

ARGUMENTOS

Ano 11 - N.º 22 - 2019

Revista de Filosofia

e-ISSN 1984-4255



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Jorge Herbert Soares de Lira

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Executivo

Odílio Alves Aguiar (UFC)

Ética e Filosofia Política

Luiz Felipe Sahd (UFC)

Evanildo Costeski (UFC)

Filosofia da Linguagem e do Conhecimento

Cícero Barroso (UFC)

Kleber Carneiro Amora (UFC)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

André Duarte (UFPR)

André Leclerc (UNB)

Cícero Barroso (UFC)

Claudinei Aparecido de F. da Silva (UNIOESTE/PR)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI)

Cláudio Ferreira Costa (UFRJ)

Edmilson Azevedo (UFPB)

Eduardo Castro (Univ. da Beira interior)

Ernani Chaves (UFPA)

Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG)

Fernando Magalhães (UFPE)

Giuseppe Tosi (UFPB)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Helder B. Aires de Carvalho (UFPI)

João Branquinho (Univ. Lisboa)

João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE)

Jorge Adriano Lubenow (UFPB)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE) - *In memoriam*

Luis Manuel Bernardo (UNL)

Marco Rufino (UNICAMP)

Marcos Silva (UFAL)

Maria Cecília Maringoni de Carvalho (UNIC)

Mário Vieira de Carvalho (UNL)

Pedro Santos (Univ. do Algarve)

Rafael Haddock-Lobo (UFRJ)

Rosalvo Schutz (UNIOESTE/PR)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Odílio Alves Aguiar

PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801-98

IMPRESSÃO: Imprensa Universitária da UFC

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)

Fortaleza - CE - CEP 60455-760

Site: www.periodicos.ufc.br/argumentos

E-mail: argumentos@ufc.br

SOLICITA-SE PERMUTA

PERIODICIDADE: SEMESTRAL



ANPOF

Catálogo na Fonte

Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2019

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
ano 11, n. 22, semestral, jul./dez. 2019.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

e-ISSN:1984-4255

Sumário

Editorial	5
------------------------	---

ARTIGOS:

Lógica deontica básica e filtros

Hércules de Araujo Feitosa, Marcelo Reicher Soares, Cristiane Alexandra Lázaro	7
--	---

An intermediate term functor logic

José Martín Castro Manzano	17
----------------------------------	----

A brief introduction to a Hertzian reading of Wittgenstein's *Tractatus*

Eduardo Simões Silva	32
----------------------------	----

Nagel's reduction theory revisited

Henrique de Moraes Ribeiro	39
----------------------------------	----

Teoria dos movimentos lentos no fragmento da doutrina secreta no *Teeteto* de Platão

Ana Rafaella Pereira Melo	49
---------------------------------	----

O valor da ciência e a busca pela verdade, o bem e o belo na filosofia de Henri Poincaré

Vinicius Carvalho da Silva	59
----------------------------------	----

Kant e la Rivoluzione Francese: liberali e/o reazionari fra passione e storia

Sara Bianchini	72
----------------------	----

Fim e continuidade da arte segundo os "Cursos de Estética" de Hegel

Rodrigo C. Rabelo	91
-------------------------	----

Morte da arte, renascer da vida

Kleber Carneiro Amora	107
-----------------------------	-----

A música como arte imitativa: da estética cartesiana à arte de expressar paixões

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd	120
---	-----

A contribuição do pensamento de José Ortega y Gasset sobre o tema da vida na filosofia contemporânea	
Edson Ferreira da Costa	131
O aborto na perspectiva de Norberto Bobbio (1909 - 2004)	
Jose Francisco de Assis Dias	143
Eternidade e tempo: Plotino e Agostinho	
Sidnei Francisco Nascimento	152
Fragilidade da ação e realismo trágico em Arendt: um diálogo com Nietzsche	
Alfons C. Salellas Bosch	162
RESENHA:	
A descoberta do cotidiano - Heidegger, Wittgenstein e o problema da linguagem de Thiago Aquino. São Paulo: Edições Loyola, 2018, 178p.	
Marcos Silva	177
Normas para publicação	185

Editorial

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Visa divulgar e intercambiar, prioritariamente, trabalhos inéditos de pesquisadores em Filosofia do Brasil e do exterior nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia da Linguagem e do Conhecimento, linhas compatíveis com a política de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC. A edição, na forma impressa e eletrônica, visa facilitar o acesso e a difusão do material da revista. Além de artigos, publica-se, também, traduções, resenhas e entrevistas.

A partir deste número, a revista *Argumentos* entrou num novo ciclo. Passamos a contar com novo editor de Filosofia da Linguagem e do Conhecimento, Prof. Cícero Barroso e obtivemos a ascensão para o Qualis A4. Assim, mudanças serão feitas, maior profissionalismo e mais visibilidade através de novos indexadores, assim como a atualização para a plataforma OJS 3, o uso do DOI e do ORCID. Essas mudanças estão relacionadas à expansão da Filosofia no Brasil e à demanda qualificada por publicação nos setores de estudos acima mencionados. O crescimento da pesquisa no Brasil e as exigências inerentes a esse processo redirecionaram o nosso projeto inicial. Por essa razão, passou-se a exigir dos autores mais experiência e originalidade nos artigos. A revista, como regra, publica artigos apenas de pesquisadores experientes, reservando, porém, aos pesquisadores iniciantes a possibilidade de publicar traduções e resenhas.

É com muita satisfação que trazemos ao público o número 22, evidenciando, assim, a existência de um percurso realizado na publicação de pesquisas filosóficas levado à frente pelos professores de Filosofia da Universidade Federal do Ceará. O atual número publica artigos de importantes pesquisadores pertencentes às instituições de ensino superior do exterior, do nordeste e do sul-sudeste do Brasil. O excelente nível dos artigos, a pontualidade na publicação, juntamente com as exigências para publicação estão sendo corroboradas pelo nível internacional das instituições indexadoras da *Argumentos*. Isso é um elemento motivador para os autores, mas, também, para todos que trabalham no dia a dia da revista.

Nesse clima de alegria e realização, desejamos boa leitura a todos!

Os editores



ARTIGOS

Hércules de Araujo Feitosa*, Marcelo Reicher Soares**,
Cristiane Alexandra Lázaro***

Lógica deôntica básica e filtros

Basic logic deontic and filters

RESUMO

A lógica deôntica é um ramo da lógica simbólica interessada em noções como obrigatório, permitido, proibido e outras similares. Uma apresentação da Lógica Deôntica Padrão, conhecida como a lógica modal **KD**, tem uma aparência que lembra a estrutura matemática dos filtros. Mostramos que, de fato, a classe de filtros próprios em álgebras booleanas é um modelo adequado para **KD**.

Palavras-chave: Lógica deôntica, Filtros, Lógicas Modais, Modelos para lógicas modais.

ABSTRACT

Deontic logic is a branch of symbolic logic interested in notions as obligatory, permissible, forbidden, and similar ones. One presentation of Standard Deontic Logic, well known as the modal logic **KD**, has an appearance that remember the mathematical structure of filters. So we show that indeed the class of proper filters on Boolean algebras are adequate model for **KD**.

Keywords: Deontic logic. Filters. Modal logics. Models for modal logics.

Introdução

O principal objetivo deste artigo é mostrar que o conceito usual e simples de filtro próprio constitui um modelo para a *lógica deôntica básica*, também conhecida na literatura sobre lógicas modais como o sistema **KD**.

Uma vez que o tema está inserido no contexto das lógicas modais, iniciamos com uma visão bastante breve das lógicas modais. Em seguida, como um caso particular de lógica modal, apresentamos a lógica deôntica básica, ou o sistema

* Doutor em Lógica e Filosofia da Ciência - UNICAMP. <https://orcid.org/0000-0003-0023-4192>.

** Doutor em Matemática - USP <https://orcid.org/0000-0002-1996-5350>.

*** Doutora em Matemática - UNICAMP. <https://orcid.org/0000-0002-0260-6976>.

modal **KD**, conforme podemos encontrar nos muitos artigos e livros sobre lógicas modais e lógicas deônticas, em particular.

Uma apresentação em versão axiomática, encontrado no livro (CHELLAS, 1980), mais alguma experiência no tratamento do conceito matemático de filtro, nos permitiu observarmos que os filtros poderiam ser vistos como modelos para a lógica **KD**. Procuramos e não encontramos a vinculação entre estes dois tópicos na literatura sobre lógicas modais e deônticas.

Assim, como nossa contribuição original, mostramos que classe de filtros próprios, que chamamos de D-espacos, são modelos adequados para o sistema **KD**.

Lógicas Modais

A Lógica Modal surgiu no início do século **XX** e tem, entre outros, a atribuição de qualificar a verdade de um julgamento, ou seja, o modo do julgamento. Trabalhos essenciais da primeira metade daquele século destacaram o comportamento formal de expressões como 'é necessário que' e 'é possível que', usando uma linguagem proposicional formal com dois operadores modais para necessário e possível.

É usual utilizarmos os símbolos \Box e \Diamond para essas duas noções, necessário e possível, respectivamente.

O tema 'lógica modal', no entanto, é mais amplo que a investigação desses dois termos aléticos e suas correlações. Na verdade ele caracteriza uma família de sistemas lógicos, com várias distintas modalidades.

Essa família inclui lógicas temporais, lógicas epistêmicas, lógicas aléticas, lógicas doxásticas, entre outras, e como particularmente de nosso interesse, as lógicas deônticas.

Lógicas deônticas enfatizam expressões como 'é obrigatório que', 'é permitido que', e 'é proibido que'.

Em textos introdutórios sobre lógicas modais, aparece uma família modal construída a partir de uma lógica fraca chamada e denotada por **K**, em honra à Saul Kripke, que na década de 1950 introduziu os modelos de Kripke para essa família de lógicas.

Essa família tem sua linguagem construída a partir do conjunto $L = \{ \neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \Box \}$ tal que os quatro primeiros operadores são os clássicos e o último é o operador modal para necessário.

Usualmente, o operador para possibilidade é definido a partir de \Box por:

$$\Diamond \varphi =_{df} \neg \Box \neg \varphi.$$

O sistema **K** é obtido por adição dos seguintes dois princípios à lógica proposicional clássica (**LPC**):

Regra **Nec**: $\vdash \varphi / \vdash \Box \varphi$

Axioma **K**: $\Box (\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (\Box \varphi \rightarrow \Box \psi)$.

O axioma **K** é também conhecido como Axioma de Distributividade e a Regra **Nec**, de necessitação, diz que todo teorema é necessário.

Nós trataremos com a Lógica Deontica, a Lógica Deôntica Standard (**KD**), que é obtida por introdução, no sistema **K**, do símbolo primitivo \mathbf{O} para 'é obrigatório

que', no lugar de \Box . Então, a partir do operador O , podemos definir o operador P para 'é permitido que', e F para 'é proibido que', como veremos a seguir.

A lógica **KD** admite ainda o axioma deôntico fundamental **D**: $O \varphi \rightarrow P \varphi$, que diz que se φ é obrigatório, então φ é permitido.

Dessa forma, obtemos um particular e interessante sistema lógico modal, como apresentado em (CHELLAS, 1980).

Considerando a lógica **KD** apresentada na próxima seção, nós introduzimos o conceito de D -espaços, que são estruturas matemáticas planejadas e obtidas a partir de filtros, destinadas à serem modelos para **KD**.

Finalmente nós mostramos a adequação desse modelo para **KD**.

O sistema deôntico básico

A Lógica Deôntica Básica, conhecida como o sistema **KD**, é gerada pela inclusão do axioma **D** na lógica modal mais elementar na hierarquia das lógicas modais normais, que conta apenas com o axioma **K** e a regra de necessitação *Nec*.

Axioma **D**: $O \varphi \rightarrow P \varphi$.

Nas Lógicas Deônticas utilizamos a seguinte interpretação: O para 'é obrigatório que', P para 'é permitido que' e F para 'é proibido que'.

Logo, o axioma **D**, $O \varphi \rightarrow P \varphi$, nos diz que, se a fórmula é obrigatória, então é permitida.

Se tomamos o operador de obrigação O como básico, ou padrão, podemos definir os operadores de permissão e proibição, da seguinte forma:

$$\begin{aligned} P\varphi &=_{df} \neg O \neg \varphi \\ F\varphi &=_{df} \neg O \neg \varphi. \end{aligned}$$

Apresentaremos três diferentes representações, porém equivalentes, para a lógica **KD**. A última é menos usual, porém é providencial para o modelo que devemos lhe atribuir.

Consideremos a linguagem proposicional $L = \{ \neg, \wedge, \vee, \rightarrow, O \}$, com $Var(\mathbf{KD}) = \{ p_1, p_2, p_3, \dots \}$ o conjunto de variáveis proposicionais, e os operadores P e F definidos como acima. $For(\mathbf{KD})$ denotará o conjunto de fórmulas de **KD**.

Como estamos apresentando sistemas axiomáticos dedutivos, consideramos os conceitos usuais de dedução e demonstração.

Definição 2.1 Se $\Gamma \subseteq For(\mathbf{KD})$ e Ax denota um conjunto de axiomas de **KD**, então $C(\Gamma) = \{ \psi : \Gamma \cup Ax \vdash \psi \}$ é o conjunto de consequências de Γ .

Definição 2.2 Dizemos que ψ é derivável em **KD** ou ψ é um teorema de **KD**, quando $\psi \in C(\emptyset)$.

Definição 2.3 Uma teoria de **KD** é um conjunto $\Delta \subseteq For(\mathbf{KD})$, tal que $C(\Delta) = \Delta$.

Quando $\Delta = \emptyset$, temos os teoremas de **KD**, isto é,

$$\psi \in C(\emptyset) \Leftrightarrow \vdash \psi.$$

O sistema lógico **KD** pode ser caracterizado por alguns dos seguintes sistemas dedutivos:

Por **KD₁**, como em (CARNIELLI, 2001, p. 16-18).

- (LPC) φ , se φ é uma tautologia
 (K) $O(\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (O\varphi \rightarrow O\psi)$
 (D) $O\varphi \rightarrow P\varphi$
 (MP) $\varphi \rightarrow \psi, \varphi / \psi$
 (Nec) $\vdash \varphi / \vdash O\varphi$.

Porém, em (CHELLAS, 1980), encontramos mais duas apresentações:

KD₂:

- (LPC) φ , se φ é uma tautologia
 (OD*) $\neg(O\varphi \wedge O\neg\varphi)$
 (MP) $\varphi \rightarrow \psi, \varphi / \psi$
 (ROK) $\vdash(\varphi_1 \wedge \dots \wedge \varphi_n) \rightarrow \psi / \vdash(O\varphi_1 \wedge \dots \wedge O\varphi_n) \rightarrow O\psi$, para $n \geq 0$.

KD₃:

- (LPC) φ , se φ é uma tautologia
 (OC) $(O\varphi \wedge O\psi) \rightarrow O(\varphi \wedge \psi)$
 (ON) $O\top$
 (OD) $\neg O\perp$
 (MP) $\varphi \rightarrow \psi, \varphi / \psi$
 (ROM) $\vdash \varphi \rightarrow \psi / \vdash O\varphi \rightarrow O\psi$.

Proposição 2.4 *Os sistemas KD₂ e KD₃ são dedutivamente equivalentes.*

Demonstração: Primeiramente, vamos obter OD* e ROK em KD₃.

Por OC temos que $(O\varphi \wedge O\neg\varphi) \rightarrow O(\varphi \wedge \neg\varphi) \Leftrightarrow (O\varphi \wedge O\neg\varphi) \rightarrow O\perp$. A partir daí, utilizando OD, segue que $\neg(O\varphi \wedge O\neg\varphi)$, ou seja, vale OD*.

Como $(\varphi \wedge \psi) \rightarrow \varphi$ e $(\varphi \wedge \psi) \rightarrow \psi$, então, por ROM obtemos que, $O(\varphi \wedge \psi) \rightarrow O\varphi$ e $O(\varphi \wedge \psi) \rightarrow O\psi$ e, então, que $O(\varphi \wedge \psi) \rightarrow (O\varphi \wedge O\psi)$. Agora, compondo com OC, temos que $O(\varphi \wedge \psi) \Leftrightarrow (O\varphi \wedge O\psi)$, que pode ser estendida para:

$$O(\varphi_1 \wedge \dots \wedge \varphi_n) \Leftrightarrow (O\varphi_1 \wedge \dots \wedge O\varphi_n). [1]$$

Deste modo, se tomarmos $\vdash(\varphi_1 \wedge \dots \wedge \varphi_n) \rightarrow \psi$, por ROM obtemos $\vdash(\varphi_1 \wedge \dots \wedge \varphi_n) \rightarrow O\psi$. Logo, com a equivalência de [1] temos que $\vdash(O\varphi_1 \wedge \dots \wedge O\varphi_n) \rightarrow O\psi$, ou seja, temos ROK em KD₃.

Por outro lado, precisamos obter OC, ON, OD e ROM em KD₂.

De ROK, considerando $n=0$, temos $\vdash \varphi / \vdash O\varphi$. Como $\vdash \top$, então $\vdash O\top$, ou seja, temos ON.

Novamente por ROK, agora com $n=1$, temos ROM.

De $\vdash(\varphi \wedge \psi) \rightarrow (\varphi \wedge \psi)$ e ROK, temos OC.

Finalmente, por OD*, temos $\neg O\perp \vee \neg O\neg\perp \Leftrightarrow \neg O\perp \vee \neg O\top$. Considerando que em KD₃ vale ON, temos então $\neg O\perp$. —

Proposição 2.5 *Os sistemas KD₁ e KD₂ são dedutivamente equivalentes.*

Demonstração: Vamos verificar primeiramente que os axiomas e regras de KD₁ são obtidos em KD₂.

Por ROK, com $n=0$, temos Nec.

De OD*, podemos obter D, da seguinte forma:

$$\neg(O\varphi \wedge O\neg\varphi) \Leftrightarrow \neg O\varphi \vee \neg O\neg\varphi \Leftrightarrow \neg O\varphi \vee P\varphi \Leftrightarrow O\varphi \rightarrow P\varphi.$$

Finalmente, considerando a tautologia $((\varphi \rightarrow \psi) \wedge \varphi) \rightarrow \psi$, usando **ROK** temos que $(O(\varphi \rightarrow \psi) \wedge O\varphi) \rightarrow O\psi$. Agora, através de **LPC**, temos que $O(\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (O\varphi \rightarrow O\psi)$.

Agora, vamos mostrar que os axiomas e regras de **KD₂** são obtidos em **KD₁**. Como acima, **OD*** e **D** são equivalentes.

Falta mostrarmos **ROK** em **KD₁**.

Se $\vdash (\varphi_1 \wedge \dots \wedge \varphi_n) \rightarrow \psi$ / por **Nec** segue que $\vdash O((\varphi_1 \wedge \dots \wedge \varphi_n) \rightarrow \psi)$ e, utilizando **K**, temos que $\vdash O(\varphi_1 \wedge \dots \wedge \varphi_n) \rightarrow O\psi$. Logo, através da equivalência [1], temos que $\vdash (O\varphi_1 \wedge \dots \wedge O\varphi_n) \rightarrow O\psi$. —

Filtros

Nesta seção, apresentamos o conceito de filtros. Filtros e ultrafiltros são estruturas bastante frequentes no contexto da Lógica. São relativamente simples e as estruturas de filtro próprios são planejadas, nestas notas, para serem os modelos da lógica **KD**.

Definição 3.1 *Um filtro sobre um conjunto E é uma coleção não vazia $\mathcal{F} \subseteq \mathcal{P}(E)$ tal que:*

- (i) se $A, B \in \mathcal{F}$, então $A \cap B \in \mathcal{F}$
- (ii) se $A \in \mathcal{F}$ e $A \subseteq B$, então $B \in \mathcal{F}$.

Como \mathcal{F} é não vazio, então sempre $E \in \mathcal{F}$.

Para um conjunto E qualquer, as coleções $\mathcal{P}(E)$ e $\{E\}$ são casos triviais de filtros.

Proposição 3.2 *Toda intersecção de filtros sobre E é ainda um filtro sobre E .*

Demonstração: Seja \mathcal{F}_i , com $i \in \Lambda$, uma família de filtros sobre E . Então, $\cap \mathcal{F}_i$ é um filtro pois: (i) se $A, B \in \cap \mathcal{F}_i$, então para cada $i \in \Lambda$, tem-se que $A, B \in \mathcal{F}_i$ e posto que \mathcal{F}_i é filtro, segue que $A \cap B \in \mathcal{F}_i$ e, portanto, $A \cap B \in \cap \mathcal{F}_i$; (ii) se $A \in \cap \mathcal{F}_i$ e $A \subseteq B$, então $A \in \mathcal{F}_i$, para cada $i \in \Lambda$, e como \mathcal{F}_i é filtro, segue que $B \in \mathcal{F}_i$ e, portanto, $B \in \cap \mathcal{F}_i$. —

Definição 3.3 *Um filtro sobre E é próprio se \mathcal{F} é tal que $\mathcal{F} \neq \mathcal{P}(E)$.*

Se \mathcal{F} é próprio, então $\emptyset \notin \mathcal{F}$.

Uma intersecção de filtros próprios é um filtro próprio, pois o conjunto \emptyset não pertence a qualquer membro da coleção.

Definição 3.4 *O filtro \mathcal{F} é livre se $\cap \mathcal{F} = \emptyset$.*

Exemplo 3.5 *Para cada subconjunto não vazio $A \subseteq E$, o conjunto $[A] = \{C \subseteq E: A \subseteq C\}$ é um filtro sobre E .*

Este filtro é denominado de filtro principal gerado por A e é o menor filtro sobre E que contém A .

Se $A = \{x\}$, o filtro principal gerado por A é o conjunto $[A] = \{C \subseteq E: x \in C\}$.

Exemplo 3.6 *Se E é infinito, então um subconjunto $A \subseteq E$ é cofinito se seu complemento em E , A^c , é finito.*

A família de todos os subconjuntos cofinitos de E é um filtro sobre E . Este filtro é chamado de filtro de Fréchet sobre E .

Cada filtro de Fréchet é um exemplo de filtro livre.

Proposição 3.7 *Se o filtro \mathcal{F} é livre, então ele é não principal.*

Demonstração: Seja \mathcal{F} um filtro sobre E . Se \mathcal{F} é principal, então $\mathcal{F} = [A]$, $A \neq \emptyset$ e $A \in \mathcal{F}$. Assim, $\cap \mathcal{F} = A$ e, portanto \mathcal{F} não é livre. —

Proposição 3.8 *Se E é finito, então todo filtro próprio sobre E é principal.*

Demonstração: Seja \mathcal{F} um filtro próprio sobre o conjunto finito E . Assim, $\mathcal{P}(E)$ também é finito e $B = \cap \mathcal{F} \in \mathcal{F}$. Logo $\mathcal{F} = [B]$ e como \mathcal{F} é próprio, então $B \neq \perp$. Portanto, \mathcal{F} é principal.

Proposição 3.9 *Se \mathcal{F} é um filtro sobre E , então ele é livre se, e somente se, ele contém o filtro de Frechet sobre E .*

Demonstração: Se \mathcal{F} é livre, então a intersecção de todo conjunto em \mathcal{F} é vazia. Assim, para cada $x \in E$ existe um conjunto $B_x \in \mathcal{F}$ tal que $x \notin B_x$, e $B_x \subseteq E - \{x\}$ e $E - \{x\} \in \mathcal{F}$.

Como cada conjunto cofinito é uma intersecção de conjuntos do tipo $E - \{x\}$, então todos conjuntos cofinitos estão em \mathcal{F} . Logo, \mathcal{F} contém o filtro de Frechet sobre E .

Por outro lado, se \mathcal{F}_f é o filtro de Frechet sobre E e para um filtro qualquer \mathcal{F} , temos que $\mathcal{F}_f \subseteq \mathcal{F}$. Então $\cap \mathcal{F} \subseteq \mathcal{F}_f = \emptyset$, pois \mathcal{F}_f é livre. Logo, \mathcal{F} é livre também. —

Definição 3.10 *Uma família A de subconjuntos de E tem a propriedade da intersecção finita (fip) se toda família finita de A tem intersecção não vazia.*

Os filtros próprios têm a propriedade da intersecção finita, pois se:

$$A_1, \dots, A_n \in \mathcal{F}, \text{ então } \bigcap_{i=1}^n A_i \in \mathcal{F} \text{ e } \bigcap_{i=1}^n A_i \neq \emptyset.$$

Proposição 3.11 *Se $A \subseteq \mathcal{P}(E)$ tem a fip, então existe um filtro minimal \mathcal{F}_A que contém A .*

Demonstração: Seja $\mathcal{F}_A = \{B \subseteq E : B \text{ inclui todas as intersecções finitas de } A\}$. Deste modo, B é fechado para intersecções finitas e para super conjuntos; e \mathcal{F}_A é minimal posto que não existe filtro contido propriamente nele. —

Definição 3.12 *O filtro \mathcal{F}_A é o filtro gerado por A .*

Corolário 3.13 *Seja $A \subseteq \mathcal{P}(E)$. Então A está incluso em um filtro sobre E se, e somente se, A tem a fip.*

Nós podemos definir um D-espaco do seguinte modo.

Definição 3.14 *Um D-espaco é um par (E, \mathcal{F}) em que E é um conjunto não vazio e \mathcal{F} é um filtro próprio sobre E .*

D-espacos como modelos para KD

Agora vemos como que os D-espacos se configuram como modelos para a lógica deôntica básica, **KD**.

Seja \mathcal{B} a álgebra Booleana de conjuntos $\mathcal{B} = (\mathcal{P}(E), \emptyset, E, \cap, \cup, ^c)$, que é um modelo para a **LPC**.

Definição 4.1 *Uma valoração Booleana é uma função $\tilde{v} : \text{Var}(\text{LPC}) \rightarrow \mathcal{B}$ que aplica cada variável da **LPC** em um conjunto $A \subseteq E$.*

A valoração \tilde{v} deve ser estendida para todo o conjunto de fórmulas $For(\mathbf{LPC})$, pela função $v : For(\mathbf{LPC}) \rightarrow \mathcal{B}$ de modo que, para toda $p \in Var(\mathbf{LPC})$ e todas $\varphi, \psi \in For(\mathbf{LPC})$ sejam válidas:

$$\begin{aligned} v(p) &= \tilde{v}(p) \\ v(\neg \varphi) &= [v(\varphi)]^c \\ v(\varphi \wedge \psi) &= v(\varphi) \cap v(\psi) \\ v(\varphi \vee \psi) &= v(\varphi) \cup v(\psi). \end{aligned}$$

No caso acima dizemos que v é uma valoração em \mathcal{B} .

Como usualmente, os símbolos de operadores do lado esquerdo da igualdade representam operadores lógicos, enquanto que os símbolos do lado direito representam operadores conjuntistas.

Definição 4.2 *Uma valoração $v : For(\mathbf{LPC}) \rightarrow \mathcal{B}$ é um modelo para um conjunto $\Gamma \subseteq For(\mathbf{LPC})$ se $\vDash v(\varphi) = E$, para cada fórmula $\varphi \in \Gamma$. Dizemos então que (\mathcal{B}, v) é um modelo para Γ .*

Agora, estendemos o modelo \mathcal{B} para adaptá-lo para a lógica \mathbf{KD} . Para isso, consideraremos um D-espço $(\mathcal{B}, \mathcal{F})$ em \mathcal{B} e denotamos esse fato escrevendo $\mathcal{B}^{\mathcal{F}}$. Decorre que teremos agora uma função $v : For(\mathbf{KD}) \rightarrow \mathcal{B}^{\mathcal{F}}$ tal que, para a parte Booleana de $For(\mathbf{KD})$, a interpretação é a usual em \mathcal{B} . Já para fórmulas do tipo $O\psi \in For(\mathbf{KD})$ descrevemos seu comportamento na sequência.

Definição 4.3 *A validade de uma fórmula de $\varphi \in For(\mathbf{KD})$ em $\mathcal{B}^{\mathcal{F}}$, denotada por $\mathcal{B}^{\mathcal{F}} \vDash \varphi$, é definida indutivamente por:*

(i) se o operador principal de φ é Booleano, então:

$$\mathcal{B}^{\mathcal{F}} \vDash \varphi \Leftrightarrow \mathcal{B} \vDash \varphi;$$

(ii) se $\varphi = O\psi$, então:

$$\mathcal{B}^{\mathcal{F}} \vDash \varphi \Leftrightarrow v(\psi) \in \mathcal{F}, \text{ qualquer que seja a valoração } v \text{ em } \mathcal{B}^{\mathcal{F}}.$$

Lembramos que $\mathcal{B} \vDash \varphi$, significa $v(\varphi) = E$, para qualquer valoração v em \mathcal{B} .

Definição 4.4 *Dado um conjunto $\Gamma \subseteq For(\mathbf{KD})$, dizemos que o D-espço $\mathcal{B}^{\mathcal{F}}$ é um modelo para Γ se tivermos que $\mathcal{B}^{\mathcal{F}} \vDash \varphi$, para toda $\varphi \in \Gamma$.*

Neste caso dizemos também que $\mathcal{B}^{\mathcal{F}}$ satisfaz Γ ou ainda que cada $\varphi \in \Gamma$ é verdadeira em $\mathcal{B}^{\mathcal{F}}$.

Definição 4.5 *Uma fórmula $\varphi \in For(\mathbf{KD})$ é dita válida se é verdadeira em todo D-espço $\mathcal{B}^{\mathcal{F}}$.*

Proposição 4.6 *Para qualquer valoração v em $\mathcal{B}^{\mathcal{F}}$ temos que $v(\varphi) \subseteq v(\psi) \Leftrightarrow \vdash \varphi \rightarrow \psi$.*

Demonstração: Temos que $v(\varphi) \subseteq v(\psi) \Leftrightarrow v(\varphi) \cup v(\psi) = v(\psi) \Leftrightarrow v(\varphi \vee \psi) = v(\psi) \Leftrightarrow \vdash \varphi \vee \psi \leftrightarrow \psi \Leftrightarrow \vdash \varphi \rightarrow \psi$. —

Teorema 4.7 (Correção) *Os D-espços $\mathcal{B}^{\mathcal{F}}$ são modelos corretos para a lógica \mathbf{KD} .*

Demonstração: Dado um D-espço $\mathcal{B}^{\mathcal{F}}$, e uma valoração qualquer v em $\mathcal{B}^{\mathcal{F}}$, precisamos mostrar que os axiomas **ON**, **OC**, **OD** são válidos e a regra **Rom** preserva a validade:

ON: $\mathcal{B}^{\mathcal{F}} \models 0\top \Leftrightarrow v(\top) = E \in \mathcal{F}$.

OD: $\mathcal{B}^{\mathcal{F}} \models \neg 0\perp \Leftrightarrow \mathcal{B}^{\mathcal{F}} \not\models 0\perp \Leftrightarrow$ para alguma valoração v temos $v(\perp) = \emptyset \notin \mathcal{F}$.

OC: $\mathcal{B}^{\mathcal{F}} \models 0\varphi \wedge 0\psi \Leftrightarrow \mathcal{B}^{\mathcal{F}} \models 0\varphi$ e $\mathcal{B}^{\mathcal{F}} \models 0\psi \Leftrightarrow v(\varphi) \in \mathcal{F}$ e $v(\psi) \in \mathcal{F}$. Então, como necessariamente $v(\varphi) \cap v(\psi) \in \mathcal{F}$ segue que $\mathcal{B}^{\mathcal{F}} \models 0(\varphi \wedge \psi)$.

Rom: Se $\vdash \varphi \rightarrow \psi$ então segue, da Proposição 4.6, que, $v(\varphi) \subseteq v(\psi)$. Agora, se $\mathcal{B}^{\mathcal{F}} \models 0\varphi$, então $v(\varphi) \in \mathcal{F}$. Como $v(\varphi) \subseteq v(\psi)$, decorre que $v(\psi) \in \mathcal{F}$. Logo, $\vdash 0\varphi \rightarrow 0\psi$. —

O corolário seguinte é conhecido como a Correção Forte. Embora em muitos casos de lógicas modais, devido a particularidades dedutivas de tais sistemas, este desenvolvimento se encerra na Correção Fraca, como no teorema anterior, para **KD**, a versão forte é bastante simples.

Corolário 4.8 Se $\Gamma \vdash \varphi$, então $\Gamma \models \varphi$.

Demonstração: Suponhamos que $\Gamma \vdash \varphi$, e seja $\mathcal{B}^{\mathcal{F}}$ um modelo tal que $\mathcal{B}^{\mathcal{F}} \models \Gamma$.

A demonstração é por indução sobre o comprimento da dedução $\Gamma \vdash \varphi$.

Se $n=1$, então φ é um axioma (teorema) ou φ pertence a Γ .

Se φ é um axioma, o resultado segue do Teorema 4.7. Se φ pertence a Γ , naturalmente $\Gamma \models \varphi$.

Agora, para $n > 1$, temos que φ foi obtida pela regra MP ou pela regra **Rom**.

No caso da MP, o resultado é usual. E no caso da **Rom**, o resultado segue exatamente como no Teorema 4.7. —

Por outro lado, precisamos mostrar a recíproca deste corolário, o Teorema da Completude. De um modo geral, a completude forte pode ser delicada para os sistemas modais, devido principalmente à regra **Nec**, mas para **KD** é usual, como pode ser visto em (CHAGROV, ZAKHARYASCHEV, Cap. 3 e 5, 1997), para os modelos de Kripke.

Definição 4.9 Um conjunto de fórmulas Δ é consistente maximal se ele é consistente, e nenhuma extensão própria de Δ é consistente.

Proposição 4.10 $\Gamma \vdash \psi \Leftrightarrow \Gamma \cup \{\neg \psi\}$ é inconsistente.

Demonstração: (FEITOSA, PAULOVICH, 2005, p. 81). —

Teorema 4.11 Se Γ é consistente maximal, então para toda fórmula ψ de For(TK) ou $\psi \in \Gamma$ ou $\neg \psi \in \Gamma$.

Demonstração: (FEITOSA, PAULOVICH, 2005, p. 81). —

Proposição 4.12 Se Γ é consistente maximal e $\Gamma \vdash \psi$, então $\psi \in \Gamma$.

Demonstração: (FEITOSA, PAULOVICH, 2005, p. 81). —

Teorema 4.13 (Lindenbaum) Todo conjunto consistente de fórmulas Γ pode ser estendido a um conjunto consistente maximal Δ .

Demonstração: A demonstração é usual e pode ser encontrada em (FITTING, MENDELSON, 1998, p. 76). —

Teorema 4.14 Se Γ é consistente, então Γ tem modelo.

Demonstração: De acordo com o Teorema de Lindenbaum, todo conjunto consistente Γ pode ser estendido a um conjunto consistente maximal Δ .

Então, verificamos que Δ tem um modelo e como $\Gamma \subseteq \Delta$, então o conjunto Γ também tem modelo.

Seja E um conjunto unitário qualquer. Decorre que, $\mathcal{P}(E) = \{\emptyset, E\}$ e que $\mathcal{F} = \{E\}$. Definimos a seguinte valoração $v: \text{For}(\mathbf{KD}) \rightarrow \mathcal{B}^{\mathcal{F}}$:

$$v(p) = E \Leftrightarrow p \in \Delta.$$

Então, mostramos que para toda fórmula φ , $v(\varphi) = E \Leftrightarrow \varphi \in \Delta$ e, deste modo, $(\mathcal{B}^{\mathcal{F}}, v)$ é um D-modelo para Δ .

A demonstração é por indução sobre a complexidade de φ .

Se o operador principal de φ é um operador Booleano, então o caso é simples e usual.

Agora, se φ é do tipo $O\psi$, então:

Se $v(O\psi) = E$, então $\mathcal{B}^{\mathcal{F}} \models O\psi \Leftrightarrow v(\psi) \in \mathcal{F}$. Daí, $v(\psi) = E$ e, pela hipótese de indução, $\psi \in \Delta$. Como Δ é uma teoria, então $\Delta \vdash O\psi$ e, portanto, $O\psi \in \Delta$.

Se $v(O\psi) \neq E$, então $v(\psi) = \emptyset$ e, pela hipótese de indução, $\psi \notin \Delta$. Como Δ é uma teoria consistente e maximal, segue que $\Delta \vdash \neg\psi$. Pela regra **Nec**, $\Delta \vdash O\neg\psi$. Suponhamos agora que $O\psi \in \Delta$, isto é, $\Delta \vdash O\psi$, por **OC**, teríamos que $\Delta \vdash \perp$ e Δ não seria teoria consistente. Logo, $O\psi \notin \Delta$.

Desse modo, $\mathcal{B}^{\mathcal{F}}$ é um D-modelo para Δ . —

Corolário 4.15 (Completeness Forte) *Se $\Gamma \models \varphi$, então $\Gamma \vdash \varphi$.*

Demonstração: Se $\Gamma \models \varphi$, então todo modelo de Γ é também um modelo de φ e, deste modo, não há modelo de $\Gamma \cup \{\neg\varphi\}$. Então, do teorema anterior, $\Gamma \cup \{\neg\varphi\}$ é inconsistente e, pela Proposição 4.10, segue que $\Gamma \vdash \varphi$. —

Considerações finais

Ao olharmos para a terceira apresentação de **KD**, conforme surgiu neste artigo, nós pudemos reconhecer aspectos dos filtros na sua essência. Então, desenvolvemos os resultados seguintes, que mostraram que os filtros próprios são modelos adequados para este sistema deôntico básico.

Ao buscarmos na literatura sobre lógicas modais, não encontramos a vinculação do conceito de filtro como modelos para a lógica **KD**.

Por outro lado, como é bem conhecido que os usuais modelos de Kripke para **KD** são estruturas de Kripke relacionais, em que a relação de acessibilidade deve ser serial, então em próximos passos, desejamos investigar possíveis vínculos entre os modelos de filtros próprios e modelos de Kripke seriais para **KD**.

Referências

- BELL, J. L.; MACHOVER, M. *A course in mathematical logic*. Amsterdam: North-Holland, 1977.
- BLACKBURN, P.; RIJKE, M.; VENEMA, Y. *Modal logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- CARNIELLI, W. A.; PIZZI, C. *Modalità e multimodalità*. Milano: Franco Angeli, 2001.
- CHAGROV, A.; ZAKHARYASCHEV, M. *Modal logic*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- CHELLAS, B. *Modal logic: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

- DUNN, J. M.; HARDEGREE, G. M. *Algebraic methods in philosophical logic*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- EBBINGHAUS, H. D.; FLUM, J.; THOMAS, W. *Mathematical logic*. New York: Springer-Verlag, 1984.
- ENDERTON, H. B. *A mathematical introduction to logic*. San Diego: Academic Press, 1972.
- FEITOSA, H. A.; PAULOVICH, L. *Um prelúdio à lógica*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- FITTING, M.; MENDELSON, R. L. *First-order modal logic*. Dordrecht: Kluwer, 1998.
- MENDELSON, E. *Introduction to mathematical logic*. 3. ed. Monterey, CA: Wadsworth and Brooks / Cole Advanced Books and Software, 1987.
- MIRAGLIA, F. *Cálculo proposicional: uma interação da álgebra e da lógica*. Campinas: UNICAMP/CLE, 1987. (Coleção CLE, v. 1).
- RASIOWA, H.; SIKORSKI, R. *The mathematics of metamathematics*. 2. ed. Warszawa: PWN - Polish Scientific Publishers, 1968.
- RASIOWA, H. *An algebraic approach to non-classical logics*. Amsterdam: North-Holland, 1974.

Sobre os autores

Hércules de Araújo Feitosa

Doutor em Lógica e Filosofia da Ciência pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP - IFCH (1998). Professor na UNESP, Faculdade de Ciências, Departamento de Matemática, Campus de Bauru e credenciado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP - FFC - Marília.
Email: hercules.feitosa@unesp.br

Marcelo Reicher Soares

Doutor em Matemática pela Universidade de São Paulo - USP (2000), Professor Assistente Doutor na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP e professor no Programa de Pós-Graduação em Matemática em Rede Nacional PROFMAT. E-mail: reicher.soares@unesp.br

Cristiane Alexandra Lázaro

Doutora em Matemática pela Universidade Estadual de Campinas (2008). Professora assistente doutora da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho-UNESP.
E-mail: cristiane.lazaro@unesp.br

Recebido em 31/07/2019

Aprovado em 30/09/2019

Como referenciar esse artigo

FEITOSA, Hércules de Araújo; SOARES, Marcelo Reicher; LÁZARO, Cristiane Alexandra. Lógica deôntica básica e filtros. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 7-16, jul.-dez. 2019.



José Martín Castro Manzano*

An intermediate term functor logic

Uma lógica de termos intermediários

ABSTRACT

In this paper we attempt to do something rather simple: to meet the advances of Sommers and Englebretsen (namely, a plus-minus algebra for syllogistic) together with the developments of Peterson and Thompson (namely, an extension of syllogistic with “most,” “many,” and “few”). The result is an intermediate syllogistic that copes with a wide range of logical patterns but with the virtues of an algebraic approach.

Keywords: Plus-minus algebra. Non-classical quantifiers. Common sense reasoning.

RESUMO

Neste artigo, tentamos fazer algo bastante simples: conhecer os avanços de Sommers e Englebretsen (a saber, uma álgebra mais-menos para silogística) juntamente com os desenvolvimentos de Peterson e Thompson (ou seja, uma extensão da silogística com “a maioria”, “Muitos” e “poucos”). O resultado é uma silogística intermediária que lida com uma ampla gama de padrões lógicos, mas com as virtudes de uma abordagem algébrica.

Palavras-chave: Álgebra mais-menos. Quantificadores adicionais. Raciocínio de senso comum.

Introduction

In this paper we attempt to do something rather simple: to meet the advances of Sommers (SOMMERS, 1967, 1982; SOMMERS and ENGLEBRETSEN, 2000) and Englebretsen (ENGLEBRETSEN, 1987, 1996; ENGLEBRETSEN and SAYWARD, 2011) (namely, a plus-minus algebra for syllogistic) together with the developments of Peterson (1979) and Thompson (1982) (namely, an extension of syllogistic with “most,” “many,” and “few”). The plus-minus calculus, on the one hand, provides a

* Doctor en Filosofía de la Ciencia. <https://orcid.org/0000-0003-2227-921X>

logically sound and complete algebraic approach for syllogistic that, alas, does not cover cases of common sense reasoning involving non-classical quantifiers such as “most,” “many,” or “few;” whereas, on the other hand, the syllogistic extended with non-classical quantifiers comprises a wide range of common sense inference patterns but, unfortunately, it lacks an algebraic procedure.

So, given this state of affairs, in this study we offer a tweaked version of syllogistic that includes such a broad range of inferential patterns but with the virtues of an algebraic approach. The outcome is a logical framework that gains the advantages of an algebraic method (a reduction of a complex set of rules into a simple and unified formal approach) and, at the same time, the advantages of a theory of syllogisms with non-classical quantifiers (an assessment of a wide range of common sense inference patterns that extends the scope of traditional syllogistic). To reach this result we briefly present the frameworks previously mentioned, we introduce our contribution and, at the end, we succinctly mention some possible uses of this modified syllogistic.

Two frameworks for syllogistic

General aspects of syllogistic

Syllogistic (SYLL) is a term logic that has its origins in Aristotle’s *Prior Analytics* and deals with inference between categorical propositions. A *categorical proposition* is a proposition composed by two terms, a quantity, and a quality. The subject and the predicate of a proposition are called *terms*: the term-schema S denotes the subject term of the proposition and the term-schema P denotes the predicate. The *quantity* may be either universal (*All*) or particular (*Some*) and the quality may be either affirmative (*is*) or negative (*is not*). These categorical propositions have a *type* denoted by a label (either a (for the universal affirmative, SaP), e (for the universal negative, SeP), i (for the particular affirmative, SiP), or o (for the particular negative, SoP)) that allows us to determine a *mood*, that is, a sequence of three categorical propositions ordered in such a way that two propositions are premises and the last one is a conclusion. A *categorical syllogism*, then, is a mood with three terms one of which appears in both premises but not in the conclusion. This particular term, usually denoted with the term-schema M, works as a link between the remaining terms and is known as the middle term. According to the position of this middle term, four arrays or *figures* can be set up in order to encode the valid syllogistic moods (Table 1).¹

Table 1 - Valid syllogistic moods in SYLL

Figure 1	Figure 2	Figure 3	Figure 4
aaa	eae	iai	
eae	aee	aii	aee
aii	eio	oao	iai
eio	aoo	eio	eio

¹ For sake of brevity, but without loss of generality, here we omit the syllogisms that require existential import.

The System TFL. Term functor logic

Sommers (1967, 1982; SOMMERS and ENGLEBRETSEN, 2000) and Englebretsen (ENGLEBRETSEN, 1987, 1996; ENGLEBRETSEN and SAYWARD, 2011) developed a plus-minus algebra, Term Functor Logic (TFL), that deals with syllogistic by using terms rather than first order language elements such as individual variables or quantifiers.² According to this algebra, the four categorical propositions can be represented by the following syntax:³

- SaP := $-S+P = -S-(-P) = -(-P)-S = -(-P)-(+S)$
- SeP := $-S-P = -S-(+P) = -P-S = -P-(+S)$
- SiP := $+S+P = +S-(-P) = +P+S = +P-(-S)$
- SoP := $+S-P = +S-(+P) = +(-P)+S = +(-P)-(-S)$

Given this algebraic representation, the plus-minus algebra offers a simple method of decision for syllogistic: a conclusion follows validly from a set of premises if and only if i) the sum of the premises is algebraically equal to the conclusion and ii) the number of conclusions with particular quantity (viz., zero or one) is the same as the number of premises with particular quantity (Englebretsen 1996, p. 167). Thus, for instance, if we consider a valid syllogism, say the mood aaa from figure 1, we can see how the application of this method produces the right conclusion (Table 2).

Table 2 - A valid syllogism: aaa-1

	Proposition	Representation
1.	All dogs are animals.	$-D+A$
2.	All German Shepherds are dogs.	$-G+D$
⊢	All German Shepherds are animals.	$-G+A$

In the previous example we can clearly see how the method works: *i)* if we add up the premises we obtain the algebraic expression $(-D+A)+(-G+D)=-D+A-G+D=-G+A$, so that the sum of the premises is algebraically equal to the conclusion and the conclusion is $-G+A$, rather than $+A-G$, because *ii)* the number of conclusions with particular quantity (zero in this case) is the same as the number of premises with particular quantity (zero in this case).

This algebraic approach is also capable of representing relational, singular, and compound propositions with ease and clarity while preserving its main idea, namely, that inference is a logical procedure between terms. For example, the following cases illustrate how to represent and perform inference with relational

² That we can perform inference without first order language elements such as individual variables or quantifiers is not news (cf. Quine (1971); Noah (1980); Kuhn (1983)), but Sommers' logical project has a wider impact: that we can use a logic of terms instead of a first order system has nothing to do with the mere syntactical fact, as it were, that we can reason without quantifiers or variables, but with the general view that natural language is a source of natural logic (cf. Sommers (2005); Moss (2015)).

³ We mainly focus on the presentation by Englebretsen (1996).

(Table 3), singular⁴ (Table 4), or compound propositions⁵ (Table 5). For a brief but systematic explanation of the rules employed in what follows *vide* Appendix A.

Table 3 - An inference with relational propositions

	Proposition	Representation	Rule
1.	Some horses are faster than some dogs.	+H+(+F+D)	P
2.	Dogs are faster than some men.	-D+(+F+M)	P
3.	The relation <i>faster than</i> is transitive.	-(+F+(+F+M))+(+F+M)	P
4.		+H + (+F + (+F + M))	DON 1,2
⊢	Some horses are faster than some men.	+H+(+F+M)	DON 3,4

Table 4 - An inference with singular propositions

	Proposition	Representation	Rule
1.	All men are mortal.	-M+L	P
2.	Socrates is a man.	+s+M	P
⊢	Socrates is mortal.	+s+L	DON 1,2

Table 5. An inference with compound propositions

	Proposition	Representation	Rule
1.	If you are Socrates, you are Plato's friend.	-[s]+[p]	P
2.	You are Socrates.	+ [s]	P
⊢	You are Plato's friend.	+ [p]	DON 1,2

The System SYLL+. Intermediate syllogistic

Peterson (1979) and Thompson (1982) developed extensions for syllogistic (SYLL⁺) by adding some extra quantifiers, namely, "most" (for majority propositions), "many" (for common propositions), and "few" (for predominant propositions). So, this framework adds the next propositions: p is the predominant affirmative (*Few S are not P*), b is the predominant negative (*Few S are P*), t is the majority affirmative (*Most S are P*), d is the majority negative (*Most S are not P*), k is the common affirmative (*Many S are P*), and g is the common negative (*Many S are not P*).

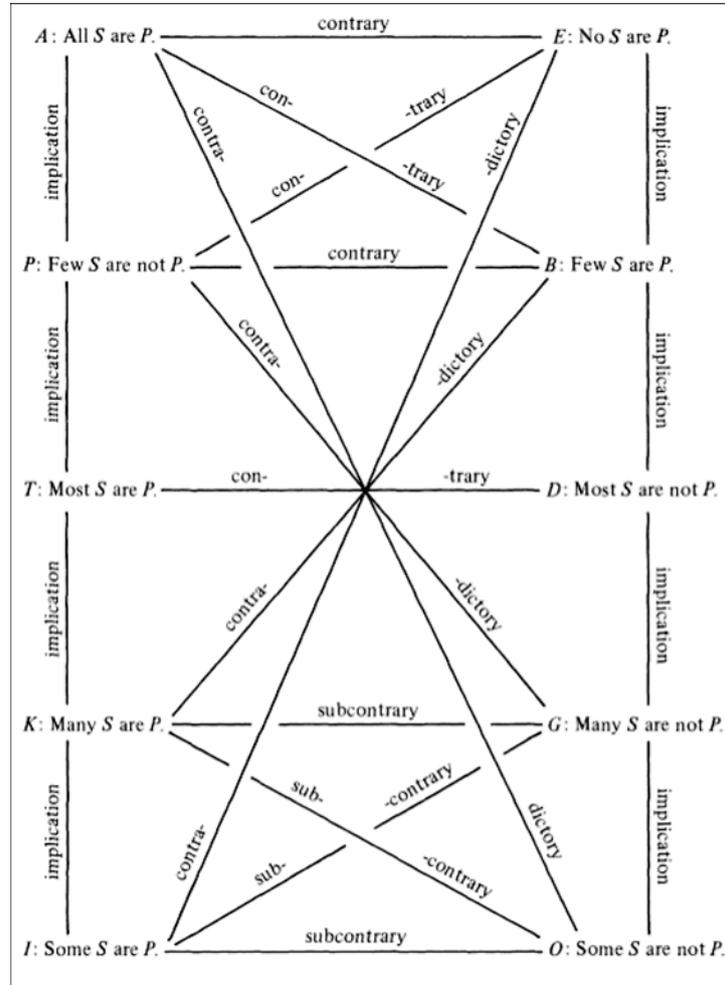
According to (Thompson, 1982, 76), the semantics of these new quantifiers may be understood in any of three senses: minimal, maximal, and exact. A quantifier in the minimal sense is understood to be saying "at least" or "no less than" the quantity named. A quantifier in the maximal sense is understood to be saying "only" or "no more than" the quantity stated. A quantifier in the exact sense combines the minimal and maximal senses, so that it says "no more nor less than." Given this taxonomy, Thompson uses "many" and "most" in a minimal sense, just as "some" is traditionally understood as meaning "at least some (and possibly all)." Meanwhile, Thompson restricts "few" to its maximal sense as to mean "no more than few (if any)." This results in the notion that "few" must be understood to be making a denial, and this explains why the proposition *Few S are P* is regarded as the predominant negative, whereas *Few S are not P* is taken as the

⁴ Provided singular terms, such as *Socrates*, are represented by lowercase letters.

⁵ Given that compound propositions can be represented as follows, P: =+[p], Q: =+[q], ¬P: =-[p], P→Q: =-[p]+[q], P∧Q: =+[p]+[q], and P∨Q: =--[p]--[q], the method of decision behaves like binary resolution (cf. Noah, 2005).

predominant affirmative. All these semantic remarks result in an extended square of opposition (Figure 1).

Figure 1 - Extended square of opposition (adapted from (Thompson, 1982, 77)



Given these new propositions, SYLL⁺ adds some basic assumptions of distribution: any universal proposition distributes its subject; any negative proposition distributes its predicate; any predominant, majority, or common proposition distributes its subject if and only if its subject is the minor term. With these basic assumptions, the SYLL⁺ framework provides the next rules of validity:

1. Rules of distribution.
 - a. The middle term must be distributed in at least one premise.
 - b. Any term which is distributed in the conclusion must also be distributed in the premises.
2. Rules of quality.
 - a. There must be at least one affirmative premise.
 - b. If the conclusion is negative, there must be at least one negative premise.
 - c. If there is a negative premise, then the conclusion must be negative.
3. Rules of quantity.

- a. If there is a predominant premise, the conclusion may not be universal.
- b. If there is a majority premise, the conclusion may not be universal or predominant.
- c. If there is a common premise, the conclusion may not be universal, predominant, or majority.

It is clear this framework allows us to extend syllogistic as to cope with a wide range of common sense inference patterns, both valid (Table 6) and invalid (Table 7). As expected, the addition of p, t, k, b, d, and g increases the number of valid moods (Table 8).

Table 6 - A valid inference: aat-1

	Proposition	Representation
1.	All humans are mortal.	HaM
2.	All Greeks are humans.	GaH
⊢	Most Greeks are mortal.	GtM

Table 7 - An invalid inference: tta-1

	Proposition	Representation
1.	Most humans are mortal.	HtM
2.	Most Greeks are humans.	GtH
⊄	All Greeks are mortal.	GaM

Table 8 - Extension of the valid moods in SYLL

	Figure 1	Figure 2	Figure 3	Figure 4
	aat	aed		
	att	add	ati	aed
With "most"	ati	ado	eto	eto
	ead	ead	tai	tai
	etd	etd	dao	
	eto	eto		
	aak	aeg		
	atk	adg		
With "many"	aki	ago	aki	aeg
	akk	agg	eko	eko
	eag	eag	kai	kai
	etg	etg	gao	
	eko	eko		
	ekg	ekg		
	aap	aeb		
	app	abb		
	apt	abd		
With "few"	apk	abg	pai	aeb
	api	abo	epo	pai
	eab	eab	bao	epo
	epb	epb	api	
	epd	epd		
	epg	epg		
	epo	epo		

Fonte: adapted from Thompson (1982).

The System TFL⁺. Intermediate term functor logic

The plus-minus algebra, as we have seen, provides a simple and logically sound algebraic approach for syllogistic that, alas, does not cover cases of common sense reasoning involving non-classical quantifiers such as “most,” “many,” or “few;” on the other hand, the syllogistic extended with non-classical quantifiers comprises a wide range of common sense inference patterns but, unfortunately, it lacks an algebraic procedure. So, given this state of affairs, we produce a tweaked version of syllogistic that includes such a broad range of inferential patterns but with the virtues of an algebraic approach. In order to reach this goal, we proceed in three steps. First we propose a modified syntax of the TFL framework as to include a way to represent the extra quantifiers of the SYLL⁺ framework, then we modify the method of decision of the plus-minus algebra, and finally we show this modification is reliable.

Step 1. The plus-minus algebra meets the extra quantifiers

In order to represent propositions p, t, k, b, d, and g within the framework of the plus-minus algebra, let us consider the proposal displayed in Table 9.

Table 9 - Representation of the syllogistic propositions

Proposition		Representation	Proposition		Representation
SaP	:=	-S ⁰ +P ⁰	SeP	:=	-S ⁰ .P ⁰
SpP	:=	+S ³ +P ⁰	SbP	:=	+S ³ .P ⁰
StP	:=	+S ² +P ⁰	SdP	:=	+S ² .P ⁰
SkP	:=	+S ¹ +P ⁰	SgP	:=	+S ¹ .P ⁰
SiP	:=	+S ⁰ +P ⁰	SoP	:=	+S ⁰ .P ⁰

The rationale behind this proposal is simple: conforming to the SYLL⁺ framework, non-universal intermediate propositions, namely p (b), t (d), and k (g), are particular to some extent, just like type i (o) propositions, and that requires us to pick, following the TFL framework, a +/+ combination of terms for the positive propositions; and a +/- combination of terms for the negative. However, this is not enough because, according to the SYLL⁺ framework, propositions p (b), t (d), and k (g) are not convertible,⁶ and so, they are not equivalent to propositions of type i (o), which forces us to use some sort of flag in order to explicitly denote this fact: we use superscript indexes.

Now, according to the SYLL⁺ framework, the new quantifiers imply some sort of order (p (b) implies t (d), t (d) implies k (g), and k (g) implies i (o), as in Figure 1) and so the superscript indexes are used not only as flags but also as ordered levels of quantification. This choice has the following features: propositions a, e, i, and o have level 0 to denote the fact that they behave as usual, as if no

⁶ So, for example, t:=*Most Americans speak English* is particular, just like i:=*Some Americans speak English*, but clearly t is not convertible and thus it is not equivalent to i: regard that if *Some Americans speak English* then surely *Some English speakers are American*, but *Most Americans speak English* does not entail *Most English speakers are American*. Similar counterexamples can be developed to show that propositions p (b), t (d), and k (g) do not collapse into i (o) propositions.

modifications were made; the superscript indexes are attached to both terms as to specify the detail that propositions p, t, k, b, d, and g are not convertible; and also, such indexes help us induce an order ($3 \geq 2 \geq 1 \geq 0$) that indicates that a (e) does not entail p (b), t (d), k (g), i (o); but p (b), t (d), k (g) do entail i (o).⁷

Step 2. The plus-minus algebra modification

Given this new representation, the modification of the plus-minus algebra method of decision is as follows: a conclusion follows validly from a set of premises if and only if *i*) the sum of the premises is algebraically equal to the conclusion, *ii*) the number of conclusions with particular quantity is the same as the number of premises with particular quantity, and *iii*) the level of quantification of the conclusion is lesser or equal than the maximum level of quantification of the premises. To exemplify this procedure, let us consider a couple of examples, one valid (Table 10), one invalid (Table 11).

Table 10 - att-1

Proposition	Representation
1. All H are M.	$-H^0+M^0$
2. Most G are H.	$+G^2+H^0$
⊢ Most G are M.	$+G^2+M^0$

Table 11 - tta-1

Proposition	Representation
1. Most H are M.	$+H^2+M^0$
2. Most G are H.	$+G^2+H^0$
⊄ All G are M.	$-G^0+M^0$

The performance of this tweaked version of syllogistic may be better appreciated by considering the trade-off between the complexity of the SYLL⁺ framework and the expressive power of the TFL framework regarding common sense reasoning with non-classical quantifiers. To illustrate this, let us consider some examples (Tables 13-16).⁸ As expected, this intermediate syllogistic allows the valid inference patterns displayed in Table 12.⁹

Table 12 - Valid syllogistic moods with extra quantifiers in the TFL+ framework

	Figure 2	Figure 3	Figure 4
	add	ati	
With "most"	ado	eto	eto
	etd	tai	tai
	eto	dao	

⁷ This is different from the original presentation by Thompson (1982). Thompson allows universal propositions entail particular propositions, but our version follows the proposal of Sommers and Englebretsen, and so, we would have to add another rule to the SYLL⁺ framework: 3d. If two premises are universal, the conclusion may not be particular (cf. Note 9).

⁸ These examples do not necessarily express the authors' opinions.

⁹ For the valid inferential patterns that need existential import, like aat-1 or aak-1, the only requirement is to add the missing implicit premise that states the existence of the minor term, namely, something akin to $+S^0+S^0$: such addition allows the introduction of the valid patterns that appear in Table 8 but are absent in Table 12.

(Continuation Table 12)

	Figure 2	Figure 3	Figure 4
	abb		
	abd		
	abg	pai	
With "few"	abo	epo	pai
	epb	bao	epo
	epd	api	
	epg		
	epo		

Table 13 - An invalid inference: kaa-1

	Proposition	Representation
1.	Many homeless are ill.	$+H^3+I^0$
2.	This guy is homeless.	$-g^0+H^0$
\nVdash	This guy is ill.	$-g^0+I^0$

Table 14 - An invalid inference: kak-3

	Proposition	Representation
1.	Many Germans are white.	$+G^1+W^0$
2.	Germans are European.	$-G^0+E^0$
\nVdash	Many Europeans are white.	$+E^1+W^0$

Table 15 - A valid inference: bao-3

	Proposition	Representation
1.	Few cars are hybrid.	$+C^3-H^0$
2.	All cars are expensive.	$-C^0+E^0$
\vdash	Some expensive cars are not hybrid.	$+E^0-H^0$

Table 16 - A valid inference: etg-2

	Proposition	Representation
1.	No fool is a citizen.	$-F^0-C^0$
2.	Most voters are citizens.	$+V^2+C^0$
\vdash	Many voters are not fools.	$+V^1-F^0$

As we can see from these examples, the TFL^+ framework gains the advantages of an algebraic method (a reduction of a complex set of rules to a simple and unified formal approach) and, at the same time, it gains the advantages of a theory of syllogisms with non-classical quantifiers (an assessment of a wide range of common sense inference patterns that extends the scope of traditional syllogistic).

Step 3. Reliability

Finally, we provide some evidence that this tweaked syllogistic is reliable in so far as the modified TFL^+ procedure is equivalent to the rules of the $SYLL^+$ framework (provided we add the rule 3d, that if two premises are universal, the conclusion may not be particular). In short, for syllogisms at level 0 of quantification, TFL^+ and $SYLL^+$ collapse. For the rest of syllogisms, rules 1a, 1b, 2a, 2b, and 2c of the $SYLL^+$ framework are preserved by conditions *i*) and *ii*) of the modified plus-

minus algebra method of decision; while rules 3a, 3b, and 3c (and 3d) are preserved by condition *iii*) (and *ii*). So, let us say a syllogism is SYLL^+_{\vdash} (i.e., it is valid in the SYLL^+ framework) if and only if it is TFL^+_{\vdash} (i.e., it is valid in the modified plus-minus algebra of TFL^+):

Proposition 1 (Reliability) A syllogism is SYLL^+_{\vdash} if and only if it is TFL^+_{\vdash} .

Consider that, at level 0 of quantification, the proof is trivial: all SYLL^+_{\vdash} syllogisms are TFL^+_{\vdash} and vice versa. But for the remaining syllogisms, regard: if a syllogism is SYLL^+_{\vdash} , then it is TFL^+_{\vdash} . For *reductio*, suppose S is an arbitrary syllogism that is SYLL^+_{\vdash} but is not TFL^+_{\vdash} . Then, S follows the rules of the SYLL^+ framework but violates at least one condition of the modified plus-minus algebra of TFL^+ . Let us list the conditions that make S a SYLL^+_{\vdash} syllogism: (a) If S follows rule 1a, at least one middle term of S has the minus sign. (b) If S follows rule 1b, at least one term in the conclusion has the minus sign or no term in the conclusion has the minus sign. (c) If S follows 2a, at least one premise has a predicate-term with a plus sign. (d) If S follows rules 2b or 2c, the conclusion and one premise of S must have a predicate-term with a minus sign. (e) If S follows 3a, the level of quantification of one premise is 3 and the level of quantification of the conclusion is less or equal than 3. (f) If S follows 3b, the level of quantification of one premise is 2 and the level of the conclusion is less or equal than 2. (g) If S follows 3c, the level of quantification of one premise is 1 and the level of the conclusion is less or equal than 1. Finally, (h) if S follows 3d, the conclusion of S must have a subject-term with a minus sign.

By taking the adequate combinations of the above conditions that rule out the application of condition (h) (because the application of (h) is already taken into consideration at the level 0 of quantification), we can construct a set of arbitrary valid syllogisms for any terms X, Y, Z . For example, combination I results from applying the sequence of conditions (a), (b), (c), (e), (f), and (g). The remaining combinations are displayed in Table 17.

Table 17 - Valid syllogistic patterns in TFL^+ according to the SYLL^+ rules

I		II		III		IV	
1.	$-Y^0+Z^0$	1.	$-Y^0-Z^0$	1.	$-Z^0+Y^0$	1.	$-Z^0-Y^0$
2.	$+X^{3,2,1,0}+Y^0$	2.	$+X^{3,2,1,0}+Y^0$	2.	$+X^{3,2,1,0}-Y^0$	2.	$+X^{3,2,1,0}+Y^0$
\vdash	$+X^{3,2,1,0}+Z^0$	\vdash	$+X^{3,2,1,0}-Z^0$	\vdash	$+X^{3,2,1,0}-Z^0$	\vdash	$+X^{3,2,1,0}-Z^0$
V		VI		VII		VIII	
1.	$-Y^0+Z^0$	1.	$-Y^0+Z^0$	1.	$+Z^{3,2,1,0}+Y^0$	1.	$-Z^0-Y^0$
2.	$+Y^{3,2,1,0}+X^0$	2.	$+Y^{3,2,1,0}-X^0$	2.	$-Y^0+X^0$	2.	$+Y^{3,2,1,0}+X^0$
\vdash	$+X^0+Z^0$	\vdash	$+Z^0-X^0$	\vdash	$+Z^{3,2,1,0}+X^0$	\vdash	$+X^0-Z^0$

Clearly, combination I is TFL^+_{\vdash} : *i*) the sum of the premises takes away the term-schema Y and yields the conclusion with terms $+X+Z$; *ii*) the number of conclusions with particular quantity is the same as the number of premises with particular quantity (in this case such number is 1); and *iii*) the level of quantification of the conclusion is lesser or equal than the maximum level of quantification of the premises: when premise 2 is $+X^3+Y^0$, the conclusion might be $+X^3+Z^0$, or $+X^2+Z^0$, or $+X^1+Z^0$, or $+X^0+Z^0$; when premise 2 is $+X^2+Y^0$, the conclusion might be

$+X^2+Z^0$, or $+X^1+Z^0$, or $+X^0+Z^0$; when premise 2 is $+X^1+Y^0$, the conclusion might be $+X^1+Z^0$, or $+X^0+Z^0$; finally, when premise 2 is $+X^0+Y^0$, the TFL⁺ framework collapses with the SYLL⁺ framework and so the conclusion is $+X^0+Z^0$. The remaining combinations also comply with conditions *i*), *ii*), and *iii*).

So, the arbitrary syllogisms defined in Table 17 are TFL⁺₊ as they comply with conditions *i*), *ii*), and *iii*) of the modified plus-minus algebra, but *S* must have the form of one of such syllogisms, since *S* was constructed by an application of a sequence of conditions that make *S* a SYLL⁺₊ syllogism. Hence, *S* must also be TFL⁺₊, but this contradicts the assumption that *S* is SYLL⁺₊ but is not TFL⁺₊.

Conversely, from right to left, the outline is more or less direct: if we write down the syllogisms that are TFL⁺₊, we will see that they correspond to some syllogism already listed in Table 8 (provided we take into account what we have explained in Notes 8 and 9).

This sketch of proof indicates that the TFL⁺ framework is reliable in that all valid syllogisms in the SYLL⁺ framework can be obtained by applying the modified plus-minus algebra method of decision of TFL⁺, and vice versa, all syllogisms that can be obtained by applying the modified plus-minus algebra method of decision are valid syllogisms in the SYLL⁺ framework. But moreover, since TFL⁺ is also an extension of TFL, it is able to perform intermediate relational syllogistic, as in the next example (Table 18):

Table 18 - A valid intermediate relational syllogism in TFL⁺

Proposition	Representation
1. Many philosophers are logicians.	$+P^1+L^0$
2. All logicians give flowers to many girls.	$-I_1^0+(+F_{12}+G_2^1)$
⊢ Many philosophers give flowers to many girls.	$-P_1^{1,0}+(+F_{12}+G_2^{1,0})$

Concluding remarks

In this short contribution we have attempted to join a plus-minus algebra for syllogistic (as developed by Sommers and Englebretsen) together with an extension of syllogistic with non-classical quantifiers (as proposed by Peterson and Thompson). The result is a reliable intermediate syllogistic that copes with a wide range of common sense logical patterns but with the virtues of an algebraic approach.

This intermediate syllogistic, based upon ideas taken from the notion of generalized quantifier (MOSTOWSKI, 1957), intermediate syllogistic (PETERSON, 1979; THOMPSON, 1982), and term logic (SOMMERS, 1967, 1982; SOMMERS and ENGLEBRETSEN, 2000; ENGLEBRETSEN, 1987, 1996; ENGLEBRETSEN and SAYWARD, 2011) is different, for example, from the approaches proposed by (WESTERSTÅHL, 1989) or (MURPHREE, 1998) because, respectively, this version uses term logic *à la* Sommers, and not first order logic; and vague intermediate quantifiers, and not precise numerical-wise quantifiers. Thus, we believe this version is not only novel, but also quite promising, not just as yet another critical thinking tool or didactic contraption, but as a research device for probabilistic reasoning (in so far as it could be used to represent probabilistic reasoning (THOMPSON (1986), diagrammatic reasoning (as it would find its natural home in a tweaked version of linear diagrams (ENGLEBRETSEN, 1991); Pagnan (2012), psychology (as it could be

used to approximate a richer psychological account of syllogistic (KHEMLANI and JOHNSON-LAIRD, 2012), artificial intelligence (as it could be used to develop a tweaked inferential engine for Aristotelian databases (MOZES, 1989), and of course, philosophy of logic (as it promotes the revision and revival of term logic (cf. (VEATCH, 1970; SOMMERS, 1982; ENGLEBRETSSEN, 1996; ENGLEBRETSSEN and SAYWARD, 2011)) as a tool that might be more interesting and powerful than once it seemed (CARNAP, 1930); Geach (1962, 1980).

References

- CARNAP, Rudolf. Die alte und die neue Logik. *Erkenntnis*, 1, 12–26, 1930.
- ENGLEBRETSSEN, George. *The New Syllogistic*. Peter Lang, 1987.
- ENGLEBRETSSEN, George. Linear Diagrams for Syllogisms (with Relationals). *Notre Dame J Formal Logic*, v. 33, n. 1, p. 37–69, 1991.
- ENGLEBRETSSEN, George. *Something to Reckon with: The Logic of Terms*. University of Ottawa Press, 1996.
- ENGLEBRETSSEN, George and SAYWARD, Charles. *Philosophical Logic: An Introduction to Advanced Topics*. Bloomsbury Academic, 2011.
- GEACH, Peter. *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*. Cornell University Press, 1962.
- GEACH, Peter. *Logic Matters*. University of California Press, 1980.
- KHEMLANI, Sangeet and JOHNSON-LAIRD, Philip. Theories of the Syllogism: a Meta-Analysis. *Psychological Bulletin*, 427–457, 2012.
- KUHN, Steven. An Axiomatization of Predicate Functor Logic. *Notre Dame J Formal Logic*, v. 24, n. 2, p. 233–241, 1983.
- MOSS, Lawrence. Natural Logic. In: LAPPIN, S., FOX, C. (eds.) *The Handbook of Contemporary Semantic Theory*, John Wiley & Sons, 2015.
- MOSTOWSKI, Andrzej. On a Generalization of Quantifiers. *Fundamenta Mathematicae*, v. 44, n. 2, p.12–36, 1957.
- MOZES, Eyal. A Deductive Database Based on Aristotelian Logic. *Journal of Symbolic Computation* 7(5), p. 487–507, 1989.
- MURPHREE, Wallace. Numerical term logic. *Notre Dame J Formal Logic*, 39(3), p. 346–362, 1998.
- NOAH, Aris. Predicate-functors and the Limits of Decidability in Logic. *Notre Dame J Formal Logic*, v. 21, n. 4, p. 701–707, 1980.
- NOAH, Aris. Sommers's Cancellation Technique and the Method of Resolution. In: Oderberg, D. (ed.) *The Old New Logic: Essays on the Philosophy of Fred Sommers*, Bradford, p. 169–182, 2005.
- PAGNAN, Ruggero. A Diagrammatic Calculus of Syllogisms. *Journal of Logic, Language and Information*, v. 21, n. 3, p. 347–364, 2012.
- PETERSON, Philip. On the Logic of "Few", "Many", and "Most". *Notre Dame J Formal Logic*, v. 20, n. 1, p.155–179, 1979.

QUINE, Willard Van Orman. Predicate Functor Logic. In: FENSTAD, J.E. (ed.) *Proceedings of the Second Scandinavian Logic Symposium*, North-Holland, 1971.

SOMMERS, Fred. On a Fregean Dogma. In: LAKATOS, I. (ed.) *Problems in the Philosophy of Mathematics*, Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, v. 47, Elsevier, pp. 47–81, 1967.

SOMMERS, Fred. *The Logic of Natural Language*. Oxford University Press, 1982.

SOMMERS, Fred. Intellectual Autobiography. In: ODERBERG, D. (ed.) *The Old New Logic: Essays on the Philosophy of Fred Sommers*, Bradford, p. 1–24, 2005.

SOMMERS, Fred and ENGLEBRETTSEN, George. *An Invitation to Formal Reasoning: The Logic of Terms*. Ashgate, 2000.

THOMPSON, Bruce. Syllogisms using “Few”, “Many”, and “Most”. *Notre Dame J Formal Logic*, v. 23, n. 1, p. 75–84, 1982.

THOMPSON, Bruce. Syllogisms with Statistical Quantifiers. *Notre Dame J Formal Logic* 27(1):93–103, 1986.

VEATCH, Henry Babcock. *Intentional Logic: a Logic Based on Philosophical Realism*. Archon Books, 1970.

WESTERSTÅL, Dag. Aristotelian Syllogisms and Generalized Quantifiers. *Studia Logica*, v. 48, n. 4, p. 577–585, 1989.

Appendix A. Rules of inference for TFL

In this Appendix we expound the rules of inference for TFL as they appear in (Englebretsen, 1996).

Rules of immediate inference

1. Premise (*P*): Any premise or tautology can be entered as a line in proof. (Tautologies that repeat the corresponding conditional of the inference are excluded. The corresponding conditional of an inference is simply a conditional sentence whose antecedent is the conjunction of the premises and whose consequent is the conclusion.)
2. Double Negation (*DN*): Pairs of unary minuses can be added or deleted from a formula (i.e., $--X=X$).
3. External Negation (*EN*): An external unary minus can be distributed into or out of any phrase (i.e., $-(\pm X \pm Y) = \mp X \mp Y$).
4. Internal Negation (*IN*): A negative qualifier can be distributed into or out of any predicate-term (i.e., $\pm X - (\pm Y) = \pm X + (\pm Y)$).
5. Commutation (*Com*): The binary plus is symmetric (i.e., $+X+Y = +Y+X$).
6. Association (*Assoc*): The binary plus is associative (i.e., $+X+(+Y+Z) = +(X+Y)+Z$).
7. Contraposition (*Contrap*): The subject- and predicate-terms of a universal affirmation can be negated and can exchange places (i.e., $-X+Y = -(-Y)+(-X)$).
8. Predicate Distribution (*PD*): A universal subject can be distributed into or out of a conjunctive predicate (i.e., $-X+(+Y+Z) = +(-X+Y)+(-X+Z)$) and a particular subject can be distributed into or out of a disjunctive predicate (i.e., $+X+(-Y)-(-Z) = --(+X+Y)--(+X+Z)$).
9. Iteration (*It*): The conjunction of any term with itself is equivalent to that term (i.e., $+X+X=X$).

Rules of mediate inference

1. (*DON*): If a term, *M*, occurs universally quantified in a formula and either *M* occurs not universally quantified or its logical contrary occurs universally quantified in another formula, deduce a new formula that is exactly like the second except that *M* has been replaced at least once by the first formula minus its universally quantified *M*.
2. Simplification (*Simp*): Either conjunct can be deduced from a conjunctive formula; from a particularly quantified formula with a conjunctive subject-term, deduce either the statement form of the subject-term or a new statement just like the original but without one of the conjuncts of the subject-term (i.e., from $+(X+Y)\pm Z$ deduce any of the following: $+X+Y$, $+X\pm Z$, or $+Y\pm Z$), and from a universally quantified formula with a conjunctive predicate-term deduce a new statement just like the original but without one of the conjuncts of the predicate-term (i.e., from $-X\pm(+Y+Z)$ deduce either $-X\pm Y$ or $-X\pm Z$).
3. Addition (*Add*): Any two previous formulae in a sequence can be conjoined to yield a new formula, and from any pair of previous formulae that are both universal affirmations and share a common subject-term a new formula can be

derived that is a universal affirmation, has the subject-term of the previous formulae, and has the conjunction of the predicate- terms of the previous formulae as its predicate-term (i.e., from $\neg X+Y$ and $\neg X+Z$ deduce $\neg X+(+Y+Z)$).

Sobre o autor

José Martín Castro Manzano

Licenciado en Filosofía y Maestro en Inteligencia Artificial por la Universidad Veracruzana (UV), Doctor en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y tiene formación en Ciencias Computacionales por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1); es Miembro de la Academia Mexicana de Lógica, del Grupo Mexicano de Lógica y Computación, de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, y ha sido socio de la Sociedad Mexicana de Inteligencia Artificial

Recebido em 03/01/2019

Aprovado em 12/07/2019

Como referenciar esse artigo

MANZANO, José Martín Castro. An intermediate term functor logic. *Argumentos: Revista de Filosofía*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 17-31, jul.-dez. 2019.



Eduardo Simões Silva*

A brief introduction to a hertzian reading of Wittgenstein's *Tractatus*

Uma breve introdução à leitura hertziana do tratado de Wittgenstein

ABSTRACT

The purpose of this short text is to present the hypothesis that there are remarkable influences of the thinking of the physicist Heinrich Hertz - especially his *Principles of Mechanics* (1894) – on Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922). Indeed, it is widely recognized that some sort of influence of Hertz on Wittgenstein must exist; however, how and to what extent the relationship between the two thinkers was important is not unanimously resolved. We propose here three broad areas in which the thought of Wittgenstein in the *Tractatus* can be tributary of the mechanical system developed by Hertz (with all its additions and improvements): ontology, theory of figuration and philosophy of science. In this respect, it should be mentioned that Wittgenstein was always parsimonious in admitting to influences; though he referred to Hertz several times in his writings, he nowhere clarified the extent of Hertz's influence on his thinking. Moreover, we consider the specialized literature on this topic neither clear nor convincing. Therefore, we aim at our own interpretation and routing of some points of what still seems to be wrapped cloaked mystery: the influence of Hertz on Wittgenstein's *Tractatus*.

Keywords: Hertz. Wittgenstein. Ontology. Theory of figuration. Philosophy of science.

RESUMO

O objetivo desse pequeno texto é apresentar hipótese de que existem influências notáveis do pensamento do físico Heinrich Hertz - especialmente em *Os Princípios da Mecânica* (1894) - sobre o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), de Wittgenstein. De fato, é amplamente reconhecido que algum tipo de influência de Hertz sobre Wittgenstein deve existir; no entanto, como e em que medida a relação entre os dois pensadores foi importante não está unanimemente resolvida. Propomos aqui três amplas áreas em que o pensamento de Wittgenstein no *Tractatus* pode ser tributário do sistema mecânico desenvolvido por Hertz (com todas as suas adições e melhorias):

* Doutor em Filosofia pela (UFSCar). <https://orcid.org/0000-0001-7375-8574>

a ontologia, a teoria da figuração e a filosofia da ciência. A esse respeito, deve-se mencionar que Wittgenstein sempre foi parcimonioso ao admitir influências; apesar de se referir a Hertz várias vezes em seus escritos, em nenhum lugar ele esclareceu a extensão da influência de Hertz sobre o seu pensamento. Além disso, consideramos a literatura especializada sobre este tema não é clara e nem convincente. Portanto, visamos nossa própria interpretação e encaminhamento de alguns pontos do que ainda parece ser um mistério: a influência de Hertz sobre o *Tractatus* de Wittgenstein.

Palavras-chave: Hertz. Wittgenstein. Ontologia. Teoria da figuração. Filosofia da ciência.

I

There has been much speculation about the *Tractatus*' themes, and about their possible sources of inspiration. What were the sources of Wittgenstein's discussions on ontology, figuration, philosophy, logic, mathematics, science and mysticism that appear in that work? Diverse answers have been offered to such questions. Safe suggestions include the names of Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Spengler, Sraffa – these, according to Wittgenstein himself, had direct influence on his work (MCGUINNESS, 1988). Of these, Frege and Russell are always mentioned as having had a philosophical impact on the young Wittgenstein. However, most interpreters of Wittgenstein's thought seem to ignore one of the philosopher's own statements about the nature of his work: "it projected itself from the foundations of logic to the nature of the world" (NB, 2.8.16). In this sense, one cannot ignore the fact that, though at first the work of Frege and Russell provided a scientific theory of language - thus exempting it from any misunderstanding that might be produced by its superficial form (until the Notebooks 1914-1916, for example, Wittgenstein showed much more concern with pursuing the ideal of complete logical analysis and had not yet presented a world view) -, the work of Hertz then inspired his idea about which features the world had to have in order to be represented. This agrees with the Tractarian movement from logic to ontology, following the paths of science as something that contains elements of an *a priori* representation of the world, and culminating with the view that the mystical (as well as the ethical and aesthetic) is ineffable.

No one knows the real contribution of contextual understanding of the biography of a thinker to an understanding of the development of his own thought. There are things which can only be revealed by textual readings, focusing on rebuilding the internal coherence of words in trying to interpret his thought. In the case of Wittgenstein, however, it is necessary to pay attention to his intellectual biography: his transition from mathematics to philosophy, by means of engineering, would leave more marks on the *Tractatus* than has hitherto been recognized. His training as an engineer in Berlin and Manchester, from 1906 until his arrival at Cambridge in 1911 to study with Russell, was not just a pastime in terms of his intellectual development. "To be sure, he became interested in Logic and Mathematics through a personal interest in the philosophical foundations of natural science – in philosophy of science. The works of scientists he read during his teens - *Die Prinzipien der Mechanik* [*The Principles of Mechanics*] of Heirinch

Hertz, and *Populäre Schriften* [Popular Writings], by Ludwig Boltzmann - do not suggest an interest in engineering mechanics, not even in theoretical physics, but in the philosophy of science" (MONK, 1995, p. 38). But as we do not know, in fact, the importance of Boltzmann for the formation of young mind and the philosophy Wittgenstein - which still must be explored - we will restrict our reflections to Hertz's philosophy of science and its real influence on the *Tractatus* of Wittgenstein. Our reflection will proceed from three fronts. First, we will try to understand the ontology of the *Tractatus* (TLP, 1 - 2063) from the viewpoint of the foundations of the mechanics of Hertz; secondly, we will investigate the similarity of the *Tractatus'* theory of figuration (TLP, 2.1 - 3.5) with the mode of representation proposed in *The Principles of Mechanics*; and thirdly, we will interpret the science of the *Tractatus* (TLP, 6.3 - 6372) from a Hertzian perspective, as something that contains *a priori* elements - the framework of our description of the world.

With regards to the idea that the ontology of Wittgenstein's *Tractatus* is dependent on the mechanical system of Hertz, this is a hypothesis that may be verified by means of associating elements of the former (simple object, logical space, concatenation...) with the elements of the hertzian mechanics (material particles coordinates, systems of material points, structure). According to this hypothesis, what Wittgenstein does is to reapply the concepts that were worked out in *The Principles of Mechanics*; its confirmation will be guided mainly by an understanding of the concepts of simple objects in Wittgenstein and material particles in Hertz. At first sight, there is no reason to doubt that this would be a plausible analysis; all that is required is an understanding of the function of such objects in the Tractarian system and material particles in Hertz: Both systems appear to deal with coordinated logical entities rather than physical entities: they can be understood in the manner of Kantian forms of space and time – therefore as *a priori* conditions of experience. Rather than the material particles with which physics is concerned, they are logical elements.

With respect to the theory of figuration presented in the *Tractatus*, and bearing in mind that Wittgenstein was an attentive reader of Hertz's work (it is quoted often), the theory of representation of hertzian mechanics is a likely source of inspiration. Hertz uses the term *Darstellung* when he qualifies a representation as scientific - for example, graph representations as currently used in physics. But he mainly uses the word *Bild*, which in German literally means "picture" or "image", such as representations, models, cognitive schemata – "images produced by our mind and necessarily affected by the characteristics of its mode of representation (portrayal)" (HERTZ, 1956, p. 2). In the aphorisms of the *Tractatus* that deal with the theory of figuration, the word "Bild" is used in the same way. Representation and figuration are therefore terms which point to the same object – namely, "that we figure facts" (TLP, 2.1). And here, again, the similarity is manifest. Wittgenstein begins his theory of figuration with the following assertion: "we figure the facts" (TLP, 2.1); Hertz, on the first page of the introduction to his *The Principles of Mechanics* writes, "we produce the forms and symbols of external objects for ourselves", and "the form we attribute to them is such that the necessary consequences of the images in thought are always the images of the necessary consequences in nature of things depicted" (HERTZ, 1956, p. 1). Apparently, according to what Hertz wrote, there must be some agreement between nature

and our thinking. Wittgenstein said something very similar: there must be something in common between fact and figure (TLP, 2.16, 2.161), there must be agreement because the names we use should behave like objects behave in nature. And what will representations share with facts? Among other things, Wittgenstein says that a figure should have the same numerical multiplicity as its fact (TLP, 4:04 b). Likewise Hertz states that a system which is the model of another must satisfy the condition "that the number of coordinates of the first system be equal to the number of the second" (HERTZ, 1956, p. 175). And that "if a system is the model of a second, then, conversely, the second is a model of the first; and if two systems are models of a third system, then each of these systems is also a model of the others" (HERTZ, 1956, p. 175). As the thoughts in our mind are representations, they are covered by this internal relation: "the relationship between a dynamic model and the system of which it is a model is precisely the same relationship as that which can be established between the images of things produced by our mind and things themselves" (HERTZ, 1956, p. 177). In this system, the simplest things we deal with in representations or models are, according to Hertz, "material particles" and "material points". In the case of Wittgenstein, they are "objects". The objects are eternal (TLP, 2.027); they cannot be destroyed. Hertz's material points are also "invariable and indestructible" (HERTZ, 1956, p. 46). A system is an aggregate of material points; the world is, at least in part, an aggregate of material points. The models - or our representations of the world - are constructed in a similar way, from the symbols that represent these material points.

Like Hertz, who sought for the science of mechanics foundations which do not posit anything about things in themselves¹ and do not appeal to pseudo concepts such as "strength" and "energy", Wittgenstein sought the conditions of meaningful propositions (of saying something significant about the world) by disqualifying from (scientific) discourses any term without meaning or which points to pseudo problems. The sole valid elements of Hertz's physics - the systems of material points - reappear in Wittgenstein as absolutely simple, indestructible and eternal objects. We can postulate the behavior of certain systems, or the laws which govern them, and check whether they occur in nature; but the nature of the object, or the simple, can only be logically defined.

Hertz's objective of establishing the limits of physics from within physics itself may have inspired the *Tractatus*; it may have encouraged Wittgenstein regard the relation between thought and the world as logical and not empirical. With respect to empirical propositions, these encounter, as the condition of internal and formal possibilities, an ontological discourse about reality, since "the empirical reality is limited by the totality of objects" (TLP, 5.5561). The role of logic in this context is to present the parallelism of the *a priori* orders of the world and thought: in the case of thought, the order of meaningful propositions (the propositions of science); as regards the world, the order states of affairs. Both systems, in this

¹ "The subject-matter of the first book is completely independent of experience. All the assertions made are *a priori* judgments in Kant's sense. They are based upon the laws of the internal intuition of, and upon the logical forms followed by, the person who makes the assertions; with his external experience they have no other connection than these intuitions and forms may have." (HERTZ, 1956, p. 45).

case, seem not to assume anything about the external connections of his theories, but rather, they serve to ensure formal consistency, and become the ultimate expression of general and formal independence.

Finally, the philosophy of science perspective of the *Tractatus* can also be understood from a hertzian perspective. It is entirely plausible to interpret the aphorisms of the *Tractatus* dealing with science (TLP, 6.3 - 6372) from the perspective of the mechanics of Hertz – descriptions of the world contain *a priori* elements. This is clearly the case with respect to Hertz's "material particle": a combination of points in a kind of coordinate system. In *The Principles of Mechanics* he is not dealing with the material particles of particle physics, but with logical simplicity. He describes a *Massenteilchen* (material particle) as a characteristic property of space and time, and not as a material object in space and time. Material particles are properties of space and do not have spatial extension (they do not, for example, have the property of being heavy); their function is simply to mark a single location in space-time. As an elaboration of the understanding of material the concept of mass² can be understood within the Kantian forms of space and time, and, therefore, as an *a priori* experience. Interpreted as an *a priori* definition of mass, we can say that one can choose a certain area of points in space, defined by a set of coordinates, and use that as a unit of measure so as to define the mass of some other set of points in space. And what was the approximation of the above ways of conceiving the workings of science? Hertz's model seems very much like the Tractarian "method" for defining a configuration, describing it completely through a network of meshes of a given width (TLP, 6342). "The network, however, is purely geometrical; all its properties can be given *a priori*" (TLP, 6.35). Wittgenstein's image of irregular black spots on a white surface as the Hertzian system of coordinates, provides a simple projection of the distribution of material points in space, i.e., it indicates that there are points in space in combination with forms of patches. And the network itself is a coordinated system in which the distribution of patches is defined. Such a network could be more or less thin and thus it could more or less describe facts accurately. This metaphor clarifies the qualities and widths of networks of all types that represent different modes (or different systems) of describing the world. Once again Hertzian mechanics Wittgenstein's model:

Mechanics determines one form of description of the world by saying that all propositions used in the description of the world must be obtained in a given way from a given set of propositions—the axioms of mechanics. It thus supplies the bricks for building the edifice of science, and it says, 'Any building that you want to erect, whatever it may be, must somehow be constructed with these bricks, and with these alone.' (TLP, 6.341).

Therefore, both Wittgenstein's view science and his conception of the world, and the definition that we figure facts are fully in line with the philosophy of science of Hertz.

The relevance of a Hertzian reading of the *Tractatus* rests, therefore, first, on one of the reasons already given above: if the influence of Hertz's thought on

² "The number of material particles in any space, compared with the number of material particles in some chosen space at a fixed time, is called the mass contained in the first space." (HERTZ, 1956, p. 46).

Wittgenstein is recognized, it is inversely proportional to the reasons offered to justify this importance. Secondly, the gap is visible when the subject is approached from the point of view of the academic literature, because what we have found regarding this influence are superficial analyses without concern for depth in textual analysis, nor with the contextual historiography. Thirdly, and this is also one of our concerns, we intend to present a new alternative interpretation of the *Tractatus* in the context of Brazilian scholarship, which does not even recognize the possibility of a Hertzian interpretation of that work. Our interpreters either interpret the *Tractatus* from the mathematical or logical point of view, or from the bias of the mystical experience of initiation into silence; it does not consider scientific/philosophical influences and therefore it is far removed from Wittgenstein's own statement that his work "projected itself from the foundations of logic to the nature of the world." Fourthly, little has been done to locate the true place of Wittgenstein in the edifice of contemporary science. If we were to begin by understanding his real influence on the Vienna Circle, as well the approximation of his ideal of significant proposition to the conception of a scientific language free from any trace of metaphysics – typical of the Circle – we might succeed in this endeavor. However, to achieve this the first step would be to understand the foundation of his own conception of science and scientific language; for that, the thought of Hertz would once again come into play. Finally, we see for the first time in the history of philosophy a light at the end of the tunnel, a chance to understand what the notorious object of Wittgenstein is, and how to conceive it within his ontology, and this can only be achieved by understanding the mechanistic atomism of the system of Hertz.

All these questions point to the relevance of the Hertzian reading of the *Tractatus*, from which new light is shed on the central themes of the *Tractatus*.

References

BOLTZMANN, L. *Escritos populares*. Trad. Antônio A. P. Videira. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2004.

HERTZ, H. *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*. Pref. W. Von Helmholtz. Trad. D. E. Jones e J. T. Walley. Intr. R. S. Cohen. New York: Dover Publications, 1956.

McGUINNES, B. F. *Wittgenstein: A Life – Young Ludwig 1889-1921*. Berkeley: University of California Press, 1988.

MONK, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Tradução Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

WITTGENSTEIN, L. [1914-1916]. *Notebooks* [NB]. Ed. G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

WITTGENSTEIN, L. [1922]. *Tractatus Logico-Philosophicus* [TLP]. B. Russell, F. R. S. – Introdução. Trad., apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1995.

Sobre o autor

Eduardo Simões Silva

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros (2001), mestrado (2008) e doutorado (2012) em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Tem experiência na área de Filosofia atuando com temas ligados à Lógica, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Ciência, Ética, H. Hertz e L. Wittgenstein. Atuou em atividades administrativas e de representação como coordenador de pós-graduação e coordenador de pesquisa. É autor dos livros "Wittgenstein e o Problema da Verdade" (2008), "Lógica Formal e Ética" (2009), "Hertz, Wittgenstein e a Representação do Mundo" (2012), além de um livro na área de Metodologia Científica intitulado "Manual para Normalização de Projetos de Pesquisa, Monografia e Trabalhos Científicos" (2014). Atualmente é professor adjunto (DE) do curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins, bem como, Avaliador do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (INEP - MEC). É membro da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica.

Recebido em 09/12/2018

Aprovado em 12/07/2019

Como referenciar esse artigo

SILVA, Eduardo Simões. A brief introduction to a Hertzian reading of Wittgenstein's *Tractatus*. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 32-38, jul.-dez. 2019.



Henrique de Morais Ribeiro*

Nagel's reduction theory revisited

Teoria da redução de Nagel revisitada

ABSTRACT

The aim of this paper is to develop further a model of reduction derived from Nagel's model and from the deductive-nomological model of explanation. We propose this development by examining its consistency with the history of physics, in particular, with Nagel's further account of the history of physics. In the first part, we introduce the issue of intertheoretical reduction. In the second, we examine the partial consistency of the derived D-N model of reduction with Nagel's further considerations on reduction. As a conclusion, we argue that, in agreement with Nagel's theory, the full consistency with history of science is a criterion needed for any purported theory of reduction and that the autonomy of the reducing science is to be preserved.

Keywords: Intertheoretical reduction. Nagel. Scientific explanation.

RESUMO

O objetivo deste artigo é desenvolver um modelo de redução derivado do modelo de Nagel e do modelo dedutivo-nomológico de explicação. Propomos este desenvolvimento examinando sua consistência com a história da física, em particular, com a abordagem posterior de Nagel sobre a história da física. Na primeira parte, introduzimos a questão da redução interteórica. Na segunda, examinamos a consistência parcial do modelo dedutivo-nomológico de redução com relação às considerações posteriores de Nagel sobre a redução. Em conclusão, argumentamos que, em concordância com a teoria de Nagel, uma consistência total com a história da ciência e um critério necessário para qualquer teoria da redução e que a autonomia da ciência reduzida deve ser preservada.

Palavras-chave: Redução. Nagel. Explicação científica.

* Doutor em Filosofia (UNESP). <https://orcid.org/0000-0003-4658-7137>

The issue of intertheoretical reduction in the philosophy of science

The issue of intertheoretical reduction¹ is widely debated in the philosophy of science. Such a debate concerns with the possibility of establishing a theory (which is taken to be the simplest one) from physics as the theory which reduces all others, be they the other natural sciences or even the human ones.

In this section, we discuss the deductive-nomological model of reduction (D-N model, henceforth), which is a slightly different version of the nomological principle of naturalism. According to this principle, it is expected that the laws of both human and natural sciences considered to be the high-level sciences can be reduced to the laws of physics. Physics, in such a case, is assumed to be the foundational science *par excellence*. Such a way of reducing sciences is D-N because philosophers of science define the explanations as a logical inference; we reduce any science to physics if, and only if, we can deduce its laws from the laws of physics.

The notion of explanation founding such reductionism was proposed by Hempel (1971). We are speaking of the D-N model of explanation in natural sciences. The source of inspiration for the theory that we examine here is the practice of reduction in physics, namely, the reduction of classical thermodynamics to kinetic theory of heat. We will discuss further the consequences of the conception of reduction mentioned afore in the next section.

Furthermore, the criticism of the D-N reduction² is introduced and, afterwards, we will give relevance to the mathematical deduction of thermodynamical theory of heat. To begin with, let me quote Putnam (1995, p. 428), who has referred to the theory of D-N reduction as follows:

A doctrine to which most philosophers of sciences subscribe (and to which I subscribed for many years) is the doctrine that the laws of such "high-level" sciences as psychology and sociology are reducible to the laws of lower-level sciences – biology, chemistry – ultimately to the laws of elementary particle physics. Acceptance of this doctrine is generally identified with belief in "The Unity of Sciences" (with capitals), and rejection of it with belief in vitalism, or psychism, or, anyway, something *bad*.

According to the passage quoted above, it is worth noting that the definition of the naturalistic thesis of unity of sciences, which was called conventionally the "methodological naturalism" is presupposed clearly here. The characteristics of naturalism were described correctly by Feigl (1962), and correspond, in the Feigl's view, exactly to the notion of the Unity of Sciences referred to by Putnam. Therefore, we infer that the critique made by Putnam against the reductionism is a critique to the methodological naturalism as well. Putnam (1995, p. 433) summarizes his *desideratum* by referring to the reductionism as follows:

¹ The term "intertheoretical reduction" is commonly used by authors in the field of philosophy of science. This term is taken to mean the reduction relation as expressed in the issue of reduction of sciences as a way of integrating areas on the basis of a foundational theory or "primary" theory, which is commonly assumed to be physics, but might be assumed as other science such as biology or psychology.

² We will take the term "D-N reduction" to stand for "deductive-nomological reduction".

In previous papers, I have argued for the hypothesis that (1) a whole human being is a Turing machine and (2) that psychological states of a human being are Turing machine states or disjunctions of Turing machine states. In this section I want to argue that this point of view was essentially wrong and that I was much in the grip of the reductionist outlook just described.

The critique of the D-N reduction model assumes the theory proposed by Nagel (1991). In accordance with his theory, which was completely inspired by the reduction of classical thermodynamics to kinetic theory of heat, the intertheoretical reducibility must satisfy certain formal conditions. To clarify them, let us consider Nagel's reduction theory as proposed by himself and also in accordance with some authors in the literature.

About Nagel's reduction concept, Kim (1998, p. 90) wrote:

Toward the end of my first lecture, I criticized Nagel's derivational model of theory reduction, especially its use in the debate over mind-body reductionism, and urged another way of looking at reduction, namely, the functional model. As I noted, Nagel's model, although its limitations have been widely noted and many variants of it have been on the scene, has dominated philosophical discussions of reduction and reductionism during the past three decades. At the heart of Nagel's model are "bridge laws", which provide the essential reductive links between the vocabulary of the theory targeted for reduction and that of the base theory, and thereby enable the derivation of the target theory from its reducer. In the philosophical applications of the model, it has been customary to assume these bridge laws to take the biconditional form, providing for each primitive predicate of the theory to be reduced with a nomologically coextensive predicate in the base theory. When the idiom in which reductionism was debated took a metaphysical turn and talk of properties became respectable again, the bridge-law requirement came to be understood as saying that each property in the domain to be reduced must be provided with a coextensive property (coextensive at least with nomic necessity) in the base domain.

Without being defenders of the Nagelian model of reduction, Bickle (2002, p. 2) introduces the topic as follows

In the spirit of logical empiricism, Nagel held that the reduction of one theory to another consists of logical derivation of the laws or principles of the former (the reduced theory T_r) from the laws or principles of the latter (the reducing or basics theory T_b). Interesting cases, where T_b 's descriptive vocabulary lacks terms from that of T_r ("heterogeneous" cases, as Nagel called them in 1961), various "correspondence rules" or "bridge principles" must be introduced [...].

And Brooks (1994, p. 1) also introduces the topic in this way:

Nagel slew the reductionist's dragons using the account of explanation which was orthodox amongst those working in the footsteps of the Vienna Circle. The paradigm of explanation was hypothetico-deductive. Deductive explanation was the norm in classical mechanics in the explanation of individual phenomena. In reduction, the explanation of one science by another, the laws of the primary science through being deducible from them with the assistance of bridge laws.

All the quotations just cited refer to the logical-empiricist character of the reduction theory as it was put forward by Nagel. In what follows, I present my own take on the issue of reduction by making a more realistic account of it by means of its relation to the practice of intertheoretic reduction in theoretical physics.

The D-N theory of reduction

Now we are going to introduce one proposal of this paper: *the notion of D-N reduction model* as applied to the case of cognitive psychology. In accordance with the definition proposed by Nagel (1961, p. 352):

[...] We must now state the formal requirements that must be satisfied for the reduction of one science to another. As has already been indicated in this chapter, a reduction is effected when the experimental laws of the secondary science (and if it has an adequate theory, its theory as well) are shown to be the logical consequences of the theoretical assumptions (inclusive of the coordinating definitions) of the primary science.

In accordance with the passage above, the conditions of deducibility, together with some pre-conditions which I will not refer here, must be satisfied. Nagel (1991) had selected the statements that designate the empirical laws and the theoretical postulates of T in S. In agreement with the Kemeny-Oppenheim theory, one can express the reduction of S to S' in the form of a deductive argument:

$$\frac{\Gamma_s}{\lambda'_s}$$

If we have the empirical laws λ'_s of the secondary science, we can therefore explain the phenomena in such science on the basis of the primary science. In accordance with the D-N model of explanation proposed by Hempel (1971), we have the explanation of k facts which are observed in the present time, φ_k^t by subsuming it to the k empirical laws λ_k by means of the k facts which are observed in the past $\varphi_k^{t-\Delta t}$. Now if we relate the descriptive sentences of the corresponding facts, we have that a scientific explanation, in accordance with the explanation theory proposed by Hempel, can be described as a deductive argument of the logical form:

$$\frac{\lambda_k \quad \varphi_k^{t-\Delta t}}{\varphi_k^t}$$

Thus, a D-N reduction of a secondary science S to the primary or fundamental science S', in accordance with the Nagel-Hempel theory can be defined as:

$$\frac{\Gamma_s}{\lambda'_s \quad \varphi_k^{t-\Delta t}} \quad \varphi_k^t$$

Therefore, a D-N reduction of the Cognitive Psychology to a functionalist theory of the mind can be expressed by saying that, from the empirical hypothesis of functionalism, one can deduce the empirical laws of the Cognitive Psychology. In accordance with the arguments by Putnam (1989, 1997), the reduction of the classical thermodynamics to the kinetic theory of heat is analogous to the functionalist reduction, and this reduction has been proposed in order to serve as a basis for a reduction of the Cognitive Psychology. Hence, we can write:

$$\frac{\Gamma_{\text{funcionalism}}}{\lambda_{\text{kPsychology}} \frac{\varphi_k^{t-\Delta t}}{\varphi_k^t}}$$

Therefore, to 'explain' a fact φ_k in the Cognitive Psychology is to deduce from the set Γ defined for the functionalistic theory of mind. In accordance with this theory of reduction, we would obtain an explanation for the phenomena in the Cognitive Psychology. We note that Nagel (1991) did not consider the reduction of the case of Cognitive Psychology to a primary science, a reduction that would imply the dissolution of the explanatory autonomy of Cognitive Psychology (the secondary science in the D-N model of reduction) as regards physics (or as regards chemistry or even biology considered as primary sciences). According to Nagel (1960, p. 366):

However this may be, the reduction of one science to a second – e.g. thermodynamics to statistical mechanics, or chemistry to contemporary physical theory – does not wipe out or transform into something insubstantial or 'merely apparent' the distinctions and types of behaviour which the secondary discipline recognizes. Thus, if and when the detailed physical, chemical and physiological conditions for the occurrence of headaches are ascertained, headaches will not thereby be shown to be illusory. On the contrary, if in consequence of such discoveries a portion of psychology will be reduced to another science or to a combination of other sciences, all that will have happened is that an explanation will have been found for the occurrence of headaches. But the explanation that will thus become available will be of essentially the same sort as those obtained in other areas of positive science.

The notion of explanation proposed by Nagel(1960) defines the point indicated by Putnam(1995) that, in his turn, argues against the notion of D-N reduction. The condition for deducibility is the kernel of the proposed theory of reduction. In the next section, it is identified that the condition of deducibility brings about the development of the issue of intertheoretical reduction as it is reconstructed in the logic of science.

A development of the proposed D-N model of reduction in accordance with Nagelian theory

In what follow, we offer a framework that is composed of theories of thermodynamics/kinetic theory of gases and of any two sciences S' and S . This

framework sheds light to, in the simplest possible form, the D-N model as it was referred to by Nagel(1991).

PHILOSOPHY OF SCIENCE	PHYSICS
A) Pre-conditions of the Reduction of one Science to Another One:	A) Pre-condition of Reduction of Thermodynamics to Kinetic Theory:
A.1) Expressibility: So that S be reducible to S' it is needed that both be expressible under the form of a theory T which is free, in the extent that it possible, from ambiguities. T must be composed of a list of statements, some of which are theoretical, others of which are observational.	A.1) Expressibility: For the reduction, we have expressed the terms of the languages in the theory of Thermodynamics and of the Kinetic theory of heat wherein we can define the theoretical and observational statements.
The meaning of the enunciations is defined in accordance with the rules of use that are conventioned in S and S'.	We have the scientific nomenclature in which are defined the physical magnitudes in accordance with the system of measurement and with the mathematical formalism used for relating the thermodynamical and mechanical physical magnitudes
T in S and in S' must be defined by the means of the following set Γ of statements: the 'more general' the theoretical postulates and 'the more particular' of S; empirical laws; empirical hypotheses; coordinate definition or correspondence rules that associate the theoretical with the observational statements of T in S and in S'.	In both disciplines, we have the theoretical postulates that, in the case of classical thermodynamics, are the phenomenological principles and, in the case of the kinetic theory of heat, are hypotheses. From these theoretical postulates, we deduce all the particular statements of the discipline in question. The more general postulates are the Newtonian laws of movement. The more particular ones are the ones that prevail in the mechanics of impacts of perfectly elastic molecules.
A.2) Commensurability of S in Relation to S'	A.2) Commensurability of Classical Thermodynamics in relation to the Kinetic Theory of Heat
The sentences of theory T of S have to have the same empirical meaning of the sentences of the fundamental theory T' of S', so that a coordinate definition that associates a theoretical sentence <u>a</u> of S' with an observational sentence <u>b</u> of S (or vice-versa) can be constructed in this way:	By the means of simple definitions, we can associate the phenomenological notions with the theoretical notions; for example, we can associate the magnitude 'temperature' θ defined in the Classical Thermodynamics to the notion 'mean molecular kinetic energy' defined in the Kinetic Theory of Gases by the means of the equation:
$a =_{\text{def.}} b$	$(1/2)mv^2 = k\theta$
B) Conditions of the Reduction of a Science to Another One:	B) Conditions of the Reduction of Thermodynamics to the Kinetic Theory ³ :

³ The deduction presented in the table is a modified deduction proposed by Pollack(1968, p. 292-296) for the kinetic theory of heat.

<p>B.1) Condition of Deduction: The statements of the secondary science have to be logically deducible from the sentences of the primary science belonging to Γ_s. We can write symbolically the logical deduction as follows:</p> <p style="text-align: center;">Γ_s empirical law in S'</p>	<p>B.1) Deduction of the Boyle-Charles Law: We can deduce mathematically the empirical law of Boyle-Charles departing from the Kinetic Theory as follows: Consider a cubical cell with the mean volume x^3 and the frame of reference XYZ in which the molecules of mass M which collide in the 'walls' Z_1 and Z_2 with the mean velocity v following a Brownian movement. Supposing that the collision is perfectly elastic, the total mean value of the momentum of the collision of a molecule that moves in the mean free cell of gas is then:</p> $mv - (-mv) = 2mv$ <p>The mean time t of collision (back and forth) is:</p> $T = 2x/v$ <p>The mean force produced by the collision of each molecule is:</p> $2mv/(2x/v) = mv^2/x$ <p>Supposing that the collisions are equiprobable in their directions and that there exist in sum N molecules in the frame XYZ, with their respective mean free way in the cells, the number of molecules colliding with a face in the frame XYZ is $N/3$. Thus,</p> $Nmv^2/3x$ <p>represents the mean force exerted upon a face of the frame XYZ. Therefore the mean pressure exerted on the area x^2 of a face of the cubical cell is:</p> $P = F/A = Nmv^2/3x(x^2)$ <p>It has been said that the mean free volume V of the cell, in which the gas molecule moves freely at random, is x^3. We must note that Nm is the total mass of N molecules with mass m in a free cell of ideal gas. Therefore, the total mean pressure is calculated as:</p> $P = mv^2/3V \text{ or } PV = 1/3mv^2$ <p>We must now introduce the following definition or identity: the mean molecular kinetic energy is proportional to the temperature:</p> $K\theta = 1/2mv^2$ <p>By replacing and eliminating v^2 in the last two relations we deduce that:</p> $PV = (2/3)NK\theta$ <p>which is the Boyle-Charles law.</p> <p>Therefore, on the basis of: 1- The postulates of Newtonian mechanics, 2- The hypotheses about the molecular movement and, 3 - The definition that compares the mean kinetic energy with temperature, we deduce the Boyle-Charles law. We have, therefore, a mechanistic interpretation of the physical magnitude 'temperature'.</p>
--	---

c.2) Condition of Connectivity:

This condition accompanies the condition of deducibility. The first says that if there is a term *a* pertaining to the theory in the secondary science that is not present in the theory in the primary science. It is therefore required to introduce the theoretical assumptions containing the term *a* in the primary science, so that the deduction required by the deducibility be possible.

On the basis of framework described above, we gather that there is a parallel that links the practice of reduction in physics and in the philosophy of science. The discussion of the history of physics supports the mathematical deduction of the Boyle-Charles Law and such a deduction is the bridge between mechanics and thermodynamics. In the sequel, we shall conclude this paper by questioning whether physics would be able to constitute the simplest reference framework for the reduction of all other special and empirical sciences.

Concluding remarks

As concluding remarks, I would like to add furthermore two points which are commonplace in the theory of reductions in contemporary philosophy of science. They are: 1- The consistency with the history of science and 2 - The autonomy of the reducing theory. Let us consider each point in the sequel.

According to the current shared assumptions in the philosophy of science, any theory of science must be consistent with the history of science (as we know since the formulation of the Lakatosian theory of science). Nagel (1998, p. 918) himself, in another paper, considers that:

[...] truth in social matters is 'historically relative': there are no universally valid analyses of social phenomena, since very such analysis is made within some distinctive social perspective which determines the meaning as well as the validity of what is said to be observed, so that those who do not share the same perspective can neither reach common conclusions about human affairs, nor significantly criticize each others' findings.

The importance of the historical factors for the understanding of the theory or reduction is pointed out by Nagel (1961, p. 361-62):

[...] the question whether a given science is reducible to another cannot in the abstract be usefully raised without reference to some particular stage of development of the two disciplines. Questions about reducibility can be profitably discussed only if they are made definite by specifying the established content at a given date of the sciences under consideration.

Moreover, Nagel clarifies and develops that much of the discussions about reduction in contemporary philosophy of science must make reference to the historical factors involved. As we read:

The irreducibility of one science to another (for example, of biology to physics) is sometimes asserted absolutely, and without temporal qualifications. In any event, arguments for such claims often appear to forget that the sciences have a history and that the reducibility (or irreducibility)

of one science to another is contingent upon the specific theory employed by the latter discipline at some stated time. (1960, p. 363).

This confirms the recent methodology of debates in the contemporary philosophy of science. And certainly, one can apply Nagel's caveats to the discussion of intertheoretic reduction.

The second point to conclude concerns the issue of *methodological autonomy* of the reducing science. For Einstein, a remarkable example in the methodology of theoretical physics, classical thermodynamics is to be considered as an *autonomous* field of investigation of thermal phenomena. As Einstein had argued:

A theory is the more impressive the greater the simplicity of its premises is, the more different kinds of things it relates, and the more extended is its area of applicability. Therefore the deep impression which classical thermodynamics made upon me. It is the only physical theory of universal content concerning which I am convinced that, within the framework of the applicability of its basic concepts, it will never be overthrown. (1997, p. 33).

Nowadays, the theory of reduction is a base of more complex forms of theoretical constructions in science. It is well known that the classical statistical mechanics was an important reference framework for elaborating quantum mechanics and, afterwards, of quantum statistics. The analogue of reducing the quantum phenomenal with the gas phenomenal served as a basis for the formulation of the theory of light radiation and, in this context, we have had the creation of quantum statistics of Bose-Einstein and of Fermi-Dirac. In these cases, the intertheoretic reductions became more complex than those reductions that the previous theoretical accounts in the philosophy of science could describe.

References

- BROOK, D.H.M. 'How to Perform a Reduction'. *Philosophy and Phenomenological Research* V.LIV N.4, December, 1994, p. 803-814.
- EINSTEIN, A. 'Autobiographisches'. In: SCHILPP, P. A. *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*. Open Court, La Salle, Illinois, 1997, p.1-96.
- FEIGL, H. 'Unity of science and unitary science'. In: FEIGL, H. *et. al. Minnesota Studies in Philosophy of Science*, Minneapolis: Minnesota University Press. 1962.
- HEMPEL, C.G. *Filosofia da ciência natural*. São Paulo: Ed. Edusp., 1971.
- KIM, J. 'Reduction and Reductionism: A New Look'. In: KIM, J. *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. The MIT press, Cambridge, Massachusetts. 1998.
- NAGEL, T. *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. Routledge & Kegan Paul, New York. 1961.
- _____. 'La reducción de teorías' In: *La Estructura de la Ciencia: Problemas de la Logica de la Investigación Científica*. Barcelona: Ed. Paidós Básica. 1991.
- _____. 'Issues in the Logic of Reductive Explanations'. In: CURD, M. & COVER, J. A. *Philosophy of Science: Central Issues*. Norton & Company, New York, p. 452-520. 1998.

POLLACK, H. Applied Physics. New Delhi, 1968.

PUTNAM, H. 'Brains and Behaviour'. In: MORICK, H. (ed). *Challenges to Empiricism*. London, Methuen & Co., 1980.

_____. *Representation and Reality*. Cambridge: MIT Press, 1989.

_____. *Words and Life*. Ed. James Conant. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1995.

_____. 'Functionalism: Science or Science Fiction?' In: MARTEL, D.M. Erneling, C.E. *The Future of Cognitive Revolution*. Oxford, Oxford University Press, p. 32-44, 1997.

Sobre o autor

Henrique de Morais Ribeiro

Licenciado e graduado em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho em 1996 e também mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho, em 2000. É doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo com estágio doutoral nas Universidades de Sheffield e de Londres, King's College. Tem experiência em ensino e pesquisa acadêmicas em áreas da Epistemologia, Filosofia da Ciências Naturais, Lógica e Metafísica. Email: hdemoraisribeiro@gmail.com

Recebido em 11/04/2019

Aprovado em 12/07/2019

Como referenciar esse artigo

RIBEIRO, Henrique de Morais. Nagel's reduction theory revisited. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 39-48, jul.-dez. 2019.



Ana Rafaella Pereira Melo*

Teoria dos movimentos lentos no fragmento da doutrina secreta no *Teeteto* de Platão

Slow motion theory in fragment of secret doctrine in Plato's *Theaetetus*

RESUMO

Neste artigo trabalharemos a noção de movimentos lentos no fragmento da doutrina secreta, que constituem a potência de vir a ser, o fundamento para a geração de qualidades na realidade percebida pelas sensações. Os movimentos lentos são citados no *Teeteto* na passagem 156a, no fragmento que chamamos aqui de doutrina secreta dos pensadores de nomeada que se encontra no início da segunda resposta a Teeteto, no diálogo platônico com o mesmo nome. A importância de trazeremos esse estudo sobre essa categoria de movimento é a de observar que Platão, mesmo que de forma breve como aparece no fragmento, observou a existência de dois movimentos na geração das sensações, um lento e um rápido, sendo o primeiro o que entendemos por a potência de ser, sem a qual nada poderia tornar-se o que de fato será. Platão mostrou nessa passagem que a formação de uma sensação é algo bem mais complexo do que imaginavam os mobilistas, com entendimentos que abrangem uma momentaneidade e uma profunda fugacidade nessa formação, sendo ela fora da coisa ou do percipiente, pois ocorre entre ambos, entre o percipiente e a coisa percebida, diferente do que, por exemplo, Protágoras imaginaria. Mostraremos nessa pesquisa que a partir do que Platão descreve como sendo a formação do par sensação/qualidade vemos a possibilidade de uma teoria vasta e complexa acerca do que se deve entender sobre a mudança no campo das coisas físicas e suas devidas sensações, nos concentrando no movimento primeiro, caracterizado como sendo a condição de possibilidade para algo vir a ser, uma potência.

Palavras-chave: Movimento. Movimentos lentos. Sensação. Doutrina secreta. Teeteto. Potência.

* Doutora em Filosofia (UFPB). <https://orcid.org/0000-0002-9910-7865>

ABSTRACT

In this article we will work on the notion of slow movements in the fragment of the secret doctrine, which constitute the power to become, the foundation for the generation of qualities in the reality perceived by sensations. Slow movements are quoted in the *Theaetetus* on the passage 156a, in the fragment which we call here the secret doctrine of the thinkers of nominee found at the beginning of the second answer to Theaetetus in the Platonic dialogue of the same name. The importance of bringing this study to this category of movement is to observe that Plato, though briefly as it appears in the fragment, observed the existence of two movements in the generation of sensations, a slow and a rapid, the first being what we mean by the power of being, without which nothing could become what it will actually be. Plato showed in this passage that the formation of a sensation is something much more complex than imagined the mobilists, with understandings that embrace a momentaneity and a deep fugacity in this formation, being outside the thing or the percipient, since it occurs between both, between the percipient, and the perceived thing, different from, for example, Protagoras would imagine. We will show in this research that from what Plato describes as the formation of the sense / quality pair we see the possibility of a vast and complex theory about what one should understand about the changing in the field of physical things and their due sensations, concentrating on the movement first, characterized as being the condition of possibility for something to become, a power.

Keywords: Movements. Slow movements. Sensations. Secret doctrine. Theaetetus and power.

Os movimentos da doutrina secreta

O que chamamos de doutrina secreta no *Teeteto* é um fragmento a partir da qual ele desenvolve as noções necessárias e suficientes para o entendimento das coisas sensíveis. Neste fragmento, Sócrates descreve como essas duas noções de movimentos compõem a realidade material e daí as coisas passam a ter alguma qualidade.

Antes de entrar na doutrina secreta (156a), Sócrates postula o entendimento da resposta de Teeteto enquanto sendo necessário que o que aparece para cada um, já que percepção é individual, é o que é para cada um, ou seja, uma realidade com seres, com coisas que são, é formada para cada um que se apercebe da aparência. Para a aparência ainda não foi estabelecido que ela é fundamentada no movimento. A tese de Protágoras, grosso modo e para aqueles que não são seus discípulos, subentende essa possibilidade de formação de uma existência provida de seres, que constrói a percepção individual de cada homem, fundamentado na possibilidade de haver nas coisas sensíveis propriedades opostas (EMPIRICUS *et al.* apud CORNFORD, FRANCIS M. 1957) que são sentidas pelo homem de acordo com sua condição afetiva. Mas quando se começa a contemplar a multiplicidade de indivíduos e a multiplicidade que a partir deles se forma como um todo que dá sentido a uma aparição no plano da senso-percepção, se percebe que

existem vários significados para uma e mesma coisa. Partindo da observação de que essa multiplicidade existe, pois um vento aparece no mesmo momento para um frio e para outro homem, quente, conclui-se que nada é unidade, coisa, qualidade, algo (PLATÃO, *Teeteto*, 154a e 157a-b).

E para fundamentar essa conclusão, Sócrates afirma a concepção da realidade sensorial através de poetas e pensadores que tem o fluxo e o movimento na base da existência das coisas. É porque as coisas são formadas através do movimento que essa multiplicidade de aparições é possível. Não há algo nelas, algo de fixo. Se houvesse, todas as percepções seriam iguais ou alguma seria verdadeira e outra não. Mas não poderia ser o homem a causa de tantas acepções diferenciadas, por possuírem eles uma mudança ou uma estrutura cognitiva que permitisse a cada um compreender o que é de diversas maneiras? O homem é uma individualidade mutante, pois é um agregado e sujeito ao movimento, e no *Teeteto*, é um homem individual (pelo menos no decorrer da segunda resposta). Restringindo a pesquisa apenas a elementos de mesma natureza, sem recorrer a uma dimensão possível da cognição ou entendimento do homem para além disso, é necessário conceber tudo enquanto sendo gerado através de uma mesma natureza. Se qualquer coisa física está em movimento, então todas as coisas físicas também estão em movimento; se o homem muda e por isso se apercebe diferentemente todo o momento que percebe, então as coisas sobre as quais tem a percepção, por serem de natureza do fluxo, também estão sujeitos ao movimento enquanto formadores de sua aparição (PLATÃO, *Teeteto*, 154a e 157a-b). O movimento é, portanto, elemento fundante da realidade percebida pelas sensações.

A doutrina secreta apresentada no *Teeteto* (156 a-e) intenta mostrar como ocorre a formação da sensação e da qualidade numa coisa analisando a *aisthesis* e seu correspondente mundo material. Essa doutrina leva em consideração a teoria do fluxo e a tese do homem medida de Protágoras, além da resposta de Teeteto de que conhecimento é percepção. Eis a passagem em que ela aparece:

O princípio ao qual todas as coisas de que ainda agora falávamos estão ligadas, que é deste não há outro, havendo dois tipos de movimento, cada um deles infinito: um tem o poder de agir, o outro de padecer. A partir do encontro e da fricção destes, uns contra os outros, nascem descendentes em número infinito, mas aos pares: o percebido e a percepção, que sempre coincide e nasce com o que é percebido. [...] enquanto são lentas, mantêm seu movimento em si mesmas e em relação ao que está à volta e assim engendram, e o engendrado assim é mais rápido [...] então, no meio, de um lado a vista desloca-se dos olhos; do outro, a brancura, a partir do que se junta para produzir a cor; assim, por um lado, o olho fica cheio de visão e torna-se, não uma visão, mas um olho que vê; por outro lado, a cor que lhe corresponde enche-se de brancura e torna-se não brancura, mas branco, quer seja madeira, quer pedra, quer qualquer objeto tingido dessa cor. E é assim em relação a tudo o mais; a dureza, o calor e tudo o mais, devem ser encarados da mesma maneira, não havendo nada que exista em si, pois como dizíamos antes, também é pelo encontro de umas com as outras que todas as coisas de todas as espécies se formam, a partir do movimento. (PLATÃO, *Teeteto*, 156a,-e – 157a).

Notemos que nesse fragmento, Platão trata de duas noções singulares no pensamento dos mobilistas, mas que nunca foram de fato explicados, pelo menos

nos fragmentos desses pensadores que chegaram até nós. São as noções de movimento, sendo um rápido e outro lento. Essas noções são cruciais para o entendimento dessa passagem que se torna o cerne do argumento desenvolvido sobre a segunda resposta dada por *Teeteto*.

Platão se refere ao movimento de maneiras diferentes no decorrer do diálogo: um movimento que age, outro que padece (156a); um movimento lento e um rápido (156c); um movimento de alteração (*alloiôsis*) e outro de deslocação (*phora*) (181d). Todo o movimento implica, ou melhor, a totalidade dele, em 182a, em mover-se sempre das duas maneiras: deslocação e alteração. Falando brevemente dos movimentos rápidos, eles caracterizam o momento em que um percipiente entre no raio de uma coisa, gerando assim, no meio entre eles, a qualidade pertinente àquele momento e àquelas circunstâncias, sendo breve e momentânea, desaparecendo logo em seguida e não pertencendo nem ao sujeito nem à coisa. Vamos nos ater, neste artigo, apenas a categoria de movimentos lentos, que são os pressupostos metafísicos sem a qual nada mais se tornaria algo, e que ocorrem antes dos movimentos engendrarem. Os movimentos lentos são anteriores, por assim dizer, aos movimentos que engendra, a saber, movimentos rápidos, constituindo potências de ser.

Os movimentos lentos

Os movimentos lentos são compreendidos pelos intérpretes¹ como sendo um fluxo antecedente ao próprio processo de formação da qualidade. Em 156c-d “[...] enquanto são lentas, mantêm seu movimento em si mesmas e em relação ao que está à volta e assim engendram, e o engendrado assim é mais rápido.” (PLATÃO, *Teeteto*, 156c-d).

Os movimentos lentos são uma espécie de potência, capacidade, uma base metafísica a partir da qual as coisas que existem para alguém são formadas. A posição que tomamos nessa pesquisa é a de que Platão em 156a, ao mencionar o movimento tendo tanto o poder de agir como o de padecer é mencionado novamente em 156c, identificando-os com os movimentos lentos que são anteriores à formação do par senso-perceptível. Partindo dessa identificação, desdobraremos a análise para verificar como isso pode ser mais bem apreendido, tendo em vistas o parecer dos intérpretes que afirmam ser essa condição de potência, um fundamento metafísico, ontológico dada à tese do homem medida.

Comentadores como George Nakhnikian, Cornford e Christopher Buckels entendem os movimentos lentos com detalhes estendidos para além do diálogo platônico, a fim de tornar essa compreensão mais elaborada.

Quando as coisas se movem com lentidão, o mantém (o movimento) em si mesmo a partir da qual nenhuma qualidade reside nessas coisas. Daí, os intérpretes concluem que nessa condição não existe nenhum percipiente nem um paciente da relação. Apenas o movimento engendrado em outras coisas é o que possibilita a aparição de uma qualidade na coisa e de uma percepção num perci-

¹ George Nakhnikian, Cornford e Christopher Buckels.

piente². Mas esse é o segundo tipo de movimento, o que é rápido e que gera pares ao infinito. O primeiro tipo de movimento a que nos referimos, o movimento lento, é o que constitui a base da formação de todas as coisas, de acordo com a teoria de que tudo está em movimento, caso contrário, não existem. Entende-se que é uma potência³ de agir umas sobre as outras a partir da qual toda coisa é formada.

Nós temos a tendência natural de conceber tais coisas determinadas num lugar e no tempo, com suas existências definidas e independentes, pois compreendemos que, mesmo que não estejamos em sua circunferência de percepção, essas coisas estão lá, ocupando um lugar no mundo físico. Mas no século em questão, esses conceitos ainda não existem. A doutrina secreta trata da aparição de coisas sensíveis, estando em movimento e não podendo ser designadas como proprietárias do branco ou preto, quente ou frio e outras qualidades, pois nem é uma nem outra, mas podem ser as duas para cada sensação; sua predicação garante seu sentido no plano da obtenção de qualidade, de *status* no momento da percepção. Parece que, de acordo com essa doutrina, só o homem, dotado de *logos* é que pode tornar essas coisas verdadeiras, dado que ser verdadeiro é adquirir uma definição, tal qualidade de ser, e esse discurso sobre as coisas está relacionado de forma incoerente com a percepção, pois discurso se torna impossível no final das contas. Entendamos, pois, os movimentos lentos como a possibilidade dessas coisas adquirirem qualidade, adquirirem uma verdade, um “vir a ser” algo.

Os movimentos lentos são tidos como centros de atividades, cujo poder escondido é a potência de agir ou fazer com que as coisas se tornem reais e ajam umas sobre as outras. São os componentes metafísicos primários das coisas sensíveis ainda não percebidas.

Levamos em consideração a equivalência entre a passagem 156a e 156c-d, identificando os movimentos lentos com as duas potências, o poder de agir e de padecer que, encontrando-se e friccionando-se geram descendentes aos pares, o percebido e a percepção. Por que fazemos essa identificação?

O termo usado em 156a para designar esse poder de agir e padecer é *dynamin*.

Dynamis (*dynamin*) é o substantivo relativo ao verbo *dynastai*, ou seja, estar apto, e isso envolve a habilidade de agir sobre algo e de sofrer. Inclui ambas as características, a de agir, ter poder de causar algo e a de sofrer, capacidade passiva, receptiva, suscetível a sofrer algo (*República*, 476 – 480e; 506a – 510e). Essa é a noção comum primária do significado da palavra. Essa noção passa ainda por alterações de sentido proveniente da medicina grega, que termina por influenciar as primeiras ideias cosmológicas. Para Platão, também é considerada essa característica de agir e sofrer enquanto uma atividade pertinente à natureza de algo, e ainda, pode ser considerada como atividade ou princípio que revela a essência de algo. Para além desse entendimento, Platão também nos deixa sobre *dynamis* o entendimento de que é por meio dela que podemos nomear algo, fazendo dela

² Não me refiro aqui à noção de sujeito (percipiente) e objeto (coisa) mediada por um dado sensível que existe na epistemologia moderna. O pensamento de Platão nesta obra deixa clara a inexistência de ambos, na medida em que consistem numa série de fluxos não localizáveis, propriamente inexistentes, porque destituídos do mínimo de estabilidade, sendo o percipiente constituído por um mero agregado de fluxos convergentes.

³ Ver definição de *dynamin* mais adiante.

também condição para o conhecimento. (PLATÃO, *Sofista* 247d – 249d) Para melhor entendimento, vejamos a passagem de Cornford sobre essa descrição:

Ela (a *dynamis*) pode ser manifesta sob um de dois aspectos: como uma atividade ou princípio de ação, de movimento, ou enquanto estado ou princípio de passividade, de resistência. Para cada aspecto, ou algumas vezes para ambos, ela revela o íntimo e a natureza escondida das coisas; e ainda, ela distingue suas essências. A *dynamis* torna possível dar a cada coisa um nome em conformidade com sua constituição peculiar, e coloca as coisas em grupos separados. Em uma palavra, ela é de uma vez só um princípio do conhecimento e um princípio da diversidade. (CORNFORD, 1957, p. 237).

Aplicado ao campo da senso-percepção, com o poder de agir e de padecer, a *dynamis* confere às coisas a possibilidade de serem nomeadas e conhecidas a partir de sua aparição para um sentido do corpo. Tendo sido estabelecido que o princípio de todas as coisas é o movimento, a *dynamis* pode ser compreendida como essa atividade que suporta a condição de possibilidade de ser de cada coisa e também o princípio que torna possível nomeá-las para um percipiente. Os materialistas confirmam que tudo o que é real deve estar em movimento, sendo elas compostas por matéria e o movimento é potência de agir e padecer. Não são reais as coisas imutáveis ou inteligíveis. Os idealistas⁴ acreditam que só há realidade em coisas imutáveis, e tudo o que muda não pode ser real, não sendo real, portanto, os sensíveis.⁵

Movimentos afastados entre eles estão em torno de si mesmos e são lentos, constituindo capacidades ou potências a virem a ser agente ou paciente, aproximando-se um do outro para finalmente realizarem essas capacidades, acelerando-se e assumindo respectivamente seus resultados. No tocante a tais elementos, afirma Muniz:

O princípio de todas as coisas, segundo essa doutrina (156a em diante), é o movimento. Movimento dotado de duas formas correspondentes a duas potências: uma potência de atuar e uma potência de sofrer uma ação. Cada uma delas com uma multiplicidade infinita de instâncias. Esses dois tipos de movimento são complementares. Na verdade, são apresentados como um par reprodutor, que ao se aproximarem um do outro, praticam uma espécie de intercuro sexual e uma fricção que possibilita a procriação de filhos, multiplicidade também infinita de elementos. (MUNIZ, 2008, p. 25).

A princípio, antes de engendrarem, tudo é capacidade ou potência de agir e de sofrer uma ação que, aproximando-se uma da outra, gerarão pares ao infinito, que são o percebido e a sensação. São dois planos distintos, o dos movimentos e o dos pares gerados. Os movimentos lentos podem ser tanto agentes como pa-

⁴ Referência a 183e, 184a, quando Sócrates fala de Melisso e Parmênides.

⁵ Platão, no *Sofista*, aponta que não é nem uma coisa nem outra, mas que há somente uma realidade, e a totalidade do real deve incluir tanto o movimento quanto as coisas imutáveis (249c-d, 250a-c, 252). O real deve conter vida, inteligência, alma e toda a mudança que provém disso. Sob o ponto de vista da totalidade do Teeteto, entendemos também essa maneira de conceber a realidade, sendo ela uma só, conhecida por duas operações interligadas, a saber, a perceptiva e a intelectual, cada uma com seus respectivos resultados, um mutável, que é realizada pelo intercuro entre sentidos e coisa sentida, e a outra atividade, a intelectual, desde seu início procura determinar um ponto fixo nesse fluxo e formula o que se entende nesse diálogo por opinião, até chegar ao ponto mais estável possível sobre algo, que neste caso, consideramos ser a Forma, mesmo não tendo sido mencionada diretamente nesta obra ou até mesmo alcançado este ponto de conclusão.

cientes (157a), pois o que é um agente pode se tornar paciente quando tropeça num outro. Sendo *dynamis*, atuam das duas formas. Quando atuados ambos em suas devidas posições e exercendo suas devidas capacidades, engendram num movimento mais rápido (ainda no primeiro plano) que formam, por exemplo, uma brancura numa pedra e uma visão num olho, sendo este o segundo plano.

De acordo com o fragmento 156a-d, movimentos lentos são definidos na esfera das coisas físicas, mas ainda são caracterizados pela potência de agir e de padecer, e não pela presença física enquanto coisa. São vistos enquanto componentes primários do mundo físico. Não podemos chama-los ainda de agente e paciente, mas é neste par em que a potência irá se transformar, quando os movimentos se tornarem rápidos. Essas coisas físicas são consideradas, a partir do movimento rápido, enquanto agentes, pois tem o poder de afetar nossos sentidos, logo, o de agir sobre eles, e os órgãos dos sentidos, com a capacidade de serem afetados num modo peculiar à sensação ou percepção. Mas o olho (um órgão do sentido) pode também ter a potência de agir sobre ou afetar um outro sentinte, na medida em que pode ser visto ou tocado. E ainda, um potencial agente ou coisa física pode agir sobre outra coisa física, mas essa relação entre coisas sem um sentinte não faz parte do conteúdo da obra. A única forma de explicitação da realização de tais potências é referente a uma coisa física que pode ser uma pedra, um pau, um vento ou qualquer uma de natureza inanimada, e um percipiente, dotado de potência para ter uma sensação. Tanto uma coisa física quanto um órgão do sentido tem as duas potências, a de agir e a de padecer, centro de atividades, coisas mudando nos dois lados. São potenciais para a ocorrência de uma relação, intercurso. No limite da teoria da doutrina secreta, o paciente é precedido sempre pela potência equivalente a um órgão do sentido. Então, a potência de algo pode ser, por exemplo, a potência de ser visto, como também de ser ouvido ou tocado, e por outro lado pode ser potência de ver, de ouvir, de se tornar uma sensação qualquer que seja. Existe aí uma condição precedente, um tanto fixa para cada coisa, pois para cada sentido existe sua peculiar capacidade e para cada coisa deve haver sua peculiar condição que está em conformidade com este ou aquele sentido. Uma coisa pode ter capacidade somente de ser ouvida, no caso de uma nota musical. Mas pode haver uma coisa (como há várias) que possui ao mesmo tempo uma cor a ser vista, bem como uma textura a ser sentida e um gosto. Mas são exclusivamente ligadas a um sentido específico e que só efetiva sua condição e se torna uma sensação ou qualidade quando em relação com ele.

De acordo com essa visão, temos também Cornford, afirmando que nas ditas coisas externas, residem apenas as capacidades de engendrarem num movimento a partir da qual formarão o calor, a brancura, etc, nas coisas, assim como a percepção disso. Para Cornford, "antes deles entrarem no alcance de algum órgão sentinte, eles possuem apenas o poder de agir ou padecer, e o mesmo ocorre com o órgão em si." (CORNFORD, 1935, p. 259). Portanto, sensíveis, como brancura e dureza, como visão e sentimentos são movimentos rápidos e eles são gerados pelos movimentos lentos que entram em proximidade um com o outro (BUCKELS, 2014, p. 3).

Buckels diz que alguns estudiosos de Platão consideram que os componentes primários não são os movimentos lentos, pois envolvem já os chamados por ele de "sensíveis". Os sensíveis para Buckels, estão no âmbito do movimento

rápido, pois são resultantes da relação entre agente e paciente, são as qualidades e as sensações. Esses pensadores se fundamentam na passagem 157b, onde “[...] como das muitas coisas que estão agregadas, agregação essa a que chamamos homem, pedra e cada animal e espécie”. Buckels refuta com a seguinte pergunta: “ Se a pedra não é branca até o olho se aproximar, parece impossível que isso seja uma mera agregação de propriedades sensíveis; como pode uma pedra imperceptível ser um conjunto (agregado) de sensíveis?” (BUCKELS, 2014, p. 4) Os sensíveis são aquilo que já provém da percepção, ou melhor, as qualidades, a brancura, a leveza, etc. Se a pedra está num estado de imperceptibilidade, não é possível que seja composta por sensíveis, já que os sensíveis passam a existir após contato com um percipiente. Então, para uma pedra manter em si a capacidade (movimento lento) de adquirir uma qualidade, essa condição deve ser considerada como sendo o momento do processo em que ainda nada foi percebido. Quando a ela (a pedra) é aproximado um percipiente, ambos saem do estado de capacidade e essa capacidade entra em vigor, realizando-se na formação dos pares. A Doutrina Secreta não fala propriamente de objetos físicos. O que ela fala é de movimentos formando coisas, tais como pares e qualidades. Em 157b, quando Sócrates fala de homem e pedra como “coisas que estão agregadas”, logo antes, afirma que nada pode constituir alguma coisa, nem isto, nem de mim, nem de alguma coisa, nada fixo. Deve-se falar das coisas como são feitas, destruídas e transformadas. Enquanto capacidades são movimentos. Então, devemos compreender as coisas físicas, os objetos e percipientes em si mesmos também, e acima de tudo, enquanto movimentos lentos capazes de gerar pares de qualidades e sensações, tornando possível a eles atribuir nomes, pois se deve falar das coisas como sendo processos, coisas em eterno estado de mudança, gerando e corrompendo, transformando-se (PLATÃO, *Teeteto*, 157b). É o que podemos concluir da doutrina secreta em relação a tais potências citadas em 156a. Até mesmo a distinção entre coisas físicas e sensíveis, de que nos apropriamos para melhor compreensão da doutrina secreta, não existe no *Teeteto*. A única distinção presente no fragmento é entre movimentos rápidos e lentos, que indica que são os sensíveis equivalentes aos movimentos rápidos e as coisas físicas equivalentes aos movimentos lentos. Devemos, segundo a doutrina, falar dessas pretensas ‘coisas’, não como ‘coisas’, ou unidades permanentes, mas como composições de vários elementos forjados, a partir do encontro fortuito de movimentos. Os movimentos movem elementos numa direção coerente que fazem com que adquiram um aspecto, esta condicionada a um sentinte, conforme aborda a doutrina secreta, que pode se enquadrar no homem que mede o mundo através de sua percepção. Tais elementos não poderiam ter sentido ou compor algo com sentido se não houvesse os movimentos para direcioná-los para o encontro da geração. Os movimentos são o princípio de tudo o que há de sensível. O complexo sensorio, a realidade sensível é uma composição de elementos desdobrados a partir dos movimentos. Segundo Muniz,

Os fatores originários, portanto, que nós, só por comodidade poderíamos chamar de ‘coisas’, seriam essas próprias potências. Esse par, com sua multiplicidade infinita de instâncias, não poderia, pelas mesmas razões, formar um ‘mundo’, mas formam, sim, uma espécie de fundo em que constituem as condições profundas para a existência de uma superfície fenomênica. Esta superfície, ainda que de modo ilusório, preenche, com a

ajuda da linguagem, o lugar de algo semelhante a um mundo que expressaria uma determinada ordem. Tais potências seriam, então, condições ontológicas determinadoras da emergência das aparências – ou aparições – que tornam o mundo alguma coisa possível. (MUNIZ, 2008, p. 28).

Conclusão

Potências não são nem objetos nem físicos, mas são as únicas coisas que Sócrates postula haver além das qualidades geradas na relação. A partir da perspectiva percipiente, nada existe se não estiver sendo percebido. As capacidades estão no momento da não percepção, pois estão fora ou anterior à relação. Essa concepção dos movimentos lentos é bastante delicada e requer uma especulação metafísica, e seu modo de ser parece ser existir e não existir ao mesmo tempo. As coisas são faladas como que agregados (*Teeteto*, 157d).

Alguém poderia perguntar: se essa teoria de que tudo se gera a partir do movimento admite um momento onde há algo que não é percebido, como conciliar isso enquanto sendo o movimento fundante na teoria do homem medida de Protágoras, centro da crítica de Platão no *Teeteto*, se para tal, é necessário que o indivíduo perceba para que seja real, ou melhor, somente percebendo é que pode ser real, dado que não há quem se aperceba de nada? O não percebido movimento lento teria *status* de real? O homem não seria assim a medida dessas capacidades com existência independente, pois não as estaria percebendo.

O não percebido não seria necessariamente um nada a ser percebido se for considerado que nele há um estado de potência. Nessa potência estaria tudo o mais que pode ser percebido por um percipiente enquanto possibilidade de ser ainda não definida. Não se trata aqui de uma unidade de opostos concebida enquanto formadores de um algo, pois nada é unidade, só podendo ser algo fixado através da palavra. A unidade de algo não está nos sensíveis nem no movimento, mas naquilo que já está no âmbito do discurso. Para Protágoras que não separa julgamento de sensação, há discurso sobre as coisas e nesse discurso as coisas são para cada um como se lhe aparecem, e para Platão que atribui à alma a capacidade de perceber o ser no fluxo onde tudo se desloca e se movimenta de todas as maneiras. A distinção aqui está na particularidade do *logos* que para um é condição cognitiva pertinente ao intelecto, e para o outro não há especulação de tal natureza, sendo tudo um composto só: *aisthesis*. Essas potências são, de certa forma dependentes, na medida em que dependem uma da outra (dois movimentos lentos) para adquirirem uma realização de *status*, para saírem da condição de movimentos lentos para movimentos rápidos, e assim engendrarem. Elas são próprias para interagirem enquanto algo perceptível, logo, são potências de se tornar algo que é para alguém. Não são potências de nada ou potências de algo que não pode ser percebido. São potências inerentes a uma condição do perceber. O não percebido pode ser encaixado na teoria do homem medida se considerarmos o seguinte: o homem é a medida das coisas que são como são e das que não são como não são, sendo esse *não ser* um momento ou estado ou condição não percebido(a) pelo indivíduo, dado que é o não frio do vento que ele percebeu enquanto frio. Mas aí existem duas questões: tal construção teórica foi apresentada por Platão e ainda

não verificamos se Protágoras mesmo elaborou essa tese se utilizando das mesmas palavras. E mesmo que a resposta para isso seja positiva, o não ser para o homem, enquanto aquilo que não é pode ser concebido simplesmente enquanto oposto àquilo que da percepção foi dita, não abrindo possibilidades para análise ontológica que inclua potências de vir a ser, permanecendo apenas no âmbito do discurso. Pressupomos que as referências feitas a esses pensadores no *Teeteto* são complementos observados por Platão dado às teorias deles.

Referências

BUCKELS, Christopher. *Flux Capacities: A Casual Theory Reading of the Secret Doctrine in Plato's Theaetetus*. Society of Ancient Greek Philosophy Newsletter, December, 2014.

CORNFORD, Francis M. *Plato's theory of knowledge*. New York: Liberal Arts Press, 1957.

NAKHNIKIAN Plato's Theory of Sensation I. *The Review of Metaphysics*, v. 9, n. 1, september, 1955.

MUNIZ, Fernando. A Doutrina da Aisthesis no Teeteto de Platão. *Revista O que nos faz pensar* n. 24. PUC-Rio, 2008.

PLATÃO. *Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste, 2010.

Sobre a autora

Ana Rafaella Pereira Melo

Doutora em Filosofia pela UFPB. E-mail: arafaellapm@gmail.com

Recebido em 24/05/2019

Aprovado em 13/09/2019

Como referenciar esse artigo

MELO, Ana Rafaella Pereira. Teoria dos movimentos lentos no fragmento da doutrina secreta no *Teeteto* de Platão. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 49-58, jul.-dez. 2019.

Vinicius Carvalho da Silva*

O valor da ciência e a busca pela verdade, bem e belo na filosofia de Henri Poincaré

The value of science and the search for truth, goodness and beauty in the philosophy of Henri Poincaré

RESUMO

A questão do valor da ciência sempre foi de suma importância para filósofos e cientistas. Poderemos reduzir a ciência a seus resultados utilitários ou a pesquisa científica possui algum valor intelectual intrínseco, independente de sua dimensão prática? Neste artigo abordamos a questão tendo como fio condutor o pensamento do matemático filósofo convencionalista Henri Poincaré. Veremos como Poincaré concebe o valor da ciência e defende a busca da verdade e o cultivo da beleza e do bem moral como núcleos de sua visão de ciência pela ciência.

Palavras-chave: Valor da ciência. Ordem e unidade. Utilitarismo.

ABSTRACT

The question of the value of science has always been of paramount importance to philosophers and scientists. Can we reduce science to its utilitarian results or does scientific research possess any intrinsic intellectual value, independent of its practical dimension? In this article we approach the question having as a guiding thread the thought of the mathematical conventionalist philosopher Henri Poincaré. We shall see how Poincaré conceives the value of science and defends the pursuit of truth and the cultivation of beauty and moral good as nuclei of his vision of science for its own sake.

Keywords: Value of science. Order and unity. Utilitarianism.

Introdução

Henri Poincaré (1854-1912) foi um matemático, físico e filósofo francês, cujas contribuições científicas foram importantes no desenvolvimento da física relati-

* Doutor e Mestre em Filosofia (IMS-UERJ). <http://orcid.org/0000-0002-1061-2727>

vística¹. Como filósofo defendeu uma perspectiva convencionalista segundo a qual as teorias físicas são convenções, isto é, modelos aceitos pela comunidade científica. Como tais, não são, ontologicamente, nem verdadeiros nem falsos. As teorias, enquanto representações ou modelos, não podem, e nem *devem ser*, explicações verdadeiras da realidade tal como ela é, mas “imagens” epistemologicamente úteis (ou fecundas), logicamente simples e empiricamente profícuas, capazes de nos oferecer quadros de compreensão da realidade física, ainda que provisórios e convencionais. Sendo assim, a verdade de uma teoria não decorre de sua adequação com a realidade, como defendem os realistas, mas da satisfação de critérios socialmente compartilhados pelos membros de uma comunidade de praticantes de ciência em uma área específica do conhecimento.

O convencionalismo não deve ser confundido com um relativismo subjetivista, que nivelaria teorias concorrentes ao mesmo grau de indeterminação epistemológica, reduzindo o problema da escolha à arbitrariedade das “questões de gosto”. Embora uma teoria não possa ser considerada ontologicamente verdadeira, no sentido de nunca ser uma explicação última e absoluta do real, existiriam critérios coletivamente aceitos, como simplicidade e coerência lógica, a partir dos quais algumas teorias poderiam ser consideradas mais desejáveis, fecundas e razoáveis do que outras². Nesta oportunidade nosso objetivo será menos epistemológico e mais axiológico. Desse modo, deixaremos a questão do convencionalismo em segundo plano para tratarmos especificamente do problema do valor da ciência.

O valor da ciência é uma das questões filosóficas centrais abordadas por Poincaré. Neste artigo veremos como o cientista filósofo coloca o problema, defendendo uma concepção epistêmica que se contrapõe radicalmente a uma perspectiva que poderíamos chamar de “utilitarista” (na medida em que enaltece o conhecimento científico como um meio de produção de utilidades práticas). Para tanto, lançaremos mão de outros autores, a fim de contextualizar como o mesmo problema foi compreendido por intelectuais de diversos campos.

Qual é o valor da ciência?

A astronomia é útil porque nos eleva acima de nós mesmos; é útil porque é grande; é útil porque é bela; é isso que se precisa dizer.

Henri Poincaré

Em *O valor da ciência* (POINCARÉ, 1995) o matemático e filósofo francês Henri Poincaré defende que apesar da importância das realizações práticas da ciência, o valor da pesquisa científica é intrínseco (POINCARÉ, 1995, p. 172). Esta é a ideia básica da noção de *ciência pela ciência* sustentada pelo autor:

¹ Acerca das relações científicas entre os trabalhos de Poincaré e Einstein, ver: PATY, M. A criação científica segundo Poincaré e Einstein. *Estud. av.*, São Paulo, v. 15, n. 41, p. 157-192, Apr. 2001 .

² Para saber mais sobre o convencionalismo de Poincaré sugerimos: PAZ, M. O convencionalismo de Poincaré contextualizado. *Kairós. Revista de Filosofia* 7, p. 151-166, 2013. Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa.

A busca da verdade deve ser o objetivo de nossa atividade: é o único fim digno dela. Não há dúvida de que devemos nos esforçar por aliviar os sofrimentos humanos, mas por quê? Não sofrer é um ideal negativo que seria atingido mais seguramente com o aniquilamento do mundo. Se cada vez mais queremos libertar o homem das preocupações materiais, é para que ele possa empregar no estudo e na contemplação da verdade sua liberdade reconquistada. [...] para buscar a verdade é preciso ser independente, inteiramente independente. Se, ao contrário, desejamos agir, se queremos ser fortes, precisamos estar unidos. Eis porque muitos de nós se amedrontam com a verdade; consideram-na uma causa de fraqueza. E contudo não se deve temê-la, porque só a verdade é bela. (POINCARÉ, 1995, p. 4-5).

Logo nas primeiras linhas de *O valor da ciência* (POINCARÉ, 1907), Poincaré atrela o sentido da investigação da natureza à busca pela verdade, o bem e o belo. Na citação acima, é fácil perceber como ele vincula a beleza, em sentido sublime, invulgar e intelectual, à verdade. *Só a verdade é bela*, sentencia. Mas vai além, pois ressalta que não devemos desvincular a busca da verdade da busca por justiça, paz e prosperidade. Tal vínculo fica ainda mais claro quando afirma que duas verdades devem ser reunidas: a verdade científica e a verdade moral. Embora comumente sejam pensadas como coisas estanques, Poincaré confessa:

[...] não posso separá-las, e aqueles que amam uma não podem deixar de amar a outra. Para encontrar uma, assim como para encontrar a outra, é preciso esforçar-se para se libertar completamente a alma do preconceito e da paixão, é preciso alcançar a sinceridade absoluta. Essas duas espécies de verdade, uma vez descobertas, irão proporcionar-nos a mesma alegria; tanto uma como a outra, assim que as percebemos, brilham com o mesmo esplendor, de tal modo que devemos vê-las ou fechar os olhos. Ambas, enfim, nos atraem e nos escapam; jamais estão fixas: quando cremos tê-las atingido, vemos que ainda é preciso caminhar, e aquele que as persegue está condenado a jamais conhecer o descanso. (POINCARÉ, 1995, p. 4-5); (POINCARÉ, 1907).

Para Poincaré, o homem de ciência deve possuir um *ethos* peculiar. Deve amar tanto a verdade científica quanto a verdade moral, mas, ao mesmo tempo, compreender que tais verdades jamais serão plenamente conquistadas, o que exige daquele que a busca imenso desapego, resignação e humildade, e uma atitude marcada pela determinação. Virtudes epistêmicas e morais, conhecimentos e valores, embora ciência e moral sejam campos independentes, são igualmente importantes para o investigador. Ele deve ser independente, desinteressado, sincero e determinado, deve lutar pela verdade e pela beleza, e agir conforme o bem e a justiça. Não é o lucro, o poder, o *status*, que deve movê-lo, nem a utilidade prática imediata que deve inspirá-lo, mas a verdade, que é bela, e o ideal de uma boa vida social comum, justa, sem sofrimentos. Claro que tal imagem de cientista nos pareceria caricatural se forjada hoje, no seio do século XXI, mas então não estaríamos sendo presentistas, julgando o passado demasiado cândido por que o avaliamos a partir da malícia do presente? O fato é que Poincaré, e tantos outros homens que dificilmente podem ser chamados de ingênuos ou estúpidos, fizeram questão de retratar desta forma o *ethos* que o investigador científico deveria cultivar.

Metafísica e axiologia

Muitas pessoas acreditam – na sua ignorância completa do que é realmente a ciência – que sua tarefa prioritária é inventar nova maquinaria ou ajudar a inventá-la, de forma a melhorar as nossas condições de vida.

Erwin Schrödinger

Poincaré ilustra bem a relação entre metafísica e axiologia, ou entre pressupostos metafísicos e princípios axiológicos. Por que o homem de ciência deve ser um investigador determinado, tenaz, humilde, senão porque assume certos pressupostos acerca da realidade e do conhecimento? No espírito³, ou no mundo exterior, o princípio de ordem e unidade da natureza é um pressuposto metafísico do qual o investigador, segundo Poincaré e tantos outros, como Planck, Einstein, Heisenberg e Schrödinger (SILVA, 2017, p. 233-250), não pode prescindir. A ordem, ou harmonia, é expressão da lei, e a beleza, seu resultado. Não há nada que possa nos provocar maior sensação de embevecimento e espanto do que a harmonia da natureza:

A melhor expressão dessa harmonia é a lei. A lei é uma das mais recentes conquistas do espírito humano; ainda há povos que vivem num milagre perpétuo e que não se espantam com isso. Somos nós, ao contrário, que deveríamos nos espantar com a regularidade da natureza. Os homens pedem a seus deuses que provem sua existência com milagres; mas a maravilha eterna é o fato de não haver milagres a todo instante. E é por isso que o mundo é divino, já que é por isso que ele é harmonioso. Se fosse regido pelo capricho, o que nos provaria que não é regido pelo acaso? (POINCARÉ. 1995, p. 8).

Parece que a ideia de ordem e unidade da natureza não é assim tão recente como tal sentença de Poincaré nos está a dizer. Bastaria verificar que o que marca o início da cosmologia grega há 2500 anos é justamente a noção de que a natureza possui ordem e unidade. Mas vamos além e verificaremos que até mesmo a coexistência entre a busca da verdade e a utilidade prática ocorreu em outras culturas. Em *Raça e História* (LEVI-SRTAUSS, 1952), Lévi-Strauss lembra que os povos pré-colombianos desenvolveram arrojadas técnicas de manipulação e domesticação de venenos para uso farmacológico, diversas culturas vegetais, o que demandou avançados conhecimentos agrônômicos, fizeram notáveis progressos em tecelagem, construção, metalurgia, mas também realizaram grandes avanços teóricos:

[...] finalmente o zero, base da aritmética e, indiretamente, das matemáticas modernas, era conhecido e utilizado pelos Maias pelo menos meio milênio antes da sua descoberta pelos sábios indianos, de quem a Europa o recebeu por intermédio dos Árabes. Talvez por esta mesma razão o seu calendário fosse mais exato que o do Velho Mundo. (LÉVI-STRAUSS, 1952, p.22).

³ Como convencionalista Poincaré não dirá, assim como o fará um realista, que a lei, a harmonia, sejam propriedades ontológicas do mundo externo, mas conquistas do espírito humano.

Mesmo diante de tantos progressos dos pré-colombianos, ainda se pode objetar que os povos não ocidentais, mesmo no caso de suas realizações matemáticas, não possuíam a atitude da investigação desinteressada, da busca da verdade, e por isso não fizeram algo como “ciência”. Os maias, por exemplo, utilizavam o zero mesmo antes dos indianos (tendo sido, portanto, o primeiro povo a fazê-lo de que se tem registro), mas o fizeram por demandas práticas, para organização do calendário e, portanto, da vida social e econômica, e não por que estavam interessados em matemática pura, nos números, na estrutura fundamental da natureza. Todavia, em *O pensamento selvagem* (LEVI-STRAUSS, 1989), Lévi-Strauss desconstrói a ideia de que o conhecimento entre as culturas não ocidentais sempre fora reduzido ao utilitarismo praticista. De acordo com Lévi-Strauss, em muitas culturas antigas, estranhas ao ocidente, houve conhecimento desinteressado. O antropólogo cita diversos estudos acerca de tribos africanas, siberianas, nativas do território que hoje formam o Canadá e os Estados Unidos, dentre outras, que demonstram que seus sábios entendiam que a natureza deve ser conhecida, independente de quais utilidades práticas tal conhecimento será capaz de produzir. Acerca das investigações desinteressadas destes povos, Lévi-Strauss diz:

Pode-se objetar que tal ciência não deve absolutamente ser eficaz no plano prático. Mas, justamente, seu objeto primeiro não é de ordem prática. Ela antes corresponde a exigências intelectuais ao invés de satisfazer às necessidades. A verdadeira questão não é saber se o contato de um bico de picanço cura as dores de dente, mas se é possível, de um determinado ponto de vista, fazer “irem juntos” o bico do picanço e o dente do homem (congruência cuja fórmula terapêutica constitui apenas uma aplicação hipotética entre outras) [ou seja, verificar se há regularidades na natureza], e, através desses agrupamentos de coisas e de seres, introduzir um princípio de ordem no universo (sic) (LÉVI-STRAUSS. 1989, p. 24). [grifo nosso].

Temos de admitir, caso a tese de Lévi-Strauss esteja correta, que a busca desinteressada pela verdade, a ‘necessidade’ de compreender o mundo em termos de ordem e unidade, são características culturais muito mais amplas e multiétnicas do que geralmente supomos. Retornemos, todavia, ao pensamento de Poincaré e sua ideia de que a lei é uma conquista do espírito humano. O valor da pesquisa científica, para o matemático filósofo, está, sendo assim, profundamente relacionado ao objeto da ciência e à motivação do cientista. O objeto da ciência é o que há de mais sublime, logo a motivação do cientista não poderia ser menos nobre. Primeiro, devemos assumir que há uma harmonia. Eis a conquista do espírito em nossa interpretação. Posto que Poincaré não pense que tal harmonia está no mundo, mas no espírito que sonda suas estruturas e eventos, a grande conquista do espírito é compreender que, sem o pressuposto de ordenamento e unidade da natureza, isto é, sem pressupor a lei, não há ciência. Não pode haver ciência em um mundo em que não há regularidades, em que os fatos nunca se repetem, ou nunca se repetem de acordo com as mesmas causas, pois esse é o mundo mágico e fabuloso em que nada pode ser ordenado, previsto, classificado e controlado. A partir desse pressuposto, o investigador busca compreender ainda mais a harmonia que assumiu “estar lá”, e à medida que aumenta sua compreensão da harmonia, se aproxima da verdade e se deleita com a beleza.

[...] É portanto essa harmonia a única realidade objetiva, a única verdade que podemos atingir; e se acrescento que a harmonia universal do mundo é a fonte de toda beleza, será possível compreender o valor que atribuímos aos lentos e penosos progressos que nos fazem pouco a pouco, conhecê-la melhor. (POINCARÉ. 1995, p. 9).

Como já dissemos, tal harmonia não pode ser pensada como uma propriedade ontológica do mundo externo, mas como uma conquista do espírito. Sendo assim, poderíamos dizer que a harmonia não é objetiva, mas subjetiva. Entretanto, seria um equívoco de nossa parte. Do fato de que a harmonia não seja uma propriedade do mundo não se segue que não seja objetiva, pois sua objetividade pode ser devida a outras razões. Isto fica claro quando lemos como Videira trata da questão da harmonia no pensamento de Poincaré;

[...] é preciso que fique claro que essa mesma harmonia universal não pode ser conhecida fora do espírito humano. A rigor, ela é produto deste último. Essa mesma harmonia não é objetiva porque se refere a essência das coisas – a natureza em si não pode ser conhecida –, ela o é em função da sua característica de ser comum a todos os seres racionais. E posto que o comum não é fornecido imediatamente seja pelos sentidos, seja pela razão, mas é construído a partir do emprego destes, também a harmonia universal, para que se possa alcançá-la, exige que razão e sentidos interajam. (VIDEIRA. 1997, p. 8).

A objetividade da harmonia decorre de sua universalidade (é comum a todos os seres racionais). Ora, se é assim, se a harmonia não é pensada como uma propriedade intrínseca da natureza mesma, mas como algo do espírito, assim como a simplicidade é conquista evolutiva do espírito no movimento da adaptação ao real [Ibidem], que sentido há em afirmar que se trata de um pressuposto metafísico? Ocorre que neste trabalho não estamos tomando metafísica e ontologia por sinônimos, conforme Oliveira (2015)⁴. Estamos nos valendo tanto da definição de Blackburn (1997), de acordo com o qual a metafísica é um conjunto de pressupostos fundamentais, ou princípios básicos, acerca da natureza da realidade e do conhecimento, quanto da definição de Videira (2013), de metafísica como *força de orientação*. Por axiologia, ou sistema axiológico, compreendemos o conjunto de valores fundamentais de um determinado campo de trabalho, comunidade de praticantes de uma atividade específica, ou sociedade, em sentido mais geral. Pensamos que ao propor uma relação de compatibilidade e adequação entre pressupostos metafísicos e princípios axiológicos, podemos promover uma síntese entre ambas as definições, pois são os pressupostos assumidos, agregados aos princípios axiológicos que lhes são correlatos, que orientam a epistemologia e o *ethos* da pesquisa científica. Sendo assim, quando afirmamos que toda prática científica possui uma metafísica, não estamos dizendo outra coisa senão que

⁴ Nesse sentido, acompanhamos Aercio Barbosa de Oliveira quando escreve em sua dissertação de mestrado: “Metafísica ao longo desta dissertação tem um significado diferente da interpretação tradicional que partiu das questões apresentadas por Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.). Aqui, metafísica é a designação de diferentes pressupostos aplicados a diferentes campos da ciência que não são possíveis serem confirmadas empiricamente, mas são essenciais para impulsionar a pesquisa científica (BOHM, 2011, p.109-115; BLACKBURN, 1997, p. 246)”. OLIVEIRA, Aercio Barbosa. *Originalidade e inovação na filosofia das ciências contemporânea: ainda faz sentido tratá-las como termos distintos?* 2015. 158f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

possui pressupostos; sejam estes realistas, idealistas ou convencionalistas, e, além disto, que possui um *ethos* compatível com os pressupostos assumidos.

Nenhum conhecimento, e quiçá nenhuma ação consciente racional, é isento de pressupostos. Alguns dos quais são tão tácitos, tão naturalizados, que nos esquecemos de sua história, do caminho que tiveram que percorrer até se tornarem fatos dados “óbvios”⁵, ou nem mesmo nunca nos damos conta de que são pressupostos. A todo momento, não podemos ter certeza, realmente, da veracidade de nossa experiência mais imediata, mas devemos seguir em frente e levar a vida, pressupondo que há um mundo do qual fazemos parte e que ele é tal e qual o experimentamos. Para Karl Otto-Apel, até mesmo a *logic of science* neopositivista, que alegava negar toda a metafísica, possuía seus *pressupostos transcendentais*, começando pelo pressuposto da *validade da lógica formal* sem o qual o projeto de uma tradução da experiência em termos lógicos careceria de sentido (OTTO-APEL, 1994, p. 3)⁶.

Sem que o espírito ordene o real, sem que ele possa fazer aquilo que os antigos gregos fizeram, que foi buscar explicar a diversidade e multiplicidade dos fenômenos naturais complexos e variados postulando causas únicas e simples, fazendo emergir assim uma imagem ordenada de natureza, sem que adote pressupostos básicos, a saber, que há uma configuração das coisas que responde pelo nome de ordem, que tal configuração corresponde ou à natureza do mundo ou ao modo por meio do qual o entendimento se relaciona com o mundo, não pode haver ciência. Em *As relações entre a física experimental e a física matemática*, Poincaré volta a reforçar a importância da lei e da harmonia como pressupostos para a pesquisa científica. O cientista *tem que ordenar*, não lhe basta colecionar fatos, pois o ponto vital da atividade científica é ordenar tais fatos descobrindo suas regularidades e conexões. Ignorar que o cientista busca a ordem (e a produz) *significaria desconhecer por completo o verdadeiro caráter da ciência* (POINCARÉ, 2008, p. 223). Um pouco mais à frente, Poincaré discorre sobre dois outros pressupostos da investigação natural: unidade e simplicidade:

Em certa medida, toda generalização pressupõe a crença na unidade e na simplicidade da natureza. [...] Logo, não temos que nos perguntar se

⁵ Lembramos, para fazer um paralelo, que, em *Vida de Laboratório* Latour e Woolgar definem os fatos como enunciados tácitos cuja história foi esquecida; seus rastros foram apagados. Um enunciado de tipo 6 (que possui o maior nível de “faticidade”) dizem os autores, “está tão incorporado na prática que não há mais necessidade de mencioná-lo” (p. 84). Em nossa interpretação da obra latouriana, o próprio fato de que há *fatos* é um pressuposto, ou, dizendo de outro modo, muitos dos fatos básicos que são pré-condições dos modos de pensar e agir dos cientistas, são pressupostos. Conforme Latour e Woolgar: “chega-se logo ao estágio em que ele [o enunciado] não é mais objeto de contestação. No centro desse movimento browniano, constituiu-se um fato” (p. 91). Pressupomos, por exemplo, que a terra orbita o sol e gira em torno de seu próprio eixo. O heliocentrismo, assim, é um fato para nós. É tão óbvio e natural, que esquecemos completamente de como ele chegou a ser um fato, por meio de quais controvérsias, estratégias, disputas, argumentos, teorias e observações, ele veio a se tornar um fato, de modo que a cada dia não precisamos, novamente, rever sua história, pois já pressupomos, já aceitamos de antemão que não se trata de um enunciado, de uma hipótese ou de um modelo, mas da própria descrição verdadeira do real. Ver: LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. *Vida de Laboratório: a produção dos fatos científicos*. Angela Ramalho Vianna (Trad.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

⁶ Em *Solipsismo metódico como pressuposto transcendental da ideia da ciência unitária*, Otto-Apel, indo na contramão do que afirmei acima acerca do “não-solipsismo” como um pressuposto básico tácito, afirma que o solipsismo metódico é um pressuposto transcendental do neopositivismo: “a concepção objetivista da ciência unitária retrocede a um pressuposto que o neopositivismo compartilha estranhavelmente com a tradicional Filosofia da Ciência da Modernidade, como ponto de partida de uma analítica da linguagem: o *pressuposto do solipsismo metódico*. De maneira semelhante a Descartes, Locke, B. Russel e ainda Husserl, também o neopositivismo parte em última análise do pressuposto de que, em princípio, “um só” poderia conhecer algo *como* algo e dessa forma fazer ciência”.

a natureza é una, mas de que modo ela é una. [...] os que creem que as leis naturais devam ser simples continuam a ser obrigados, muitas vezes, a agir como se acreditassem nisso. Não poderiam furtar-se inteiramente a essa necessidade sem impossibilitar qualquer generalização e, por conseguinte, toda a ciência. (POINCARÉ, 2008, p. 227).

O que nos disse Poincaré até aqui senão que a investigação científica da natureza exige do pesquisador que este assuma pressupostos metafísicos e princípios axiológicos? A ciência não se faz sem crenças, pressupostos e valores. Até mesmo as atividades experimentais não são neutras, não são apenas “práticas puras” destituídas de tais elementos:

Diz-se com frequência que é preciso experimentar sem ideias preconcebidas. Isso não é possível; não apenas equivaleria a tornar estéril qualquer experimento, como veríamos que se trata de uma impossibilidade. Cada um traz em si sua concepção de mundo, da qual não pode desfazer-se com tanta facilidade. É preciso, por exemplo, servir-nos da linguagem; nossa linguagem é repleta de ideias preconcebidas, e nem poderia ser de outro modo. Só que se trata de ideias preconcebidas inconscientemente, mil vezes mais perigosas que as outras. (POINCARÉ, 2008, p. 225).

Em toda atividade científica as ideias pré-concebidas desempenham relevante papel. Em nossa interpretação, Poincaré trabalha com duas classes de ideias pré-concebidas: as “perigosas” e as necessárias, ambas inevitáveis, cuja eliminação é impossível. Daí resulta que nenhuma prática científica é uma “prática pura” epistemicamente neutra, pois qualquer que seja o procedimento de pesquisa, sempre há uma base de ideias atuando, consciente ou inconscientemente. Se quisermos utilizar a palavra “teoria” em sentido bastante aberto e pouco rigoroso, apenas designando uma ideia ou conjunto de ideias, então poderemos dizer que isso significa que toda prática pressupõe uma teoria. As experimentações, deste modo, estão impregnadas de teoria.

Em nossa leitura, é isso o que diferencia ideologia e metafísica. A atividade científica sempre está eivada por uma tanto quanto por outra. A ideologia é formada por aquelas ideias inevitáveis e inconscientes, possivelmente, mas não necessariamente perigosas que o investigador carrega consigo, e das quais não consegue se despir quando, por exemplo, entra no laboratório, realiza uma observação, executa um experimento, interpreta um dado experimental. A metafísica é formada por aquelas ideias que o pesquisador deve assumir conscientemente como seus pressupostos: ele não somente não tenta se despir delas, como é “obrigado” a vesti-las por onde quer que vá, como um par de lentes que ele utiliza para ver o mundo. São pressupostos como ordem, unidade e simplicidade.

Poincaré assume que a prática científica possui pressupostos metafísicos e princípios axiológicos, isto é, valores. Ilustra como determinadas “tensões constitutivas” estão presentes ao longo da história da ciência. Poincaré não está alheio ao jogo de interesses que se passa nas práticas científicas. Sabe que, por um lado, a ciência é defendida como uma busca desinteressada pela verdade, mas que essa visão não é única e não está acima de críticas, pois, por outro lado, há quem defenda que o valor da ciência pode e deve ser medido por seus resultados práticos concretos. Justamente por estar ciente de tais tensões é que se pergunta pelo

valor da ciência, e conclui que este não pode depender do grau de utilidade prática dos resultados conquistados. O investigador deve estudar os fatos para expor as regularidades que os unificam pela lei, revelando a harmonia da natureza, e não simplesmente para desenvolver utilidades práticas. Em uma linguagem atual, o objetivo da ciência não é desenvolver tecnologia e inovação. Isso pode ser uma consequência do conhecimento gerado, e mesmo o meio para gerar novos saberes, mas não a finalidade da pesquisa científica:

Não podemos conhecer todos os fatos, e é preciso escolher aqueles que são dignos de ser conhecidos. A se acreditar em Tolstoi, os cientistas fariam a escolha ao acaso, em vez de fazê-lo – o que seria razoável – tendo em vista aplicações práticas. Os cientistas, ao contrário, creem que certos fatos são mais interessantes que outros porque completam uma harmonia inacabada, ou porque fazem prever um grande número de outros fatos. Se estão errados, se essa hierarquia dos fatos que implicitamente postulam não é mais que vá ilusão, não poderia haver ciência pela ciência, e por conseguinte não poderia haver ciência. Quanto a mim, creio que eles têm razão e, por exemplo, mostrei anteriormente qual é o alto valor dos fatos astronômicos, não porque sejam suscetíveis de aplicações práticas, mas porque são os mais instrutivos de todos. (POINCARÉ. 1995, p. 172).

Este trecho acima é muito significativo, em nossa interpretação, por diversas razões. Primeiro, porque Poincaré admite a pluralidade e a vastidão do real, uma vez em que assume que a quantidade de fatos é tamanha que não podemos conhecer a todos os tipos de fatos, logo, temos que fazer uma escolha. A realidade é vasta, o real nos ultrapassa, transcende nossa capacidade de conhecimento global e definitivo. Como essa escolha pode ser feita, e como é realmente feita? A escolha poderia obedecer três caminhos. (1) Ao acaso, conforme Tolstoi, (2) objetivando aplicações práticas (seria a escolha utilitarista), ou, (3) enfim, pela crença em uma *hierarquia dos fatos*, ou seja, pelo pressuposto de que há uma harmonia da natureza, e que alguns fatos podem nos levar a uma maior compreensão dessa harmonia do que outros. Os cientistas, argumenta Poincaré, optam por essa terceira via, portanto negam tanto o acaso quanto o utilitarismo. E é também nessa resposta que ele acredita. Sem esse pressuposto, que repousa, em última instância, em uma crença, diz o autor, não poderia haver ciência pela ciência.

Ora, não poderia haver ciência sem o ideal de “ciência pela ciência”? Não. Responde o matemático. Sem a ciência como fim, não haveria o que se possa chamar de ciência como um meio. A “ciência pela ciência” é o núcleo, o fundamento, do ideal de ciência. Entendemos isso de dois modos: (i) Pode haver ciência pura, ou básica, sem ciência aplicada (o que não é desejável), mas não pode haver ciência aplicada sem ciência básica. Há entre esses dois modos de pesquisa tensões, interdependências, correlações, entrelaçamentos. O quadro real é deveras complexo e muitas vezes podemos ter dificuldade para entender onde uma termina e a outra começa. Mas, ainda assim, entre ambas, parece haver uma relação de necessidade e contingência, em sentido lógico. A ciência básica é necessária em relação à ciência aplicada, pois sem pesquisa básica, o mercado de inovações tende a esgotar-se à medida que cria e recria a partir do já conhecido; (ii) A “ciência pela ciência” é o núcleo do ideal de ciência não somente pelas

considerações acima, mas porque contém aquela base metafísico-axiológica, em suma, o “espírito” da pesquisa científica. Sem esse espírito, o que fica? Sem o *ethos* da “ciência pela ciência” a pesquisa se reduz a um modo de produção a partir de um conjunto de técnicas, para suprir demandas práticas da vida social e econômica e satisfazer interesses estratégicos de determinados grupos. Estamos mais que dispostos a considerar que a ciência é isso também, mas não a conceber que seja só isso.

Esse ideal de ciência pela ciência nos permite entender como, para Poincaré, a questão acerca do valor da ciência responde uma questão ainda mais ampla, “qual é o valor da civilização?”. Isto é; o problema do valor da ciência é também a pergunta por sua importância cultural, pelo espaço que ela ocupa em nossa vida espiritual, pela sua posição na tradição intelectual. Perguntar pelo valor da ciência é também perguntar “o que é a civilização sem a ciência?”. Se sem ciência a civilização fica mais pobre apenas materialmente, então seu valor é somente prático e utilitário, mas, se sem ciência nossa pobreza é também espiritual, se não perdemos somente máquinas e arranha-céus, indústrias e suas benesses, mas “algo a mais”, se perdemos cosmovisões, se o que perdemos é o modo como compreendemos a nós mesmos e ao mundo, um jeito de pensar, de ver, de encarar as coisas, se perdemos um universo simbólico, um estilo de pensamento e um modo de ver o mundo, então perder a ciência não seria para a vida intelectual, para a cultura, um empobrecimento menor do que perder a arte, por exemplo. Perder a ciência é perder parte fundamental da cultura. É nos perder enquanto civilização.

Em suma, para Poincaré, nosso problema assume uma resposta bastante interessante. A ciência pela ciência é parte fundamental do valor da civilização:

Só pela ciência e pela arte as civilizações têm valor. Alguns espantaram-se com a fórmula “a ciência pela ciência”; e contudo ela não é menos surpreendente que “a vida pela vida”, se a vida não é mais que miséria; e até mesmo do que “a felicidade pela felicidade”, se não julgarmos que todos os prazeres são da mesma qualidade, se não quisermos admitir que o objetivo da civilização é o de fornecer álcool aos que gostam de beber (POINCARÉ. 1995, p. 172). [grifo nosso].

Pensar que o objetivo da ciência é fornecer máquinas aos que desejam produzir é como pensar que o *objetivo da civilização é o de fornecer álcool aos que gostam de beber*. Perguntar para o que serve a ciência, ou como a ciência é útil, é tão pouco razoável, ou tão *non sense*, quanto perguntar para o que serve a civilização, ou para o que a civilização é útil. Ora, argumentamos que a civilização “é tudo”, e por isso mesmo, “não serve para nada”, pois não há nada “fora” dela. A civilização não é um meio, mas o fim. Não é “por meio da” civilização que alcançamos a realização pessoal, a evolução espiritual, a felicidade, e quaisquer outras noções cuja definição rigorosa nos escapa por entre os dedos. É “na” civilização, qualquer que seja, que podemos fazê-lo. Se Poincaré está certo, e o valor da civilização emana da ciência e da arte, se uma civilização possui valor não por suas guerras e conflitos, nem pela grandiosidade e eloquência de suas maquinarias, ou pelo tamanho de seu território, mas pelo legado de suas ciências e de suas artes, quanto menor, ou mais restrito o valor da ciência e da arte, mais pobre a própria civilização.

Considerações finais

Nosso “Fio de Ariadne” é a questão “qual é o valor da ciência?”. A ciência de Poincaré possui um *ethos* compatível com o pressuposto de que a pesquisa natural pode se aproximar da verdade e da unidade da natureza, contemplando e se deleitando com sua beleza e harmonia. A busca da verdade enquanto valor na axiologia de Poincaré não está em desacordo com sua epistemologia convencionalista. O convencionalismo não nega a “verdade”, mas apresenta uma teoria da verdade distinta daquela defendida por realistas. Para Poincaré a ciência é importante tanto para a cultura quanto para a vida prática, e assim como é valiosa para nossa cosmovisão, para as respostas que damos a questões fundamentais como quem somos e qual é o nosso lugar na existência universal, também o é para a indústria e para o bem-estar humano. Deste modo, a busca pelo conhecimento puro por meio do pensamento livre e desinteressado e a condução da pesquisa pelos interesses em aplicações práticas se desenvolvem paralelamente em uma relação eivada por convergências, sobreposições e tensões. Poincaré pensa que, em grau mais elevado, a ciência pela ciência, junto com a arte, possui inestimável valor cultural e sustenta nosso ideal de civilização, e que o desenvolvimento áureo da tecnologia poderia nos libertar para uma vida mais contemplativa e espiritual.

Poincaré não negava a utilidade, mas o utilitarismo. A utilidade prática, decorrente de avanços em tecnologia e inovação, é uma consequência da pesquisa científica, mas não seu fim. O utilitarismo seria uma concepção empobrecedora das atividades humanas, que pensaria que a finalidade da ciência é servir a propósitos práticos. O cientista filósofo francês cultivava uma visão de ciência pela ciência. Não é em nome da utilidade que o cientista pesquisa a natureza, mas da beleza. A vida não valeria a pena ser vivida se a natureza não fosse bela. O cientista deve buscar a verdade por que a verdade é bela. A verdade natural e a verdade moral se reforçam, pois a busca da verdade demanda valores morais elevados. Verdade, bem e beleza inspiram o ideal de ciência pela ciência. O valor da ciência é existencial. Ela nos permite sondar a beleza do mundo.

Referências

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução de Desidério Murcho *et al.* Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BOHR, Niels. *Física atômica e conhecimento humano*. Vera Ribeiro (Trad.). Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

COUTO, Joaquim Miguel *et al.* Desemprego tecnológico: Ricardo, Marx e o caso da indústria de transformação brasileira (1990-2007). *Econ. soc.*, Campinas, v. 20, n. 2, p. 299-327, Aug. 2011.

CUPANI, Alberto. A tecnologia como problema filosófico: três enfoques. *Sci. stud.*, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 493-518, Dec. 2004.

FREYRE, Gilberto. Ainda a questão da “arte pura”. In: Gilberto Freyre. DINIZ, Clarissa; HEITOR, Gleyce (Orgs.). Rio de Janeiro: Funarte, 2010. (Coleção Pensamento Crítico).

GALISON, P. *Einstein's clocks, Poincaré's maps: empires of time*. New York: W. W. Norton, 2004.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. *Vida de Laboratório: a produção dos fatos científicos*. Angela Ramalho Vianna (Trad.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento selvagem*. Tânia Pellegrini (Trad.). Campinas-SP: Papirus, 1989.

_____. *Race and history*. Paris: Unesco, 1952.

LLOSA, Mario Vargas. *A Civilização do Espetáculo*. Ivone Benedetti (Trad.). Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

MARX, Karl. *Maquinaria e trabalho vivo – os efeitos da mecanização sobre o trabalhador* in Manuscritos. Diego Grossi Pacheco (Trasc.). Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1863/05/maquinaria.htm#tr1>>.

OLIVEIRA, Aercio Barbosa. *Originalidade e inovação na filosofia das ciências contemporânea: ainda faz sentido tratá-las como termos distintos?* 2015. 158f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

OTTO-APEL, Karl. *Estudos de moral moderna*. Benno Dischinger (trad). Petrópolis: Editora Vozes, 1994, p. 3.

PATY, M. A criação científica segundo Poincaré e Einstein. *Estud. av.*, São Paulo, v. 15, n. 41, p. 157-192, Apr. 2001.

PAZ, M. O convencionalismo de Poincaré contextualizado. *Kairós*. Revista de Filosofia, v. 7, p. 151-166, 2013. Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa.

PHILOT, A. C. *A função e natureza das convenções e hipóteses segundo o convencionalismo francês da virada do século XIX para o XX: relações entre ciência e metafísica nas obras de Henri Poincaré, Pierre Duhem e Édouard Le Roy*. 2015. 62 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

POINCARÉ, Henri. *Ensaio fundamentais*. Vera Ribeiro (Trad.). Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *O Valor da ciência*. Helena Franco Martins (Trad.). Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

_____. *The Value of Science*. New York: The Science Press. 1907.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Esboço dos fundamentos da teoria econômica*. São Paulo: Brasiliense, 1957.

ROPS, Daniel. *Para um futuro humano*. In: Para Além da Ciência. Eduardo Pinheiro (Trad.) Porto: Livraria Tavares Martins, 1955.

SILVA, Vinicius Carvalho da. *Os microscópios de Galison e os telescópios de Jammer: qual imagem de ciência nos interessa mais?*. In: Scientiarum Historia VIII, 2015. *Filosofia, Ciências e Artes: conexões interdisciplinares - (In)certezas e (In)completudes*. Rio de Janeiro: UFRJ-HCTE, 2015. v. 1. p. 44.

_____. Teoria Quântica, Física Nuclear e Filosofia Grega: ensaio sobre os físicos filósofos do século XX. *Griot, Revista de Filosofia*. Amargosa, Bahia, v. 15, n. 1, p. 233-250, junho/2017.

VIDEIRA. *A Inevitabilidade da filosofia na ciência natural do século 19*. Ijuí: Editora Unijuí, 2013.

_____. Poincaré e as hipóteses indiferentes. *Revista da SBHC*, n. 17, p. 3-10, 1997.

Sobre o autor

Vinicius Carvalho da Silva

Doutor e Mestre em Filosofia da Ciência e Teoria do Conhecimento pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro com estudos pela UFRJ. Pesquisador de pós-doc pelo IMS-UERJ. Bacharel em Filosofia pela UERJ. Fez estudos de pós-graduação em História das Ciências e da Saúde na Fiocruz (COC-Fiocruz). É professor na Universidade Estadual do Tocantins. Como membro do ECTS-CNPq, é professor convidado na disciplina de Filosofia da Ciência na pós-graduação em Biofísica do Instituto de Biofísica Carlos Chagas Filho da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Lecionou Epistemologia e História e Teoria da Ciência na Universidade Federal do Tocantins. É colaborador do Hands on Particle Physics ou “Trabalhando com o CERN” do Instituto de Física Armando Dias Tavares da UERJ. Pesquisador em Epistemologia e Filosofia da Ciência com experiência em História da Ciência.

Recebido em 13/05/2019

Aprovado em 12/09/2019

Como referenciar esse artigo

SILVA, Vinicius Carvalho da. O valor da ciência e a busca por verdade, bem e belo na filosofia de Henri Poincaré. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 59-71, jul.-dez. 2019.



Sara Bianchini*

Kant e la Rivoluzione Francese: liberali e/o reazionari fra passione e storia

Kant and the French Revolution: liberals and/or
reactionaries between passion and history

RIASSUNTO

L'articolo nasce dal tentativo di trovare una connessione all'interno di parte della filosofia kantiana fra i tre termini di "passione", "storia" e "Rivoluzione" (soprattutto francese). La sua intenzione fondamentale è quella di rispondere alle seguenti domande: che ruolo hanno le passioni nel sorgere della storia? E quale significato ha rappresentato la Rivoluzione Francese nel corso delle vicende umane? La ricerca si è occupata principalmente del commento di alcune delle nove tesi del testo kantiano *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* ma si è basata anche su altri testi del filosofo di Königsberg, quali *Il conflitto delle Facoltà* ed i *Principi metafisici della dottrina del diritto*. Essa si è articolata intorno ai seguenti punti: il ruolo della socievole insocievolezza nel far nascere la società e dunque la storia, il ruolo del popolo nel determinare la storia, la posizione kantiana a favore e poi contro la Rivoluzione Francese. Cercando di determinare se si possa mantenere una linea di sostanziale continuità, nonostante le differenze, nel pensiero kantiano sulla Rivoluzione Francese espresso nei testi sopracitati, l'articolo s'interroga anche sul rapporto fra procedere della ragione nella ricerca della conoscenza e della crescita morale, e filosofia della storia (ragionando particolarmente sul confronto fra l'idea di "fine" della storia e l'uso della ragione, un confronto mediato dal concetto di "organizzazione").

Parole chiave: Kant. Passione. Storia. Rivoluzione.

ABSTRACT

The article comes from an attempt to find a connection, within a part of Kantian philosophy, among the three terms of "passion", "history" and "Revolution" (especially French). The fundamental interest is to answer the following questions:

* Doutora em Filosofia. <https://orcid.org/0000-0002-6146-0428>

what role do passions have in the rise of history? And what significance has been the French Revolution representing in the course of human affairs? The research was mainly concerned with the commentary of some of the nine theses of the Kantian text *Idea of a universal history from the cosmopolitan point of view* but also based on other texts of the philosopher of Königsberg, such as *The Faculty conflict and The metaphysical principles of the doctrine of the Laws*. It has been structured around the following points: the role of sociable insociability in giving birth to society and therefore history, the role of the people in determining history, the Kantian position in favour and then against the French Revolution. Trying to determine if we can maintain a line of substantial continuity, despite the differences, in the Kantian thought on the French Revolution expressed in the above texts, the article also questions the relationship between the progress of reason in the search for knowledge and moral growth, and philosophy of history (particularly thinking about the comparison between the idea of "purpose" of history and the use of reason, a comparison mediated by the concept of "organization").

Keywords: Kant. Passion. History. Revolution.

La socievole insocievolezza

La domanda è nata dall'esame del testo *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* [1784],¹ in cui Kant individua il sorgere della storia nella realtà della "socievole insocievolezza" che obbliga l'uomo ad unirsi in una società civile con delle regole.² L'uomo ha delle disposizioni naturali che sono destinate un giorno a svolgersi in modo completo e conforme al loro scopo. Queste naturali disposizioni, dirette all'uso della sua ragione, hanno il loro completo svolgimento solo nella specie, non nell'individuo. La ragione è un "potere di estensione", un potere che – appunto in quanto tale non è attualmente infinito, illimitato – procede per gradi con l'esercizio, imparando a passare lentamente da un grado all'altro della conoscenza. Se poi consideriamo che la vita dell'uomo è per natura breve, proprio da questa gradualità deriva che solo una serie indefinita di generazioni potrà realizzare il pieno sviluppo dei germi insiti nella specie umana.

In questo testo, Kant sintetizza il suo pensiero in nove tesi: la storia umana – secondo la sua concezione teleologica – tende a due grandi mete, cioè costruire una società civile che faccia valere universalmente il diritto, e realizzare una federazione di popoli capace di porre fine alle controversie e di bandire le guerre.

¹ Il testo cui farò riferimento in queste pagine è tratto da I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino, UTET, 1965, p. 123-139.

² «Una nota apparsa nella *Götische gelehrte Zeitung* (11 febbraio 1784) si esprimeva così: "Un'idea cara al professor Kant, è che lo scopo finale della specie umana è la realizzazione della costituzione politica più perfetta, ed egli augura che uno storico filosofo voglia ben intraprendere una storia dell'umanità concepita sotto questo punto di vista, che mostra fino a che punto l'umanità, nelle differenti epoche, si è allontanata o avvicinata a questo scopo, e che cosa c'è ancora da fare per raggiungerlo". È per rispondere all'aspettativa suscitata da questa nota che Kant scrisse nella *Berlinische Monatsschrift* del novembre 1784 l'articolo che divenne *Idea...*» da I. KANT, *La philosophie de l'histoire (opuscules)*, Paris, Editions Montaigne, 1947, p. 57.

(BEDESCHI, 1994, p. 91). Nelle pagine che seguono sceglierò e commenterò alcune delle nove tesi del testo, iniziando dalla quarta.

«Il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue [dell'uomo] disposizioni, è il loro antagonismo nella società, in quanto però tale antagonismo sia da ultimo la causa di un ordinamento civile della società stessa». L'antagonismo indica la *socievole insocievolezza*, la dimensione del "socievole" si riferisce alla "inclinazione" dell'uomo ad associarsi perché nello stato di società sente di poter sviluppare meglio le sue naturali disposizioni, mentre quella della *insocievolezza* rimanda alla "forte tendenza" a dissociarsi, perché l'uomo vuole rivolgere solo al proprio interesse ogni cosa e sa sia che gli altri resisteranno a ciò, sia che egli deve resistere a questa tendenza dell'altro. Per Kant la "dimensione negativa" è più utile, perché eccita tutte le energie dell'uomo, lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia ed a conquistarsi un posto fra gli altri.³

Due costanti dell'antropologia kantiana: 1) l'uomo risulta istintivamente meno perfetto degli animali: questi ultimi diventano ben presto autosufficienti grazie al loro dinamismo istintivo, mentre l'uomo non presenta attitudini specifiche istintive e resta in balia dei condizionamenti sociali, familiari e pedagogici, ecc.; 2) i rapporti interumani si basano molto di più sulla generalizzazione degli egoismi anziché sui sentimenti di simpatia. Superando l'opinione aristotelica circa l'uomo socievole per natura, Kant si sente più vicino ad Hobbes nel ritenere l'uomo insocievolmente socievole. E prosegue: la natura sfrutta la stessa insocievolezza dell'uomo (*homo homini lupus!*) per spingerlo a vivere in società. (MICCOLI, 1990, p.40).⁴

Questo ci permette di comprendere perché Kant non idealizzi né brami un ritorno allo stato di natura (positivamente inteso), qualificandosi al contrario come uno strenuo difensore della civiltà e della cultura. «Il conflitto con la natura, [...] è il presupposto, insieme al prodotto, della ragione, della legge morale e della civiltà. La ragione non è solo, come in Aristotele, condizione di felicità di "eudaimonia", ma anche *rischio*», (BODEL, 1981, p. 204-205).

Ancora di più però è importante notare che le passioni sono cause positive dell'entrata dell'uomo in società (al contrario della causa negativa costituita dalla mancanza di mezzi di sussistenza dell'uomo rispetto all'animale), perché per essere soddisfatte presuppongono l'alterità: la mia sete di onori può essere

³ «Può sembrare che il passaggio dalla libertà sfrenata dello stato di natura (Kant è un giusnaturalista) alla libertà regolata della società civile, si configuri solo come qualcosa di necessario (per evitare i gravi inconvenienti della selvaggia libertà naturale), o solo come qualcosa di utile (poiché è soltanto nello stato civile che l'uomo realizza le condizioni del benessere e della sicurezza). In realtà non è così. [...] Kant, a differenza del precedente pensiero giusnaturalistico (si pensi a Locke), concepisce il passaggio dallo stato naturale allo stato civile non solo come qualcosa di necessario, o come qualcosa di utile o vantaggioso, ma anche come qualcosa di doveroso: ovvero tale passaggio costituisce per lui un dovere morale [...] perché è l'unico modo in cui gli uomini possono dominare e disciplinare i propri istinti e la propria naturalità (e quindi essere veramente uomini), possono garantirsi all'altrui prepotenza (ponendo fine al regno della mera forza), possono sviluppare e perfezionare le espressioni più alte e complesse della loro umanità» da G. Bedeschi, *Il pensiero politico di Kant*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1994, p. 10-11.

⁴ «La concezione di Kant è assai lontana «dalla concezione armonicistica della realtà socio-politica che caratterizza gran parte del pensiero tedesco settecentesco: realizzazione del diritto e affermazione della ragione sono piuttosto, per Kant, il risultato di un processo antagonistico che denuncia l'eco di una tradizione anglosassone – da Mandeville a Smith – avvezza a vedere nella conflittualità sociale un fondamentale principio di sviluppo» (M. MORI, *Illuminismo e criticismo nella filosofia della storia di Kant*, in «Studi settecenteschi», 1988-89, VI, p.369)» da G. BEDESCHI, *Il pensiero politico di Kant*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1994, p. 8.

colmata solo da chi me li attribuisca; nell'ottica dei bisogni invece l'uomo vorrebbe restare da solo per avere tutto per sé. (PHILONENKO, 1986, p. 90).

Kant ed il ruolo del popolo

Tesi quinta: *«il più grande problema alla cui soluzione la natura costringe la specie umana è di pervenire ad attuare una società civile che faccia valere universalmente il diritto»*. L'umanità può raggiungere lo sviluppo completo di tutte le sue facoltà solo in una società in cui ci siano tanto la massima libertà, e dunque il più grande antagonismo dei suoi membri, quanto la sicurezza più rigorosa dei limiti di tale libertà, affinché la mia libertà possa coesistere con quella degli altri. L'uomo deve accettare questo stato di co-azione perché deve sottrarsi ai mali che gli uomini si recano a vicenda, ed entrando nella costituzione civile si ha una regolamentazione della libertà del singolo, che perciò non può più danneggiare l'altro, e soprattutto gli impulsi umani si esprimono al massimo (metafora dell'albero che stretto fra gli altri, cresce dritto per cercare di arrivare di più al sole).

È necessario qui inserire una piccola parentesi: il problema di una strutturazione interna giusta per uno stato è fortemente collegato con la sua politica "estera". Se ne occupa la tesi settima: *«il problema di instaurare una costituzione civile perfetta dipende dal problema di creare un rapporto esterno tra gli Stati regolato da leggi, e non si può risolvere il primo senza risolvere il secondo»*. Possiamo sottolineare nella tesi una divisione fra azione interna al singolo stato ed azione esterna che collega i vari singoli stati. Uno stato non può avere prima una costituzione perfetta e poi istituire un legame con altri stati. Perché gli stati creano una comunità fra di loro? Per lo stesso motivo per cui gli uomini si erano dati una costituzione unendosi in uno stato, ossia l'insocievolezza. La natura si serve della guerra, che richiede continuamente armamenti e porta miseria, nonché devastazioni, per fare arrivare gli stati alla conclusione – acquisita dolorosamente per esperienza, mentre la ragione avrebbe potuto presentarla subito – di entrare in una federazione di popoli in cui ogni stato possa sperare la propria sicurezza e la tutela dei propri diritti dalla stessa federazione dei popoli. Questo spiega anche quale peso possa avere avuto agli occhi di Kant la situazione travagliata che la Francia affrontava durante ed in seguito alla Rivoluzione Francese, che aveva scatenato un periodo di guerra fra la Repubblica francese e gli stati vicini, Prussia inclusa.

Tornando all'analisi della tesi quinta, Kant vi considera brevemente lo sviluppo realizzato fino ad arrivare al suo tempo e sottolinea: *«noi siamo in alto grado colti sotto l'aspetto dell'arte e della scienza; noi siamo civili fino alla noia in tutto ciò che riguarda le forme e le convenzioni sociali. Ma per considerarci già moralmente progrediti ancora molto resta da fare»*. La nostra moralità fa parte ancora della cultura, cioè compiamo atti morali per seguire delle convenienze sociali ed il senso dell'onore; ma questo per Kant è incivilimento. L'unica soluzione a ciò è l'educarsi interiormente, cosa a cui i singoli cittadini si sforzano, ma a cui dovrebbero ovviamente contribuire anche gli stati invece di spendere in armamenti.

La parola magica da cui l'epoca (dell'Illuminismo) si attendeva la soluzione di tutti i problemi sociali, etici ed economici, era educazione. Si voleva educare non solo il bambino ma anche il popolo [...]. In questa fede nella forza universale della pedagogia appare uno degli aspetti più caratteristici di questa nuova cultura, che era stata creata essenzialmente da insegnanti e da pastori [...]. La storia è il luogo dell'esercizio della libertà; la riflessione sulla storia è l'analisi etica della libertà umana. (MICCOLI, 1990, p. 29-40).

La filosofia della storia di Kant ha un intento pedagogico, che è quello di educare alla libertà. Tale primato che Kant assegna alla formazione dell'individuo e del cittadino sarà da riprendere più avanti sia in relazione al valore della pubblicazione di questo suo testo, sia in relazione alla modalità più significativa di fare avvenire dei cambiamenti all'interno degli stati.

Oltre alla possibilità di educazione, ogni individuo deve vedere rispettate le sue libertà civili. Le violazioni della libertà civile recano danno a tutto l'assetto interno dello stato, in quanto impedendo al cittadino di cercare il suo benessere con i mezzi per lui migliori si ostacola la sua alacrità al lavoro comune e perciò si sminuiscono le energie del tutto. Kant si riferisce in particolare modo al riconoscimento della libertà religiosa che produrrà per gradi l'illuminismo: l'uomo illuminato avrà una certa disposizione sentimentale verso il bene che si eleverà progressivamente fino ai troni arrivando ad influire sulle direttive fondamentali del governo. I reggitori prussiani non hanno riservato fondi per l'educazione ma avranno vantaggio se non ostacoleranno gli sforzi esercitati dal popolo in questo campo. Gli sforzi del popolo possono realmente portare a dei cambiamenti nella gestione della politica operata dai loro sovrani? E che tipo di sforzi? La domanda ci interessa in quanto esistono degli sforzi condotti con le armi, ossia i progetti rivoluzionari. Qui Kant accenna soltanto al campo dell'educazione e non ad un progetto rivoluzionario, come sarebbe stato quello intrapreso cinque anni dopo in Francia. Scrive in merito W. Euchner:

Se l'accademia non ha prestato tutta l'attenzione che i vari scritti di Kant sull'argomento meritavano, è forse perché li si prendeva per una volgarizzazione, che egli indirizzava ad un pubblico più vasto, a dei lettori di giornali. E Kant lo aveva fatto a questo scopo, per questo aveva scelto quel mezzo di diffusione. Per lui era centrale l'Aufklärung, l'educazione politica che poteva diffondere lo spirito repubblicano, la libertà di scrittura, che nessuno poteva ostacolare. [...] Perché la specie umana si sviluppi del tutto, serve: 1) costituzione repubblicana all'interno dello stato; 2) raggruppamento degli stati in una società delle nazioni. Ma la maggior parte dei governi al suo tempo erano in mano a principi autocrati: dunque i popoli come dovevano fare? L'imperativo morale impedisce di rovesciare i troni con le rivoluzioni, dunque si deve aspettare che l'illuminismo arrivi poco a poco ai principi. (EUCHNER, 1974, p. 17-23).

Kant il rivoluzionario

Kant era favorevole o contrario alla Rivoluzione Francese? È difficile rispondere con una posizione netta. Le interpretazioni critiche dei suoi testi in

proposito sono alterne: a) Kant rivoluzionario, b) Kant reazionario, c) forti incongruenze presenti nei suoi testi e dunque un'evoluzione delle sue posizioni da favorevoli a contrarie, d) possibilità di dare una visione organica delle sue idee che manterrebbero dunque una linea sostanzialmente concorde con la rivoluzione.

Prendendo le mosse da quelle che sono le sue conclusioni circa il procedere del cambiamento della situazione sociale e politica, un procedere che dovrebbe andare dall'alto verso il basso, bisogna insistere sul fatto che Kant credeva fermamente nella possibilità di incidenza del popolo sulla condotta del sovrano. La forza di tale possibilità risiede nell'uso libero e pieno che ognuno può fare della propria ragione, uso che richiede già un notevole sforzo da parte del singolo, sempre tentato dalla via più comoda di seguire le direttive dei propri "tutori", invece di esercitare la propria capacità di pensiero discorsivo. Nell'età immediatamente anteriore a Kant, l'idea dello stato era quello dello stato paterno, arbitro della vita fisica e spirituale di ognuno. Ciò per Kant equivaleva alla morte dello spirito, alla servitù morale: nessuno può costringere un altro ad essere felice alla sua maniera. Un sovrano che fa così diviene un despota di fronte al quale il popolo diviene ribelle, (KANT, 1965, p. 171). Esercitando invece la libertà di poter fare un uso pubblico della propria ragione in ogni campo, il cambiamento politico seguirà senza sconvolgimenti armati. Uso pubblico della ragione è quello che fa un sapiente davanti all'insieme del pubblico che legge. Uso privato è quello che si fa della propria ragione quando si lavora al proprio posto in una istituzione pubblica, cioè nel caso in cui si debba solo obbedire, perché così si ha la garanzia che le istituzioni funzionino e si assicuri l'ordine pubblico. La discussione generale però su ciò che deve essere cambiato, offre una possibilità di cambiare la società, perché il re sentendo la maggioranza dell'opinione pubblica (visto che il prestigio legislativo del re sta nel fatto che incarna la volontà del popolo) (DENKER, 1974, p. 9-11),⁵ deciderà di agire secondo tale maggioranza.

Senza elencare nel dettaglio tutti i luoghi kantiani in cui si menziona la Rivoluzione, si possono prendere in considerazione alcuni passi dalla *Critica del Giudizio* (1790), da *La Religione nei limiti della semplice ragione* (1793), dai *Principi metafisici della dottrina del diritto* (1797) e da *Il conflitto delle Facoltà* (1798):⁶

a) Nel § 65 della *Critica del Giudizio*, Kant accenna, senza nominarla esplicitamente, alla Rivoluzione, non esprime un parere di stampo politico-sociale, ma apprezza l'uso del termine "organizzazione" per indicare la trasformazione statale operata dai Francesi. Questo termine merita attenzione in quanto una

⁵ L'autore conclude da ciò che Kant fosse contrario alla rivoluzione francese, proprio in quanto i cambiamenti dovevano avvenire dall'alto.

⁶ Cf. I. KANT, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino, UTET, 1993, p. 345-346 (nota a); cfr. Idem, *La religione nei limiti della semplice ragione* in *Scritti morali*, a cura di P. Chioldi, Torino, UTET, 1986, p. 518-519 (nota a); cfr. Idem, *Il conflitto delle Facoltà*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino, UTET, 1965, p. 214-230 e cfr. Idem, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, p. 505-511. Anche il testo del 1793 *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* si esprime su queste tematiche. «Soprattutto interessò la seconda parte del saggio, in cui Kant per la prima volta esprimeva pubblicamente ed esplicitamente le sue idee politiche, e le esprimeva nel momento dei grandi avvenimenti della Francia rivoluzionaria, dei quali il saggio parve costituire il pratico commento» in Idem, *Nota storica*, 90. In proposito cfr. anche I. FETSCHER, "Emmanuel Kant et la Révolution française" in *Emmanuel Kant 1724/1974. Kant comme penseur politique*; Edité par Eduard Gerresheim, 1974 Inter Naciones Bonn – Bad Godsberg, p. 27-43.

forma di governo in cui i cittadini sono e fini e mezzi gli uni per gli altri. L'idea kantiana di "organizzazione" va approfondita cogliendone il legame con "organismo" e "sistema". Se il primo di tali concetti trova esplicitamente spazio nella filosofia della religione (dagli stretti legami con l'antropologia e la filosofia della storia) kantiana, gli altri due sono fondamentali nella filosofia teoretica, nell'epistemologia kantiana, in quanto spiegano i "momenti ultimi" della strutturazione/costituzione della ragione umana che imposta tutta la formazione della conoscenza. Si può dire che lo stato si struttura in analogia alla ragione? Che entrambi sono organizzazioni/organismi (e dunque sistemi)? Il sistema, concetto tipico di Wolff, è l'opposto dell'aggregato: per spiegare ciò, Kant ricorre ad esempi tratti dalla chimica e dalla scienza della natura (non più dalla fisica). Parlando di "acqua pura" o "terra pura", Kant si riferisce ad enti che non esistono in natura, ma che indicano il desiderio di unità che opera all'interno della nostra dinamica conoscitiva guidata dalla ragione: si tratta dell'uso regolativo delle idee, necessario per dare il massimo di unità possibile alle conoscenze particolari, avvicinandosi così all'universalità. Possiamo chiederci se anche lo stato ricomponga così le libertà dei singoli cittadini, considerando in qualche modo che lo stato non serva a nulla se non ci sono i singoli cittadini liberi. Cosa significherebbe allora qui che si può solo approssimare la regola all'universalità?⁷

b) Ne *La Religione nei limiti della semplice ragione*, (KANT, 1986, p. 518-519), sempre in una nota, Kant commenta una delle obiezioni classiche rivolte ai movimenti rivoluzionari. Non si può essere d'accordo con chi sostiene che un popolo non è maturo per la libertà; «se fosse vero, sarebbe impossibile giungere alla libertà perché non si può diventare maturi per essa se prima non vi si è stati posti». I sovrani possono ritenere che il tempo di spezzare le catene del popolo sia in un'epoca ancora lontana, ma non possono sostenere in linea assoluta che la libertà non è adatta a quanti un tempo sono stati sottomessi; cioè è più comodo, ma non più giusto.

c) Fra l'altro, come Kant precisa ne *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, ossia nella seconda parte de *Il conflitto delle Facoltà*, la presunta immaturità di un popolo per la libertà, non corrisponde alla natura umana, ma è il prodotto dell'ingiusta coazione dei despoti. Tale coazione rende i popoli proclivi ad insorgere. È questo un testo in cui si pone una esplicita domanda sul progresso. Per comprenderlo, ci si deve soffermare brevemente

⁷ Se volessimo procedere oltre, potremmo avvalerci di alcune considerazioni dello studioso kantiano Silvestro Marcucci, il quale prende le mosse dal fatto che la base dell'unità sistematica della natura è costituita da tre «principi logici», ma con base trascendentale: il primo principio è il principio dell'omogeneità, il secondo (opposto al primo) è quello della specificazione; il terzo è quello della continuità delle forme, come una scala continua degli enti. Grazie a questi tre principi otteniamo l'«unità sistematica» delle nostre conoscenze della natura. Marcucci afferma così che: «La ragione spiana all'intelletto il suo campo con un principio dell'omogeneità del molteplice sotto generi superiori; con un principio della varietà dell'omogeneo sotto specie inferiori; e, per completare l'unità sistematica, essa aggiunge ancora una legge dell'affinità di tutti i concetti, la quale esige un passaggio continuo da ciascuna specie a ciascun'altra per mezzo d'un aumento graduale di differenza. [...] La prima legge vieta la dispersione della molteplicità dei diversi generi originari e raccomanda l'omogeneità; la seconda, invece, modera questa tendenza all'accordo, ed ordina una distinzione tra le sottospecie, prima che ci si rivolga con un concetto generale agli individui. La terza riunisce queste due, prescrivendo, insieme con la suprema molteplicità, anche l'omogeneità per un passaggio graduale da una specie all'altra; il che rinvia a una sorta di affinità tra i diversi rami, in quanto tutti insieme sono usciti da uno stesso tronco». S. MARCUCCI, *Guida alla lettura della "Critica della Ragion Pura" di Kant*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1997, p. 117-118. Quello che noi possiamo chiederci è se queste tre leggi possano essere applicate, in un'ottica kantiana, anche alla costituzione di uno stato in cui si articoli un corretto rapporto fra istituzioni superiori, gruppi intermedi di appartenenza e singoli cittadini. È possibile qualche collegamento con i principi di sussidiarietà e di solidarietà che reggono da tempo l'etica sociale?

sull'origine dello stesso, che si occupa del conflitto fra facoltà filosofica e quella teologica, fra quella filosofica e quella giuridica, fra quella filosofica e quella medica. Le altre facoltà tre erano considerate superiori rispetto a quella di filosofia vista come inferiore, ma il vero conflitto stava nel fatto che le facoltà pratiche erano indirizzate all'azione, alla conservazione dell'ordine costituito, mentre la filosofia era dominata solo dallo spirito critico senza considerare le conseguenze di ciò per l'ordine pratico. Il conflitto delle Facoltà in tutte le sue parti cade nel periodo di reazione allo spirito illuministico e rivoluzionario, che coincide col regno di Federico Guglielmo II (17 agosto 1786 – 16 novembre 1797). A causa della Rivoluzione Francese vennero represses quelle manifestazioni della libera speculazione critica che potevano sovvertire le basi tradizionali della condotta: perciò mentre la facoltà di filosofia era sospettata, quelle pratiche erano particolarmente favorite. L'adesione morale di Kant alla Rivoluzione Francese insospettì ancora di più. Dapprima Kant fu limitato dal punto di vista della critica all'ortodossia religiosa, poi venne la volta del conflitto con la facoltà di giurisprudenza che era asservita alla reazione. I giuristi e gli uomini di stato o ignoravano la Rivoluzione Francese o la combattevano come nemica. Kant non fu scoraggiato da questo atteggiamento pessimistico e scrisse la seconda parte del testo, censurato nel 1797 per l'apologia della Rivoluzione Francese che conteneva. La seconda parte, mentre vuole essere la valutazione della rivoluzione dal punto di vista del criticismo, è una nuova conferma dell'idea espressa da Kant fin dal 1784 nell'*Idea di una storia universale*, che il progresso dell'umanità verso il meglio è essenzialmente, nelle sue manifestazioni storiche, affermazione dell'idea di diritto, (KANT, 1965, p. 84-87).

Torniamo ora alla domanda sul progresso: perché porla? Perché durante l'epoca rivoluzionaria si erano prodotti innumerevoli crimini. Si poteva dunque parlare di un progresso continuo dell'umanità verso una moralità sempre più perfetta?

Di un avvenimento del nostro tempo che rivela questa tendenza morale della specie umana. [...] Trattasi solamente del modo di pensare degli spettatori che si rivela pubblicamente nel gioco delle grandi rivoluzioni e che manifesta una partecipazione universale e tuttavia disinteressata dei giocatori di un partito contro quelli dell'altro, malgrado il pericolo del danno che può ad essi derivare da tale spirito partigiano; ma (per la sua universalità) dimostra un carattere della specie umana in generale e ad un tempo (per il suo disinteresse) ne dimostra un carattere morale fondamentale, che fa non solo sperare nel progresso verso il meglio, ma costituisce già di per sé un tal progresso nella misura in cui esso può essere attualmente raggiunto. La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità, quale noi abbiamo veduto effettuarsi ai nostri giorni, può riuscire o fallire; essa può accumulare miseria e crudeltà tali che un uomo benpensante, se anche potesse sperare di intraprenderla con successo una seconda volta, non si indurrebbe a tentare a tal prezzo l'esperimento; questa rivoluzione, io dico, trova però negli spiriti di tutti gli spettatori (che non sono in questo gioco coinvolti) una partecipazione d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo, anche se la sua manifestazione non andava disgiunta da pericolo, e che

per conseguenza non può avere altra causa che una disposizione morale della specie umana, (KANT, 1965, p. 218-219).

Questo testo merita una serie di considerazioni:

i) l'avvenimento che rivela la tendenza morale è un modo di pensare che appare pubblicamente (abbiamo visto prima l'insistenza kantiana sulla dimensione dell'esercizio pubblico della ragione), è possibile perciò che il pensiero sia un avvenimento di ordine morale? E quale tipo di pensiero lo sarebbe? Solo un pensiero che partecipa alla Rivoluzione Francese? Allora è la rivoluzione che ha qualche carattere morale da "trasmettere" ad un pensiero su se stessa? Oppure è la partecipazione del pensiero ad un qualsiasi evento storico a fare slittare un'azione intellettuale sul piano della morale?

ii) La partecipazione deve essere universale: ma cosa significa universale? Sicuramente si trattava del pensiero di una parte dell'umanità (tanto è vero che c'erano posizioni reazionarie); dunque come fare il salto all'universalità? E deve essere anche disinteressata, il che implica che non porti nessun "guadagno" per il suo fautore. Cosa è allora questa partecipazione? Un bisogno, come il mangiare? Un dovere? Disinteressato potrebbe essere sinonimo di puro, cioè senza contaminazione di elementi di altra natura, qualcosa di scevro da elementi materiali? O qualcosa di compiuto in sé?

iii) sono molto simili le caratteristiche di questa partecipazione con alcune di quelle del bello, che piace appunto universalmente, disinteressatamente, senza concetto. E perché Kant insiste tanto sui termini "gioco" e "spettatori", che rimandano alla dimensione estetica, al libero gioco delle facoltà di cui si parla nella Critica del Giudizio ed alla contemplazione tanto della natura, quanto dell'opera d'arte? Che rapporto c'è fra storia, arte e morale?

Noi apprendiamo gli eventi storici da un punto di vista estetico [un orribile massacro] e li giudichiamo ripugnanti o sublimi. E così i popoli marginalizzati, sul declino, ci ispirano un sentimento che non è solamente fondato sulla curiosità, ma anche sul dispiacere estetico di vedere dei popoli così lontani dalla nostra luce. Tra il fine ultimo, momento naturale, e l'idea etica, il sentimento estetico funziona come mediatore, ben inteso che non potrebbe sostituirsi a nessuno dei due. Se questo sentimento estetico vuole valere da se stesso come principio, il rischio è il razzismo, così manifesto in Buffon p.e., per cui l'uomo marginalizzato non è più un prossimo ma un abbruttito. [In relazione al passo testé citato da Il conflitto delle facoltà] Qui il sentimento o il giudizio estetico funziona correttamente nel suo contenuto e nella sua mira. Dal punto di vista del contenuto Kant parla di spettatori che contemplano un gioco e che sono presi da entusiasmo e da simpatia (cosa che può essere pericolosa in un regime ostile alle idee rivoluzionarie). Dal punto di vista della mira si noterà che l'entusiasmo affonda le sue radici nella disposizione morale dell'umanità che mette in luce gli attori in quanto esseri storici. (PHILONENKO, 1986, p. 44-45).⁸

⁸ «Da Fichte a Kant, da Wieland a decine di altri scrittori e filosofi tedeschi meno noti, la rivoluzione francese è spesso definita uno "spettacolo": tremendo, sanguinoso, eppure capace di attrarre gli animi con forza irresistibile e di elevarli al di sopra della mediocrità quotidiana. Orrore e piacere vi si mescolano in proporzioni differenti e lo sgomento per la magnitudine di tale visione si accompagna alla speranza o al timore di radicali sconvolgimenti. Essa è tuttavia avvertita subito in Germania come un fenomeno di portata universale, un dramma nuovo e improvviso, i cui esiti ancora ignoti decideranno le sorti dell'umanità. Più che uno scenario di tragedia – in senso aristotelico, ossia quale intreccio purificatore di azioni che evocano "paura e pietà" –, la rivoluzione ha per sfondo il paesaggio del sublime. Un sublime politico, generato dalle

iv) Tale partecipazione di aspirazioni rasenta l'entusiasmo. Di quale tipo di aspirazioni si parla qui? Del volere vivere una situazione analoga a quella della Rivoluzione? Kant specifica però che siamo nel piano del pensiero: dunque pensare una realtà è già viverla? Entusiasmarsi a qualcosa non è appassionarsi? Le passioni rientrano allora nell'ambito morale grazie al giudizio storico?

v) Un evento storico concreto influisce sulla disposizione morale dell'uomo, la quale porta i singoli ad esprimere liberamente il loro pensiero. È questa dunque una prova che fra teoria e prassi non c'è poi distanza incolmabile? Questo esempio concreto che dà Kant, è sufficiente a mostrare che la sua visione della moralità include un recupero della dimensione storica, concreta, dei moventi reali e "passionali" nella determinazione dell'azione umana, in particolare modo di quell'azione che è l'esercizio del pubblico pensiero?

Kant il reazionario

Da quanto detto, sembrerebbe che Kant abbia sostanzialmente appoggiato la Rivoluzione francese, come un evento i cui frutti non erano stati solo e tanto a vantaggio della Francia stessa, quanto portatori indiretti di un progresso a livello di umanità tutta.

Nel 1797 però, Kant aveva pubblicato i *Principi metafisici della dottrina del diritto* (KANT, 1965, p. 505-511), in cui si trova una critica severa agli eccessi della Rivoluzione: (AA.VV., 1989, p. 110),⁹ viene condannata ogni azione rivoluzionaria ed anche lo stesso diritto di resistenza all'ingiustizia. Soprattutto su questo testo si basano gli autori che interpretano le posizioni kantiane come reazionarie. Sono tuttavia possibili delle vie di mezzo: Kant ammirava nella Rivoluzione il manifestarsi di quelle forze cieche, naturali, spontanee, che nella storia agiscono indipendentemente da ogni prevenzione umana per il trionfo di ciò che è vero e giusto, ma non vi credeva realizzata la sua concezione del diritto e dello stato. Lo stato giuridico kantiano è liberale nel senso che esso vuole rispettata il più possibile la libertà esterna nell'individuo e la vuole solo regolata e coartata nei limiti imposti non da considerazioni utilitarie, eudemonistiche, ma da un principio di ragione capace di originare almeno esteriormente una volontà e azione comune.

azioni degli uomini, ma del tutto analogo al "sublime dinamico" innescato nella coscienza dall'attività spontanea della natura. [...] La tremenda maestà dell'evento, il suo mostrare, in un dissidio irrisolto, la trasparenza in forma sensibile di "idee" che alludono ad una destinazione più alta dell'uomo rispetto alle potenze scatenate dalla natura, rendono gli individui partecipi – coinvolti a distanza di sicurezza – di un dramma che è indissolubilmente naturale e morale. Le forze selvagge del mondo esterno che sembrano voler distruggere l'uomo e annullarne l'importanza, finiscono così per restituirci la consapevolezza della sua superiorità morale», R. Bodei, "Le Dissonanze del Mondo. Rivoluzione Francese e Filosofia Tedesca tra Kant e Hegel" in AA.VV., *L'Eredità della Rivoluzione Francese*, a cura di François Furet, Bari, Editori Laterza, 1989, p. 103-104.

⁹ «E i Tedeschi – almeno per qualche tempo – osservano, senza esserne coinvolti, gli eventi che si sviluppano, geograficamente, appena oltre il confine. Salutano allora la rivoluzione come un sole luminoso, una giornata campale nella lunga storia dell'umanità. Ma quando essa cambia volto (perché appare in pericolo ai suoi stessi protagonisti e perché ad essa si intrecciano la guerra civile e quella esterna), molti scrittori che l'avevano accolta con convinto e sincero entusiasmo le voltano le spalle inorriditi. [...] inquietanti paradossi seguono dalla teoria e dalla pratica giacobina secondo cui, per sopravvivere, la repubblica ha bisogno del dispotismo, la «virtù» del Terrore e la ragione stessa della violenza. [...] Bisogna guidare gli uomini alla libertà, all'eguaglianza e alla fraternità mediante la ragione, ma, se resistono, mediante il terrore e la violenza. La ragione e la virtù disarmate non sono sufficienti a spezzare le lunghe «catene della schiavitù» e dell'egoismo, a far governare quell'entità morale immaginaria che è il popolo, nel cui nome i giacobini parlano», R. Bodei, "Le Dissonanze del Mondo. Rivoluzione Francese e Filosofia Tedesca tra Kant e Hegel."

Alcuni vollero fare di Kant il filosofo della borghesia, trionfante proprio in quegli anni della rivoluzione francese. Si può anzi rilevare nella borghesia da un lato l'avversione, che fu propria di Kant, contro la concezione democratica ed egualitaria della libertà, che porta alla tirannide popolare; dall'altro la preferenza, che fu anche di Kant, verso costituzioni politiche che rispettano la ricca, varia esplicazione dell'individualità empirica e traggono dalla natura stessa della libertà la necessità di un ordine giuridico che ne impedisce con misura razionale e uniforme le intemperanze.¹⁰

È evidente l'incompatibilità presente fra i testi analizzati sinora e quest'ultimo, ma fino a che punto arriva? Per rispondere, dobbiamo cercare di analizzare due ordini di questioni: per quale motivo Kant rifiuta il diritto alla rivoluzione? E come si caratterizzano gli atti rivoluzionari?

Iniziamo dalla prima domanda. I motivi kantiani sono sostanzialmente due e sarebbero forse condivisibili anche da un governo andato al potere grazie ad una rivoluzione; il primo motivo ci porta a considerare che:

non si può inserire in nessun ordinamento giuridico una norma che preveda esplicitamente il rovesciamento della Costituzione (questo si sarebbe un «suicidio» per qualsiasi Stato). Quando ha luogo una rivoluzione, ossia il «rovesciamento violento di una Costituzione difettosa», ciò accade sempre, per Kant, al di fuori del diritto, e in particolare del diritto vigente. Nel sostenere tale teoria, egli non si allontana, del resto, da una dottrina politica consolidata, secondo cui il diritto medesimo nasce dalla violenza, (SCHRECKER, 1939, p. 394-425).

Se si scatena un conflitto fra il popolo ed il sovrano, il popolo non può presentarsi come giudice nella propria causa, e se nomina un giudice esterno, un arbitro supremo, correrà di nuovo il rischio che costui diventi a sua volta un nuovo sovrano/tiranno. L'unica soluzione può dunque venire dall'alto: deve essere il sovrano stesso a promuovere una riforma (SCHRECKER, 1939, p. 394-425). Il secondo motivo è legato al fatto che nel momento storico preciso in cui Kant scrive, si svolgeva la rivolta in Vandea contro le politiche imposte dal governo giacobino da Parigi: giustificare il diritto di resistenza, avrebbe significato giustificare la reversibilità dell'assetto politico stabilito dalla rivoluzione, assumere una posizione nettamente anti-giacobina.

In questa discussione rientra anche la considerazione kantiana della convocazione degli Stati Generali da parte del re Luigi XVI per il 1° maggio 1789. Per Kant, con questa convocazione, il re – senza saperlo – aveva dato l'avvio ad una riforma (motivo per cui gli eventi seguenti non sarebbero stati una rivoluzione): conferendo loro il potere legislativo per ridefinire il problema delle tasse, il re si sarebbe dimesso dalla propria sovranità, passandola al popolo.

Per quanto riguarda il valore degli atti rivoluzionari, c'è da compiere una distinzione rispetto ai piani su cui valutarli. Gli atti rivoluzionari sono giuridicamente criminali e dunque immorali, ma ciò non si oppone al fatto che lo stato di cose dopo la Rivoluzione possa essere dal punto di vista della ragione e della giustizia, superiore al regime prerivoluzionario; il che implica dunque che per Kant non

¹⁰ Cf. per esempio I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tradotti da G. Solari e G. Vidari, Torino, UTET, 1965 [Introduzione di Gioele Solari, p. 19-23].

siano giustificabili gli sforzi della Restaurazione. Non si giudica della perfezione di una cosa nel suo dominio, cioè del grado in cui questa cosa realizza ciò che deve essere, partendo dalla sua storia o dalla perfezione morale dell'azione che l'ha generata, azione che è responsabile davanti ai giudici e secondo delle leggi differenti da quelle che sono chiamate a giudicare la cosa creata. La giurisprudenza e la morale giudicano dei atti scaturiti dalla volontà dei singoli, la filosofia della storia si interessa dei gradi di perfezione delle condizioni successive dell'umanità, (SCHRECKER, 1939, p. 403-404).

L'umanità ha attraversato epoche e condizioni di vita diverse: la filosofia della storia domanda quale siano state più perfette. Possiamo chiederci allora: quale rapporto fra la storia e la morale? Si può giudicare un'epoca? E, se sì, in base a cosa? O – ad un livello più basso – se si possono giudicare solo azioni i cui autori e responsabili siano ben individuabili, come si fa a dare un giudizio su un evento che ha svariate cause determinanti? Domande del genere costituiscono veramente il cuore di ogni riflessione sullo statuto della filosofia della storia. Distinguendo fra giurisprudenza (giudice) e storia/filosofia della storia (storico/filosofo della storia), Kant sembra anticipare questioni di metodologia storica, che reimposteranno questa disciplina a partire dal '900.¹¹ Anche l'occuparsi dei gradi di perfezione delle varie epoche storiche implica che, per quanto lo storico non emetta giudizi, egli abbia almeno una tavola di valori in base a cui stabilire per rapporto di convenienza, la maggiore o minore perfezione degli oggetti da lui presi in considerazione. Come stabilire una tale gerarchia di valori per i periodi storici? Quale valore/bene/fine deve essere raggiunto in una determinata epoca? Quale senso ha la domanda sulla finalità in filosofia della storia? Come ha risposto Kant a queste domande?

Relativamente all'elaborazione di una filosofia della storia, Kant conclude il suo saggio con quanto segue. L'idea di ciò che dovrebbe essere il corso del mondo umano se esso dovesse adeguarsi a certi fini razionali, ci è utile per redigere una storia: essa suppone che la natura proceda secondo un disegno verso uno scopo anche nel gioco della libertà umana. L'utilità di questa idea sta nel suo lavorare come filo conduttore per rappresentarci almeno nell'insieme come un sistema quello che altrimenti ci apparirebbe come un informe aggregato di azioni umane. Si deve cominciare dalla storia greca, passando per la romana e per la sua distruzione ad opera dei barbari, per arrivare fino a noi. Questa storia può chiarire il gioco delle cose umane; presagire i futuri mutamenti politici degli stati; aprire una visione confortante dell'avvenire.

Bisogna scegliere un particolare punto di vista nella concezione dell'universo: Kant ne sta scegliendo uno in cui la natura (o meglio la Provvidenza) dà una

¹¹ Cf. il problema dell'imparzialità in M. BLOCH, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 1998, p. 104-105. Ci sono due modi di essere imparziali, quello dello studioso e quello del giudice. In comune hanno l'onesta sottomissione alla verità. Lo studioso provoca le esperienze che confuteranno la sua teoria, il giudice – per quanto il suo cuore abbia già votato – interroga i testimoni con la preoccupazione di conoscere i fatti come sono accaduti. È in entrambi i casi un obbligo di coscienza che non può essere discusso. Ad un certo punto le loro strade divergono: lo studioso osserva spiega e si ferma; il giudice deve anche emettere la sentenza. Se lo fa secondo la legge senza simpatie personali, è imparziale, dal punto di vista dei giudici ma non da quello degli studiosi. Si condanna o si assolve un uomo solo schierandosi per una tavola di valori, che nessuna scienza positiva potrà dedurre. Che un uomo ne abbia ucciso un altro è un fatto suscettibile di prova, ma punirlo presuppone che lo si consideri colpevole, il che non è un'opinione su cui tutte le civiltà abbiano avuto convergenza. Per lungo tempo lo storico è stato considerato come una specie di giudice degli inferi, che distribuiva elogi o biasimi ai morti.

giustificazione allo sviluppo storico dell'uomo, senza bisogno di dovere cercare in un altro mondo un disegno perfetto e razionale. Questa storia filosofica – che non si sostituisce ad una redazione puramente empirica della storia – ha anche il piccolo vantaggio di fornire ai capi di stato un modo per trasmettere ai posteri un buon ricordo di sé, in base a quanto hanno favorito lo sviluppo cosmopolitico.¹²

Sulla filosofia della storia kantiana, la bibliografia è assai ampia: è molto difficile offrire una visione complessiva ed unitaria anche di quest'ultima. Riportiamo solo alcune suggestioni, che si ricollegano alla considerazione delle passioni in quanto motore della storia e che potrebbero aprire anche ad un confronto con Hegel su tali tematiche. Secondo l'interpretazione di Remo Bodei, Kant ed Hegel focalizzano soprattutto:

l'idea della eterogenesi dei fini, ossia della involontaria metamorfosi che gli scopi dei singoli uomini subiscono quando le loro azioni, confluendo in quelle di tutti, travalicano le intenzioni individuali. Kant si inserisce così, in maniera originale, nella tradizione moderna di pensiero, inaugurata dalla Favola delle api di Mandeville, per la quale non solo i vizi privati danno luogo a pubbliche virtù, ma sono proprio tali vizi a fungere da molle della civiltà. È infatti dalla ricerca di guadagno e dall'avarizia che nasce il commercio e, quindi, il benefico scambio tra gli uomini [...]. È quindi una caratteristica del modello kantiano – e di tutte le filosofie della storia che si pongono sul suo solco – la volontà di recuperare a posteriori quel senso che gli uomini hanno erogato in precedenza senza rendersene completamente conto. Tale senso complessivo, inoltre, non è più indagato come il prodotto di cause finali, individuando cioè gli scopi che gli uomini si sono prefissi. Si cerca piuttosto di comprenderlo interrogando una logica anonima della storia, diventata autonoma e indipendente dalle motivazioni individuali delle azioni. [...] Leggi, istituzioni, strutture collettive sono il risultato materializzatosi dell'operare di miliardi di nostri simili, vissuti in tempi e in luoghi differenti. Abitiamo in un mondo che è stato reso sensato dagli uomini e dobbiamo inserirci in questo mondo, comprendendolo e riproducendolo incessantemente, (BODEI, 1997, p. 48-49).

Tale visione della storia ha una chiara ricaduta anche sulla concezione di "storiografia" del nostro autore, che diviene una elaborazione di idee regolative:

La storiografia diventa quindi una grande opera di decifrazione di noi stessi, uno strumento per dar significato alla nostra vita. Se la storia non accetta più modelli teologici, se aspira alla spiegazione degli eventi attraverso altri eventi, per linee interne, bisogna allora capire qual è il motore della storia. Per Kant si chiama concordia discors. Vale a dire: la storia procede in avanti perché vi è una benefica competizione fra individui che hanno bisogno l'uno dell'altro. [...] si possono tuttavia elaborare solo "idee regolative", capaci di fungere da "filo conduttore" nella comprensione di eventi altrimenti irrelati, (BODEI, 1997, p. 49-50).¹³

¹² Questo è quanto si può desumere dalla conclusione del suo testo *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* [1784], in I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino, UTET, 1965, p. 138-139.

¹³ «La sua filosofia della storia è un modo di guardare alla storia che è accettabile per la mente umana sia nella sua dimensione teoretica che in quella pratica. La sua visione teleologica soddisfa sia la domanda della ragione teoretica che il mondo sia visto come un tutto coerente inerentemente, sia la domanda della ragione pratica che il mondo sia visto come compatibile con l'esistenza possibile della libertà umana», H. WILLIAMS, *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 20.

Continuando nell'analisi di alcuni passi dai *Principi metafisici della dottrina del diritto*, si possono evidenziare anche varie somiglianze fra le proposte della filosofia kantiana e la Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino emanata il 26 agosto 1789 dall'Assemblea nazionale. Essa affermava come diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione. Si sancivano i principi della sovranità nazionale e della divisione dei poteri, la libertà di pensiero, di parola e di stampa, l'eguaglianza di fronte alla legge. In Francia non si aveva una conoscenza della filosofia kantiana così completa come quella che la filosofia tedesca aveva degli avvenimenti che sconvolgevano il mondo. Ciononostante, le somiglianze di cui sopra, possono essere facilmente comprese, pur senza ricorrere ad un diretto influsso di una delle due parti sull'altra, tenendo conto che la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (e la legislazione che ne segue) ed alcune dottrine kantiane avevano in gran parte fonti comuni: il diritto di natura degli umanisti, il radicalismo inglese, il costituzionalismo americano, Montesquieu, Rousseau, (SCHRECKER, 1939, p. 395-396).

Va inoltre considerato che la costituzione repubblicana soltanto poteva garantire i diritti innati, inalienabili. Essa è definita dal modo in cui lo stato esercita il suo potere, che può essere repubblicano se ci sono due principi fondamentali, precisamente quelli cui la Rivoluzione Francese aveva dato attuazione, ossia il sistema rappresentativo e la separazione dei poteri, (SCHRECKER, 1939, p. 399-400). Per Kant poi, che segue in questo la teoria dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo, questi diritti emanano direttamente ed immediatamente dalla ragione e non sono riducibili a nessun altro dato. Non è né l'uomo né la società che li dispensa; la società al contrario li suppone come elementi costitutivi (ciò in cui si distingue da una banda organizzata), ed essa assicura loro solo l'esecuzione. Così questi diritti costituiscono, per così dire, l'*a priori* del dominio sociale, proprio come le forme dell'intuizione pura e le categorie sono gli elementi costituenti della conoscenza: essendo gli uni e gli altri le condizioni necessarie e trascendentali della possibilità del lavoro razionale sul loro terreno rispettivo. (SCHRECKER, 1939, p. 417).

a) Condanna della grande proprietà fondiaria della nobiltà e della Chiesa: Kant condanna la proprietà acquisita solo a causa dei privilegi che favoriscono questi ordini. Per Kant è invece fondamentale la proprietà di un bene (un commercio, un negozio, un piccolo appezzamento terriero), il quale permetta l'indipendenza, l'autonomia del singolo cittadino rispetto ai suoi concittadini. Dalla coesione di questi piccoli proprietari = cittadini, nasce lo stato, (FETSCHER, 1974, p. 32-40).

b) Abolizione dei privilegi della nobiltà, che costituiva un ceto intermedio fra il sovrano assoluto ed il terzo stato, un ceto dai privilegi ereditari che comunque si caratterizzava come superiore al popolo stesso. Un uomo non può rifiutare la propria libertà ed il proprio dovere di decidere per sé; non può perciò essere fondato né dal sovrano, né dal popolo uno stato superiore al popolo stesso e che decida per lui. Come può allora il sovrano ottenere il risultato di emanare delle leggi che valgano per tutti, come se emanate da una repubblica? Ciò è possibile se si circonda di consiglieri leali e lungimiranti, ma soprattutto se adatterà come criterio per l'elaborazione di una legge, quello di domandarsi come avrebbe fatto il popolo se avesse dovuto prescrivere da se stesso una legge (il che equivale a

riprendere la formula dell'imperativo categorico, di seguire una massima che possa essere elevata a legislazione universale). A ciò si aggiunge il fatto che il sovrano – come i suoi consiglieri – non può essere infallibile, in quanto uomo: dunque il popolo ha il diritto di esprimersi secondo la *libertà di penna* nei limiti del rispetto per la costituzione. In accordo con il programma del 1789 Kant afferma che uno dei diritti più preziosi dell'uomo è la libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni. Condizione indispensabile della pace perpetua è che la costituzione accordi ai filosofi la libertà di parlare pubblicamente sugli affari dello stato.

c) Abolizione della servitù: nessuno può legarsi ad un altro in modo tale da cessare di essere persona. Fra l'altro se si può avere un contratto solo fra due persone private, nel momento in cui una delle due accettasse di cessare di essere persona il contratto non varrebbe, (FETSCHER, 1974, p. 39-42; KANT, 1965, p. 518-519).

Resterebbe da affrontare il problema della compatibilità fra quanto appena affermato e l'esistenza di un governo monarchico come era quello prussiano; Kant presenta più volte delle note a margine, nei testi che abbiamo preso in considerazione, in cui spiega che un popolo che abbia costituzione monarchica non è automaticamente autorizzato, dalle riflessioni di Kant stesso, a nutrire il desiderio di rovesciare tale costituzione (cfr. in proposito i passi citati da *Il conflitto delle Facoltà*, nelle pagine precedenti – nota 15).

Da una parte abbiamo segnalato come la prospettiva kantiana non sia di per sé favorevole alla rivoluzione, ma piuttosto ad una sorta di evoluzione che provenga dall'alto; dall'altra restano le dissonanze nelle interpretazioni per cui alcuni vedono Kant come un vero e proprio reazionario, mentre altri non ritengono essenziale queste note a margine in difesa della monarchia prussiana. Di fatto alcuni anni dopo la morte di Kant, in Prussia furono attuate varie riforme (seppure limitate) portate avanti dalla volontà di cambiamento della fascia di alti funzionari che circondavano il re, e non dal popolo. Proprio da questo punto di vista "popolare",

la Germania non era affatto un luogo di delizie e di ordine. I contadini soffrivano spesso fame ed oppressione (soprattutto in Sassonia e in Slesia, dove vi furono infatti violenti moti popolari tra il 1790 e il 1792). Colonia e Berlino e altri centri minori erano invasi da mendicanti e vagabondi. Lo sviluppo delle manifatture e la loro stessa crisi producevano abbruttimento ed incrementavano la disgregazione sociale. [...] Se ci fu, nella storia della Germania, un periodo in cui la cultura tedesca lottò per far coincidere teoria e prassi (una separazione concettuale che è, per inciso, post-hegeliana), presente filosofico e presente storico, per adeguare le condizioni della Germania a quelle del mondo politico uscito dalla Rivoluzione Francese, fu appunto quello che abbiamo considerato [da Kant ad Hegel]. Il 'pensare la rivoluzione' mediante categoria filosofiche non fu allora separato – in diversi Tedeschi – dal tentativo di 'fare la rivoluzione', (BODEL, 1989, p. 126-127).

Conclusioni

Il sorgere della storia viene individuato da Kant nella realtà della "socievole insocievolezza" che obbliga l'uomo ad unirsi in una società civile con delle regole: l'uomo infatti ha una inclinazione ad unirsi con altri e sotto delle regole

perché solo in società può sviluppare le sue disposizioni naturali, ma vorrebbe anche avere ogni cosa per sé (motivo per cui non desidera stare in società e rispettarne le regole). Le passioni ricoprono un ruolo importante nell'entrata in società e dunque nella realizzazione della storia: per soddisfare una passione "serve" infatti l'altro.

L'umanità può raggiungere lo sviluppo completo di tutte le sue facoltà solo in una società in cui ci sia la massima libertà per ognuno e la massima sicurezza per tutti (altrimenti le diverse libertà non potrebbero coesistere). Ora, l'educazione della libertà è l'obiettivo fondamentale della filosofia della storia kantiana, che ha dunque una natura teleologica. Nell'epoca in cui Kant scriveva però, i sovrani non riservavano fondi per l'educazione: doveva essere il popolo con i suoi sforzi ad occuparsi della propria auto-educazione.

Con l'entrata in gioco del popolo però, viene tirata in ballo anche la rivoluzione: esistono sforzi condotti con le armi come le rivoluzioni. Ora, la posizione kantiana nei confronti della rivoluzione, particolarmente quella francese, non è univoca. Sicuramente era centrale per lui l'attenzione all'educazione politica che poteva fare espandere lo spirito repubblicano, ma non potendosi rovesciare i troni con le rivoluzioni, sembrava che l'unica strada percorribile restasse quella dei principi illuminati.

Kant credeva fermamente nella possibilità di incidenza del popolo sulla condotta del sovrano: ciò era possibile per lui perché ogni uomo può fare un uso libero e pieno della propria ragione. Ora, visto che il re trae il suo prestigio dal fatto di incarnare la volontà popolare, ascoltando la maggioranza dell'opinione pubblica, il re ascolta il popolo e dunque quest'ultimo ha reale possibilità di incidere sul sovrano.

I passi kantiani presi qui in considerazione sono stati tratti dalla *Critica del Giudizio* (1790), da *La Religione nei limiti della semplice ragione* (1793), dai *Principi metafisici della dottrina del diritto* (1797) e da *Il conflitto delle Facoltà* (1798): nella *Critica del Giudizio*, Kant accenna alla Rivoluzione, apprezzando l'uso del termine "organizzazione" per indicare la trasformazione statale operata dai Francesi. Questo termine merita attenzione in quanto può essere avvicinato a quello di organismo e di sistema e permetterebbe di vedere nella organizzazione statale un movimento parallelo a quello della ragione che, nella sua ricerca della massima unificazione possibile delle conoscenze, lavora come un sistema.

Ne *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, seconda parte de *Il conflitto delle Facoltà*, Kant si sofferma invece sulla giustificazione implausibile della presunta immaturità di un popolo per la libertà, come motivo per non concedergliela. Essa è infatti il prodotto dell'ingiusta coazione dei despoti, la quale spinge i popoli ad insorgere. Le insurrezioni però richiedono tutta una serie di atti criminosi che sembrano contraddire l'idea di un progresso continuo dell'umanità verso una moralità sempre più perfetta. L'importanza di questo passo sta – fra l'altro – nelle domande che ci genera sulla natura del pensiero: il pensiero può essere un atto morale? E tale moralità dipende dall'oggetto del pensiero (in questo caso la Rivoluzione Francese)? La partecipazione mediante il pensiero, all'evento della Rivoluzione Francese, ha delle caratteristiche molto simili a quelle del bello (universalità, disinteresse, mancanza di concetto): che rapporto c'è allora fra storia, arte e morale?

La partecipazione alle aspirazioni del popolo francese rasenta inoltre l'entusiasmo: riguarda cioè il campo delle passioni che rientrano così in gioco, dopo essere state lette come motore della storia. Gli eventi storici di fronte a cui l'uomo si pone sembrano inoltre colmare la distanza fra teoria e prassi: l'esercizio del pubblico pensiero è infatti un atto che ingloba passione e moralità.

Dalla considerazione del testo del 1797 *Principi metafisici della dottrina del diritto*, è emersa al contrario la severa critica severa agli eccessi della Rivoluzione: viene condannata ogni azione rivoluzionaria ed anche lo stesso diritto di resistenza all'ingiustizia. Kant inoltre deplora dal punto di vista morale e legale gli atti rivoluzionari, ma non da quello della filosofia della storia che riconosce la perfezione maggiore della condizione stabilita dalla Rivoluzione rispetto a quella prerivoluzionaria.

Nel tirare le somme di quanto scritto finora, dobbiamo rilevare che da qui nascono due serie di domande: che rapporto c'è fra storia e morale? E come si può stabilire una gerarchia fra diversi periodi storici? Questo implicherebbe che ogni epoca cerchi di raggiungere un fine e che questi fini siano confrontabili. Quale senso ha la domanda sulla finalità in filosofia della storia? Come nel funzionamento della ragione umana che cerca l'unità massima possibile della conoscenza, così l'idea di un fine della storia offre un'occasione di unità, facendoci vedere le cose umane come un sistema e non come un mero aggregato. Questa storia filosofica può chiarire il gioco delle cose umane; presagire i futuri mutamenti politici degli stati; aprire una visione confortante dell'avvenire. La storia ha una sua logica autonoma ed indipendente dalle motivazioni individuali delle azioni, ma questa logica – questo senso – si comprendono solo a posteriori e nella rilettura dei meri eventi.

Ricordiamo poi che per Kant solo la costituzione repubblicana può garantire i diritti innati, inalienabili, ma affinché ci sia tale tipo di costituzione, servono il sistema rappresentativo e la separazione dei poteri, come la Rivoluzione Francese aveva adottato. Il popolo inoltre ha il diritto di esprimersi secondo la *libertà di penna* nei limiti del rispetto per la costituzione, proprio per andare a colmare le lacune dell'azione del re e dei suoi consiglieri. Kant segue così in qualche modo il programma del 1789, affermando che uno dei diritti più preziosi dell'uomo è la libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni.

Da quanto detto, appare plausibile considerare – per quanto permangano le contraddizioni fra i due ordini di testi rispetto alla valutazione della Rivoluzione Francese – una certa omogeneità nel pensiero di Kant, in quanto egli riconosce in ogni caso una condivisione profonda di alcuni principi fondamentali della Rivoluzione del 1789.

*Quando si tratta di filosofia, il termine "liberale", "conservatore", "reazionario" non hanno alcun senso preciso e possono riceverlo solo dalla ricerca filosofica stessa, una volta che (e nella misura in cui) essa avrà dato una definizione del progresso e fissato un orientamento alla storia. (E. WEIL, *Hegel et l'État*, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 1950, p. 23).*

Riferimenti

- BEDESCHI, G. *Il pensiero politico di Kant*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1994.
- BLOCH, M. *Apologia della storia o Mestiere di storico*. Torino: Einaudi, 1998.
- BODEI, R. "Le Dissonanze del Mondo. Rivoluzione Francese e Filosofia Tedesca tra Kant e Hegel" In: AA.VV., *L'Eredità della Rivoluzione Francese*, a cura di François Furet. Bari: Editori Laterza, 1989.
- _____. *Se la Storia ha un Senso*. Bergamo: Moretti & Vitali editori, 1997.
- _____. "Tenerezza per le cose del mondo: sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel" In: AA.VV., *Hegel interprete di Kant*, a cura di Valerio Verra. Napoli: Prismi, 1981.
- DENKER, R. "La théorie kantienne de la triple voie vers la paix mondiale ou: les intensions de la nature dans l'histoire" In: *Emmanuel Kant 1724/1974. Kant comme penseur politique*; Edité par Eduard Gerresheim, 1974 Inter Nationes Bonn – Bad Godsberg.
- EUCHNER, W. "Kant philosophe du progrès politique" In: *Emmanuel Kant 1724/1974. Kant comme penseur politique*; Edité par Eduard Gerresheim, 1974 Inter Nationes Bonn – Bad Godsberg.
- FETSCHER, W. "Emmanuel Kant et la Révolution française" In: *Emmanuel Kant 1724/1974. Kant comme penseur politique*; Edité par Eduard Gerresheim, 1974 Inter Nationes Bonn – Bad Godsberg.
- KANT, I. *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi. Torino: UTET, 1993.
- _____. *Critica della Ragion Pura*. Bari: Editori Laterza, 1993.
- _____. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico [1784] in Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu. Torino: UTET, 1965.
- _____. *Il conflitto delle Facoltà*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu. Torino: UTET, 1965.
- _____. *La religione nei limiti della semplice ragione in Scritti morali*, a cura di P. Chiodi. Torino: UTET, 1986.
- _____. *La philosophie de l'histoire (opuscules)*. Paris : Editions Montaigne, 1947.
- _____. *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu. Torino: UTET, 1965.
- MARCUCCI, S. *Guida alla lettura della "Critica della Ragion Pura" di Kant*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1997.
- MICCOLI, P. *Ragione e storia. Da Kant a Sartre*. Roma: Borla, 1990.
- PHILONENKO, A. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

SCHRECKER, P. "Kant et la Révolution française" In: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* (1939), p. 394-425.

WEIL, E. Hegel et l'État. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1950.

WILLIAMS, H. *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Sobre a autora

Sara Bianchini

Doutora em Filosofia. Professora da Universidade Gregoriana, Roma, Itália.

Email: bianchini@unigre.it

Recebido em 13/02/2019

Aprovado em 12/07/2019

Como referenciar esse artigo

BIANCHINI, Sara. Kant e la Rivoluzione Francese: liberal e/o reazionari fra passione e storia. *Argumentos: Revista de Filosofia. Fortaleza*, ano 11, n. 22, p. 72-90, jul.-dez. 2019.

Rodrigo C. Rabelo*

Fim e continuidade da arte segundo os “Cursos de Estética” de Hegel

End and continuity of art according to Hegel’s
“Courses of Aesthetics”

RESUMO

Pretendo apresentar o que se seguiria à teoria do fim da Arte, constante nos “Cursos de Estética” de Hegel, em termos de funções atribuídas à criação e à recepção de obras de arte na contemporaneidade. Após explicar resumidamente o que significa neste contexto falar de “fim da Arte”, sustento a hipótese interpretativa de que o fim da Arte metafísica não implica que não se produza mais autênticas obras de arte, pois Hegel considera que, essencialmente, continuaria havendo arte na medida em que ela continua sendo produção espiritual, não natural. Indico que os textos permitem vislumbrar que apenas se deslocaria a sua origem enquanto obra espiritual: do Conteúdo do Espírito Absoluto para o conteúdo do espírito individual de cada artista contemporâneo. Concluo considerando se as definições hegelianas podem ser um critério ainda válido na Estética filosófica contemporânea.

Palavras-chave: Arte. Espírito. Hegel. Georg Wilhelm Friedrich (1760-1831).

ABSTRACT

I intend to present what would follow to the theory of the end of Art in Hegel’s “Courses of Aesthetics”, in terms of functions attributed to the creation and reception of works of art in contemporary times. After shortly explaining what it means, in this context, to speak of “the end of Art,” I sustain the interpretative hypothesis that the end of metaphysical Art does not imply that no more authentic works of art are produced, for it is considered by Hegel that, essentially, there would continue to be art insofar as it continues to be spiritual, not natural production. I indicate that the texts allow to envisage that their origin would only be displaced, as spiritual work: from the Content of the Absolute Spirit to the content of the individual spirit of each contemporary artist. I conclude considering if the Hegelian definitions may be a still valid criterion in contemporary philosophical Aesthetics.

Keywords: Art. Spirit. Hegel. Georg Wilhelm Friedrich (1760-1831).

* Doutor e professor de Filosofia (UEL). <https://orcid.org/0000-0002-8437-7715>

A arte e seu fim segundo o pensamento de Hegel

No sistema hegeliano, o sujeito ativo da história da cultura humana é o Espírito Absoluto; essa História se dá em momentos superpostos, dialéticos; no caso da História da Arte, o auto esgotamento do Romantismo significa o fim da Arte como manifestação de autoconhecimento do Absoluto, o que se dá de forma necessária, devido ao desdobramento de suas características mesmas¹. Isso necessariamente implica que, para Hegel, a Arte em sua função primeira e capital é um momento da manifestação do Espírito Absoluto –isto é, da Ideia em processo de retorno a si, de autorreconhecimento de si enquanto Espírito e pensamento– na História, momento que se localiza numa mesma dialética com a Religião e a Filosofia; sendo que, nesta última, os dois momentos anteriores permanecem, dialeticamente subsumidos. Esta dialética faz parte, dentro do sistema, da Filosofia do Real, a qual pressupõe e se desenvolve após a Filosofia pura da Lógica, ao mesmo tempo em que a ilustra e a preenche com os dados empíricos da História.

No pensamento estético de Hegel (tal como nos chegou, ou seja, reconstituído indiretamente através de notas tomadas a seus cursos universitários de 1818 a 1829²), o objeto privilegiado de análise é o belo artificial, das obras de Arte, e não o belo bruto dito natural –onde não há atividade espiritual, o que essencialmente o torna inferior ao belo artístico–:

Pode-se desde já afirmar que o belo artístico está acima da natureza. Pois a beleza artística é a beleza **nascida e renascida do espírito** e, quanto mais o espírito e suas produções estão colocados acima da natureza e seus fenômenos, tanto mais o belo artístico está acima da natureza.

[...]

A **superioridade** do espírito e de sua beleza artística perante a natureza, porém, não é apenas algo relativo, pois somente o espírito é o **verdadeiro**, que tudo abrange em si mesmo, de modo que tudo o que é belo só é verdadeiramente belo quando toma parte desta superioridade e é por ela gerada. (CE, I, p. 38).

Nesse contexto, uma coisa é a arte enquanto arte, ou seja, enquanto beleza sensível artificialmente produzida pelo ser humano; outra coisa é a Arte em seu desenvolvimento dialético de atividade do Espírito Absoluto, atividade esta que é essencialmente progresso no autoconhecimento de si. Considera assim o filósofo alemão 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." (II, p. 251-252). A arte dita clássica, constituída principalmente pela estatuária e tragédia gregas antigas, é o momento intermediário e mais bem resolvido da História da Arte tradicional. O primeiro momento é o da arte simbólica, representado principalmente pela arquitetura e escultura egípcias; aí, o espírito ainda não se reconhece como o autor da Arte e da História, portanto não consegue expressar seu conteúdo, que é espiritual e humano, na forma adequada; por isso a mescla

¹ Ver, por exemplo, em "Cursos de Estética" (doravante, CE), Vol. II da tradução brasileira, p. 251-263.

² Como se sabe, os "*Vorlesungen über die Ästhetik*" foram compilados por Heinrich Gustav Hotho, baseado em cadernos de notas do próprio mestre, bem como de alguns outros colegas. Detalhes do histórico dessa compilação encontram-se explanados pelo próprio Hotho, no seu Prefácio à primeira edição alemã, de 1835 (Cf. CE I, p. 17-23).

da figura humana com figuras animais, que não são expressões diretas do espiritual na arte, mas sim, justamente, apenas simbolizações daquele conteúdo. Na Grécia clássica é que se tem o auge dessa expressão, sendo a estátua de um deus grego o perfeito equilíbrio entre espiritual e sensível, conteúdo e forma. O conteúdo espiritual (a concepção do divino) e sua representação sensível coincidem, pois ambos eram, ali, concebidos antropomorficamente. Dessa forma e por esse motivo é a arte clássica a mais bela e acabada expressão artística do ideal de beleza. Por outro lado, a arte de matriz metafísica cristã (todo o Romantismo, segundo Hegel) é a arte que se torna menos bela que a arte clássica, ao mesmo tempo e pelo mesmo motivo que se torna mais universalmente racional, ou seja, mais filosófica (ver I, p. 34). Daí que, como dito acima, uma coisa é o Belo, outra o conhecimento que ele passa de si: beleza e pensamento traçam duas linhas de desenvolvimento inversas, com o momento intermediário (o da arte clássica) sendo o ponto de maior coesão e equilíbrio, embora momento necessariamente passageiro.

Propiciar o autoconhecimento do Espírito e expressar tal conteúdo através da cocriação humana, apresentando-o pela aparência sensível: isso é essencialmente a Arte como um todo, e o que designa o objeto de estudo da Estética filosófica de Hegel. O Absoluto necessita da ação humana para se efetivar na História, desdobrando-se e revelando-se progressivamente para si e para o espírito humano. Nos termos dos CE,

o que **nós** pretendemos examinar é a arte **livre** tanto em seus fins quanto em seus meios. [...] A bela arte é, pois, apenas nesta sua liberdade verdadeira arte e leva a termo sua **mais alta** tarefa quando se situa na mesma esfera da religião e da filosofia e torna-se apenas um modo de trazer à consciência e exprimir **o divino**, os interesses mais profundos da humanidade, as verdades mais abrangentes do espírito. [...] Esta determinação a arte possui em comum com a religião e a filosofia, mas de um modo peculiar, pois expõe sensivelmente o que é superior e assim o aproxima da maneira de aparecer da natureza, dos sentidos e da sensação. Trata-se da profundidade de um **mundo supra-sensível** no qual penetra o **pensamento** e o apresenta primeiramente como um **além** para a consciência imediata e para a sensação presente; trata-se da liberdade do conhecimento pensante, que se desobriga do **aquém**, ou seja, da efetividade sensível e da finitude. Este **corte**, porém, para o qual o espírito se dirige, ele próprio sabe o modo de curá-lo; ele gera a partir de si mesmo as obras da arte bela como o primeiro elo intermediário entre o que é meramente exterior, sensível e passageiro e o puro pensar, entre a natureza e a efetividade finita e a liberdade infinita do pensamento conceitual (I, p. 32-33).

A Arte é atividade livre porque tem a si mesma como seu fim próprio; quer dizer, sua própria autoconstituição enquanto obra –obra de cunho espiritual–, e não algo alheio a si. Portanto, a definição mais básica da Arte é, no sistema de Hegel: conteúdo espiritual (auto)apresentado através da aparência sensível; ou, notoriamente, o conceito de Belo compreendido como “aparência sensível da Ideia” (I, p. 126). A dinâmica interna da Arte, o vetor principal de sua história, depende da harmonia entre os dois elementos:

deve ser afirmado que a obra de arte deve revelar a verdade na Forma da configuração artística sensível, isto é, ela é chamada a expor aquela contraposição reconciliada e, com isso, possui seu fim último em si

mesma, nesta exposição e revelação mesmas. [...] o belo artístico foi reconhecido como um dos meios que resolve e reconduz a uma unidade aquela contraposição e contradição entre o espírito que repousa em si mesmo abstratamente e a natureza. (I, p. 74).

Assim concebida, o modo que caracteriza o processo de manifestação e criação artística é o elemento espiritual mesclando-se ao físico, a algum suporte sensível, para dotar-se de alguma aparência determinada. Em outros termos: "o sensível é espiritualizado na arte, uma vez que o espiritual nela surge como sensibilizado" (I, p. 60). O fim geral da arte –no sentido de função a cumprir– é a (auto) expressão e o (auto) conhecimento espirituais, através de sua própria atividade criadora. Portanto, desde a Introdução de seus CE, Hegel caracteriza decididamente a arte como uma atividade espiritual, vale dizer, racional e livre.

O interesse e a meta do Absoluto na Arte tradicional, que dessa forma se desenvolve naqueles três momentos principais, é buscar um crescente autodesdobramento e autorreconhecimento de si. Esta é a função tradicional da Arte –que chamo aqui de função metafísica– em seus três momentos principais, quais sejam: arte simbólica (antiguidade oriental e egípcia), arte clássica (antiguidade grega), arte romântica (cristandade). Pois bem: nota-se que, à época de seus CE, Hegel considera e expõe esta Arte tradicional –juntamente com sua respectiva função metafísica, referente ao Absoluto– como já tendo se autoesgotado com a dissolução da arte romântica, processo que ele constata e descreve como já acontecido nas primeiras décadas do século XIX. Para ele, esta função da Arte como momento da dialética do Espírito Absoluto já foi cumprida, é algo definitivamente do passado e que não tem razão suficiente para voltar à realidade efetiva da nossa História. Isto constitui, propriamente, o núcleo da famosa tese hegeliana do fim da Arte. Esta expressão nunca é enunciada diretamente pelo autor; cumpre, então, apontar os trechos mais decisivos que lhe dão consistência.

Da maneira mais geral, o fim da Arte se dá pela superioridade do elemento racional do espírito –melhor exprimido pelo pensamento em termos de conceitos filosóficos– sobre seu suporte sensível, necessário à aparição da obra de arte. Sendo o Absoluto pensamento, assim como o próprio ser humano enquanto espírito, o maior interesse nas obras de arte deverá sempre ser o interesse racional de conhecer. Num primeiro sentido, tem-se o fim da Arte tradicional, metafísica, no registro histórico-religioso: perde-se a valorização religiosa das obras de arte, ao mesmo tempo em que se libertam da exclusividade dos temas relacionados ao Espírito Absoluto concebido como divino. O Absoluto toma então, como meio privilegiado mais adequado para sua busca de manifestação e conhecimento, o discurso filosófico idealista e constrói, em particular, o sistema de Hegel. Os trechos mais ilustrativos deste ponto são provavelmente os seguintes:

o espírito de nossa religião e de nossa formação racional se mostra como tendo ultrapassado o estágio no qual a arte constitui o modo mais alto do absoluto se tornar consciente. O caráter peculiar da produção artística e de suas obras já não satisfaz nossa mais alta necessidade. Ultrapassamos o estágio no qual se podia venerar e adorar obras de arte como divinas. A impressão que elas provocam é de natureza reflexiva e o que suscitam em nós necessita ainda de uma pedra de toque superior e de uma forma de comprovação diferente. O pensamento e a reflexão sobrepujaram a bela arte. (I, p. 34).

o fato é que a arte não mais proporciona aquela satisfação das necessidades espirituais que épocas e povos do passado nela procuravam e só nela encontraram; uma satisfação que se mostrava intimamente associada à arte, pelo menos no tocante à religião. Os belos dias da arte grega assim como a época de ouro da Baixa Idade Média passaram. [...] Em todas estas relações a arte é e permanecerá para nós, do ponto de vista de sua destinação suprema, algo do passado. (I, p. 35).

Para nós a arte não vale mais como o modo mais alto segundo o qual a verdade proporciona existência para si. [...] Deste modo, o depois da arte consiste no fato de no espírito habitar a necessidade de apenas se satisfazer em seu interior próprio enquanto a verdadeira Forma para a verdade. Em seus inícios, a arte ainda retém algo de misterioso, um pressentir misterioso e uma nostalgia, porque suas configurações ainda não deram inteiramente relevo, pela intuição imagética, ao seu Conteúdo pleno. Mas se o conteúdo completo se apresentou em configurações artísticas, o espírito que continua olhando para a frente volta-se desta objetividade para seu interior e a afasta de si. Tal época é a nossa. [...] Por mais que queiramos achar excelentes as imagens gregas de deuses e ver Deus Pai, Cristo e Maria expostos digna e perfeitamente –isso de nada adianta, pois certamente não iremos mais inclinar nossos joelhos. (I, p. 117-118).

Se, em contrapartida, queremos agora fazer de um deus grego ou, enquanto protestantes dos dias de hoje, de uma Maria objeto de uma obra da escultura ou de uma pintura, então não há nenhuma seriedade verdadeira para nós com esta matéria. A fé mais interior está então ausente para nós. (II, p. 339).

A "pedra de toque superior e forma de comprovação diferente" que a arte contemporânea a Hegel –e ainda a posterior, nossa atualidade– exigem seriam, a meu ver, justamente o pensamento científico a se debruçar sobre o Belo e a Arte, a saber, a própria Estética filosófica que o autor considera necessária e até então ainda não realizada a contento (Cf. I, Introdução ii e iii). A bem dizer: que é um espírito? Uma consciência imaterial. Qual a atividade distintiva do espírito? Pensar (Cf. I, p. 36-37). Assim sendo, as "necessidades espirituais" são melhor atendidas por seu princípio elementar e mais próprio, que é o pensamento, o que leva à mudança ideal (real e concreta), quer dizer tanto conceitual quanto histórica, de que "para nós a arte não vale mais como o modo mais alto segundo o qual a verdade proporciona existência para si". Aquele Conteúdo da Arte tradicional se esgotou, vale dizer: o Absoluto abandona a Arte e passa a se expressar de maneira mais adequada e direta através de outro meio, a Filosofia, onde é possível finalmente seu (auto) reconhecimento da maneira mais racional e pura, sem a confusão conceitual da Religião e sem a limitação física da aparência sensível das obras de arte. Na verdade, Hegel indica mesmo que a Arte em sua função metafísica era fadada a ser superada justamente por ser arte, ou seja, não é o todo do Absoluto que poderia ser dotado de uma bela aparência sensível, mas sempre apenas uma parte dele, e uma parte já pré-determinada pelas concepções de divindade de cada cultura, a cada tempo da História. Pois, para ser um "autêntico conteúdo da arte",

a verdade ainda deve possuir a determinação de poder transitar para o sensível e de poder nele ser adequada a si, como é o caso, por exemplo, dos deuses gregos. Em contrapartida, há uma versão mais profunda da verdade, na qual ela não é mais tão aparentada e simpática ao sensível

para poder ser recebida e expressa adequadamente por meio deste material. A concepção cristã de verdade é deste tipo. (I, p. 34; cf. p. 117).

Entretanto, mesmo impondo-se a partir da matriz religiosa superior do Cristianismo, a arte romântica também passa, e justamente na época de Hegel, quando a configuração cultural (em particular da Alemanha) "se mostra como tendo ultrapassado o estágio no qual a arte constitui o modo mais alto do absoluto se tornar consciente". Isto também se dá segundo uma necessidade dialética, devido à própria concepção cristã do divino: neste momento, o desequilíbrio entre espiritual e sensível ou conteúdo e forma se reapresenta, mas agora em razão inversa à do período simbólico:

A Forma de arte romântica novamente suprime (*aufheben*) a completa unificação da Ideia com a sua realidade e se põe a si mesma, ainda que de um modo superior, atrás da diferença e da oposição dos dois lados que na Forma de arte simbólica permaneciam insuperados. (I, p. 93).

Na arte clássica os deuses do panteão olímpico, estabelecidos no período pré-clássico pelos poemas de Homero e Hesíodo, equivalem à objetivação do divino diante do humano. Já com a crença cristã –na encarnação do Deus do monoteísmo bíblico na figura de Jesus– tem-se a subjetivação do divino, que acarreta a universalização do espiritual, a identificação entre humano e divino, a identificação entre o sujeito (espírito) da História com o autor (espiritual) da Arte. É por isso que a arte romântica representa, em termos filosóficos –isto é, de autoconhecimento da verdade do espírito–, algo superior à arte clássica, ao mesmo tempo que uma realização menos adequada do ideal de beleza. (O Romantismo inclusive abre espaço ao não-belo em Arte, e mesmo ao feio, o que define sua diferença com relação ao Clássico e ao classicismo artístico; Cf. II, p. 261 e 273). O divino grego é objetivo e objetivado, não havendo assim conflito entre o espiritual e o sensível, e a beleza se concretizava, materialmente, nas imagens dos deuses. O divino por detrás da arte romântica é cristão, ou seja, é subjetivo e subjetivado; desta forma e por este motivo, ele começa a não depender tanto mais de sua expressão sensível, quer dizer, do aspecto material da produção artística. Então, no sistema das artes hegeliano vê-se que as artes típicas do período romântico, as que melhor se adequam à expressão do espiritual subjetivado, são a pintura, a música e, principalmente, a poesia. Identificando historicamente essa poesia com, por exemplo, Dante e Shakespeare, Hegel afinal chega ao Romantismo alemão de sua própria época (época pós Reforma protestante, pós-kan-tiana, pós Revolução francesa, etc.); é quando constata, finalmente, que se chega ao "fim da Arte" –fim ou conclusão apenas enquanto manifestação sensível da Ideia–.

Portanto, é isto que explica, no rigor dos termos hegelianos, a "ação crescente da reflexão" em Arte e sobre a Arte na Estética filosófica, e o decisivo destaque dado à arte romântica. Também é o que explica a dialética do Espírito Absoluto, que se representa e se reconhece na Religião cristã, na Arte romântica, e finalmente na Filosofia moderna, especificamente no próprio sistema de Hegel.

Por esses mesmos motivos, Hegel faz menção destacada ainda a um segundo sentido principal em que se poderia verificar o fim da Arte metafísica, um sentido mais interno a ela mesma: o fim da Arte tradicional no registro do sistema das artes, indicado concreta e pontualmente na análise que empreende da poesia romântica: "exatamente neste estágio supremo, a arte também ultrapassa a si

mesma, na medida em que abandona o elemento da sensibilização reconciliada do espírito, e da poesia da representação passa para a prosa do pensamento" (I, p. 102). Este momento seria o "estágio supremo" da Arte porque a poesia é, das artes tipicamente subjetivas, românticas, a mais imaterial e independente do suporte físico, sensível. Seu meio de expressão e comunicação já é quase puramente racional, quase filosófico. Nas palavras do CE: "A arte poética é a arte universal do espírito tornado livre em si mesmo e que não está preso ao material exterior e sensível para sua realização." (I, p. 102). O próximo passo na dialética do Espírito Absoluto já o coloca totalmente para fora do âmbito da Arte, da natureza sensível; abandona então métrica e rima e adentra a "prosa do pensamento", isto é, a Filosofia, especificamente sob a forma do sistema do Idealismo absoluto de Hegel.

Por fim, a superioridade do pensamento sobre a natureza determina ainda uma superioridade essencial da Estética sobre a arte, a saber, uma superioridade de ordem dialética.

Hoje, além da fruição imediata, as obras de arte também suscitam em nós o juízo, na medida em que submetemos à nossa consideração pensante o conteúdo e o meio de exposição da obra de arte, bem como a adequação e a inadequação de ambos. A ciência da arte é, pois, em nossa época muito mais necessária do que em épocas na qual a arte por si só, enquanto arte, proporcionava plena satisfação. A arte nos convida a contemplá-la por meio do pensamento e, na verdade, não para que possa retomar seu antigo lugar, mas para que seja conhecido cientificamente o que é a arte. (I, p. 35).

O espírito, por seu lado, satisfaz na obra de arte somente a necessidade de sua mais própria natureza, na medida em que a submete à consideração científica. Pois, pelo fato de sua essência e conceito residir no pensamento, ele só se satisfaz, em última instância, quando também impregnou de pensamento todos os produtos de sua atividade e os transformou, assim, verdadeiramente em parte integrante de si. A arte, porém, longe de ser a Forma suprema do espírito, [...] apenas na ciência alcança sua autêntica legitimidade. (I, p. 37).

Além de representar a passagem do meio de expressão histórica do Absoluto para a Filosofia, o fim da função metafísica da Arte traz à frente também a necessidade de investigação racional, científica, sobre a própria arte. A dialética do Espírito Absoluto termina com o seu autorreconhecimento em termos ideais mais acabados, inclusive no que diz respeito à sua própria dialética de Religião, Arte e Filosofia (dialética esta que, por sua vez, já é o momento de síntese com relação ao Espírito Subjetivo e ao Espírito Objetivo). No sistema hegeliano, é a tomada de consciência racional, que só chega a si numa síntese através do pensamento racional filosófico, é o que acaba todo processo dialético, incluindo, portanto, a dialética interna da história da Arte tradicional. O que constitui tal processo ideal (que no vocabulário do autor significa acabadamente real, concreto) de tomada de consciência, o alcançar a "autêntica legitimidade" da arte? Justamente, a ciência filosófica das belas-artes, a estética de Hegel, onde somente então –por força das características dialéticas do Absoluto– há condições de finalmente chegar ao conceito adequado do Belo, da Arte, e bem compreender as suas mútuas relações³.

³ O que, por sua vez, determina o programa também em três partes da sua Estética, quais sejam: dedução do conceito (parte geral), análise filosófica da História da Arte (setor particular), cotejo sistemático das artes particulares (estética comparada) (Cf. I, p. 89).

Essas são as passagens principais que encontro, nos textos dos CE, que formam a noção de fim da Arte. A própria história da arte contemporânea posterior a Hegel virá a confirmar as principais constatações desta tese: com efeito, a religião perdeu definitivamente a tutela sobre a criação artística; as escolas ou tradições artísticas não mais dominam, como o Romantismo cristão dominara, a criação das obras de arte; os estilos artísticos competem entre si e sucedem-se, cada vez mais aceleradamente, numa gama dispersa que escapa, muito intencionalmente, à unidade da tradição passada. Creio que se perceba tratar-se de uma noção que responde muitas questões⁴, mas que também deixa outras tantas em aberto.

Alguns comentadores debatem sobre o estatuto da Estética contemporânea frente às teses de Hegel que resumi até aqui. Por um lado, pode-se entender que, com o fim da tutela religiosa-metafísica, também a Estética, entendida como reflexão filosófica acerca das obras de arte, ganharia com a sua independência. É a interpretação que, como exemplo, Marc Jimenez oferece a respeito do tema do fim da Arte em Hegel:

O aspecto mais atual da teoria hegeliana reside certamente em sua maneira de conceber o futuro da estética e a autonomia do discurso sobre a arte. De fato, a ação crescente da reflexão ou – como diz Hegel – do “pensamento, das representações abstratas e gerais”, tornou-se um traço característico da modernidade artística e cultural. (JIMENEZ, 1999, p. 186).

A partir disso, o comentador francês defende a tese de que com a filosofia das belas-artes de Hegel termina a Estética moderna; e de que, a partir deste painel, as temáticas contemporâneas da Estética surgem, e impõem-se de forma definitiva.

Já Marcos Werle, mais cauteloso, constata primeiramente que

o fim da arte significa ao mesmo tempo uma abertura e uma restrição para a arte. Os diferentes debates posteriores sobre o fim da arte, via de regra, sempre oscilam entre esses dois polos, que Hegel, como pensador dialético, soube manter cuidadosamente em equilíbrio e em tensão. Para alguns, o fim da arte implica uma “perda”, e para outros um “ganho”. A perda está no fato de que a arte deixa de ser a referência de sentido elevada de outrora. O mito se ausenta do meio artístico. Já o ganho diz respeito à possibilidade de remoção dos entraves e das restrições e aponta para uma conquista de liberdade, seja no alargamento formal de horizontes artísticos, seja no fomento ao âmbito da reflexão na arte. (WERLE, 2011, p. 13-14).

De acordo com essa constatação, o especialista brasileiro conclui sua análise com uma indagação que deixa intencionalmente aberta:

Pergunto-me se na época de Hegel o fim da arte é também o fim da estética e de uma poética ou se, ao contrário, é aquilo que pela primeira vez propicia o nascimento da estética, o início propriamente dito da estética filosófica no século XIX e de uma atitude essencialmente reflexiva diante da arte. A pergunta é: a ciência da arte se coloca num primeiro

⁴ Questões que, não por acaso, surgem repetidamente no cerne da Estética filosófica contemporânea. Afinal, o que é arte? Qual sua função? Que é o belo? Qual sua relação com a obra de arte? Qual o critério para definir e analisar uma obra de arte?

plano diante da própria arte ou a arte ela mesma incorpora a ciência, a filosofia, e dispensa a filosofia como disciplina autônoma ou a deixa à sua própria sorte, provocando assim o fim da estética como disciplina filosófica? O fim da arte permite a estética ou impede a estética, independente de que tipo de estética se trate, de uma estética "artística" ou de uma estética "filosófica"? (*ib.*, p. 105).

Como se segue de minhas considerações acima (e outras ainda abaixo), tendo a concordar mais com Jimenez no que diz respeito à liberação da arte e da estética na contemporaneidade (embora não concorde com sua tese de que a inauguração da estética contemporânea como um todo caiba apenas a Hegel⁵). Porém, não obstante o instigante debate especializado, parece-me que, antes de decidir sobre o destino da Estética após o fim da Arte, seria mais necessário e correto pensarmos primeiramente sobre o futuro da própria arte. Afinal, o fim da Arte tradicional equivale à morte da arte como um todo? Comentadores (como, por exemplo, os dois aqui citados) frequentemente percebem que não, mas nem sempre se esforçam em mostrar o porquê da sua resposta negativa. É o que busco fazer no restante deste artigo. Para tanto, julgo que o caminho que se impõe é retornar à clara definição hegeliana de que a obra de arte é uma obra de cunho e conteúdo espiritual: considerando as consequências do esgotamento da função metafísica da Arte enquanto instrumento do Espírito Absoluto, levar aquela definição a sério e, ainda respeitando o contexto da estética hegeliana, tentar tirar conclusões razoáveis a respeito da arte após o Romantismo (entendido como o estágio final da arte religiosa, *i.e.* da arte cristã, no caso).

Arte como produção espiritual

Sugiro partir agora da definição talvez a mais belamente poética oferecida por Hegel nos seus CE: "A obra de arte [...] é essencialmente uma pergunta, uma interpelação ao coração que ressoa, um chamado aos ânimos e ao espírito." (I, p. 87). Ou seja: a obra de arte, já se sabe, é produto do espírito; mas não só: coerentemente, também ao espírito se dirige a sua atividade artística mesma. Na arte verdadeira, autêntica, espiritual, o espírito se autodetermina e se autoquestiona a si próprio, visando aparecer e conhecer a si mesmo. Portanto, a obra de arte deve ter sentido, deve significar algo, e seu sentido e significado é sempre dado a partir de um conteúdo interno e espiritual, embora externalizado por alguma forma de aparência sensível:

a obra de arte deve ter significado, não devendo esgotar-se nas linhas, curvaturas, superfícies, concavidades, entalhes de pedra, cores, sons, ressonância de palavra, ou em qualquer outro material utilizado. É preciso que ela manifeste uma vitalidade interior, um sentimento, uma alma,

⁵ Uma das teses fortes do livro de Jimenez aqui citado é a de que a Filosofia das Belas Artes hegeliana marca um rompimento com a tradição estética ocidental, inaugurando o período contemporâneo da Estética filosófica (cf. p. 182-195). A meu ver, essa tese, se não é de todo equivocada, é ao menos tendenciosa, parcial. Temas que ele atribui à estética hegeliana e que diz serem inovações que a separam da tradição anterior, inaugurando por isso a estética contemporânea – como a crítica à ideia de arte como imitação (*mimesis*), a perda de valor de culto religioso da obra de arte, etc. –, já se encontram formulados décadas antes por autores românticos como, por exemplo, August Schlegel em sua obra "Doutrina da Arte" (de 1801).

uma substância e um espírito. É isso que denominamos como sendo justamente o significado da obra de arte. (I, p. 43).

O suporte formal, alguma forma sensível, é necessário para que o espírito exerça sua atividade artística, para que se obtenha uma obra de arte e não um discurso religioso ou filosófico. Porém, enquanto expressão de fato artística, tal suporte só se justifica ou se sustenta como aparência do espírito, como tradução mais ou menos adequada de algum conteúdo que é sempre de ordem espiritual, racional. Sem esse princípio não se pode falar de arte; ter-se-ia apenas ornamento, elementos decorativos, sem maior sentido que a simples aparência sensível oca, sem profundidade, sem conteúdo próprio. A arte propriamente dita passa pelo sensível: tem origem no espírito e destina-se a ele retornar, através da sensibilidade como momento intermediário da concepção e fruição das obras artísticas: "um produto da arte existe apenas na medida em que realizou sua passagem pelo espírito e originou-se da atividade espiritual produtora." (I, p. 60). Tem-se então, na produção artística, mais um movimento de dinâmica dialética, que aliás reflete a dialética mesma do Espírito (Subjetivo - Objetivo - Absoluto) no sistema de Hegel, a saber: o espírito humano sai de si (tese), manifesta-se na natureza sensível (antítese), e retorna a si na apreensão estética da obra de arte (síntese).

Mas como seria possível conhecer o necessário estofo espiritual-racional que caracteriza a verdadeira obra de arte? Novamente, compreendendo que ela é obra do espírito, a ele se dirige, e só por ele pode ser devidamente recebida e analisada –de modo algum, portanto, pela crua experiência sensível–. Para Hegel isso explica até mesmo porque existe a arte, da maneira mais geral.

A necessidade universal da arte é, pois, a necessidade racional que o ser humano tem de elevar a uma consciência espiritual o mundo interior e exterior, como se fora um objeto no qual ele reconhece o seu próprio si-mesmo. A necessidade desta liberdade espiritual ele satisfaz na medida em que, por um lado, internamente, transforma o que é para si, bem como realiza este ser-para-si, traz à intuição e ao conhecimento o que nele existe. Esta é a livre racionalidade do homem, na qual, como em todo agir e saber, a arte tem seu fundamento e sua necessária origem. (I, p. 53).

Observe-se que, já novamente nesse trecho, a produção de arte diz respeito à necessidade racional do espírito humano, não à do Absoluto. Como se opera então, humanamente, a recepção de uma verdadeira obra de arte? Mantém-se o equilíbrio entre conteúdo e forma, espírito e natureza, racionalidade e sensibilidade:

a obra de arte enquanto objeto sensível, não é apenas para a apreensão sensível, mas a natureza de sua posição é tal que ela, enquanto sensível, é ao mesmo tempo essencial para o espírito. Este deve ser afetado por ela e nela encontrar alguma satisfação. (I, p. 53).

A satisfação do espírito humano com a arte é mais completa e profunda do que com o belo natural ou meramente ornamental justamente porque ele é espírito e a obra de arte é obra espiritual; a satisfação propriamente estética vem com o reconhecimento disso, dessa harmonia entre opostos, da dualidade que constitui tanto a arte quanto, a bem dizer, o ser humano mesmo ("aquela contra-

posição e contradição entre o espírito que repousa em si mesmo abstratamente e a natureza." (I, p. 74).

Sendo isso o que, segundo Hegel, explica a produção e fruição artísticas, retorna-se novamente à caracterização da arte como atividade essencialmente espiritual. É essa característica distintiva que denota o significado –sempre espiritual, em última instância– das obras de arte.

O significado é, neste caso, sempre algo de mais amplo do que aquilo que se mostra no fenômeno imediato. É deste modo que a obra de arte deve ter significado, não devendo esgotar-se somente nas linhas, curvaturas, superfícies, concavidades, entalhes de pedra, cores, sons, ressonância de palavra, ou em qualquer outro material utilizado. É preciso que ela manifeste uma vitalidade interior, um sentimento, uma alma, uma substância e um espírito. É isso que denominamos como sendo justamente o significado da obra de arte. (I, p. 43).

E, ainda nesse mesmo esteio: sobre o modo mais profundo e correto de apreensão (também essencialmente espiritual) da obra de arte.

A pior apreensão, a maneira menos adequada para o espírito, é a apreensão meramente sensível. Ela consiste primeiramente no mero ver, escutar, tocar e assim por diante [...]. O espírito não se limita à mera apreensão das coisas externas por meio da visão e do ouvido, ele as transforma para o seu interior. (I, p. 57).

O sensível, portanto, é apenas mera aparência (não natural) na obra de arte; não se justifica nem se sustenta por si só; é significativa de algo que diverso, para além dele: o conteúdo, o significado, o sentido é espiritual.

o sensível decerto tem de estar presente na obra de arte, mas somente deve aparecer como superfície e aparência do sensível. [...] O sensível na obra de arte já é ele mesmo um ideal que, contudo, por não ser o ideal do pensamento, ainda existe externamente como coisa. Esta aparência do sensível se apresenta externamente para o espírito como a forma, o aspecto ou o som das coisas [...]. estas formas e sons sensíveis não se apresentam na arte em vista deles mesmos e de sua forma imediata, mas com o fim de garantir, nesta forma, satisfação para interesses espirituais superiores, dado que possuem a capacidade de produzir para todas as profundezas da consciência uma ressonância e um eco no espírito. É neste sentido que o sensível é **espiritualizado** na arte, uma vez que o **espiritual** nela surge como sensibilizado. (I, p. 59-60).

Este último parágrafo sintetiza bem o que era necessário mostrar como sendo o pensamento particular de Hegel sobre a arte como um todo: trata-se de um operar espiritual, não importando se trata-se do Espírito Absoluto ou do espírito individual humano.

Continuidade da arte

A principal questão deixada (coerente e intencionalmente, ao que parece) em aberto por Hegel em sua filosofia das belas-artes diz respeito justamente quanto ao futuro da arte após o fim da Arte tradicional de matriz e função neces-

sariamente metafísicas. Um facho de esclarecimento que encontro no texto dos CE é constituído pela seguinte breve frase: "Podemos bem ter a esperança de que a arte vá sempre progredir mais e se consumir, mas a sua Forma deixou de ser a mais alta necessidade do espírito." (I, p. 117). Tem-se aí expressa pelo autor a diferença, com a qual trabalhei ao longo do presente texto, entre: a Arte tradicional, de cunho metafísico porque manifestação do Absoluto na História, e a arte como produção estética do espírito humano, para a recepção e fruição deste próprio. Esta última pode, segundo o dizer do autor, vir a progredir; tem, portanto, garantido um futuro diante de si. A Arte metafísica termina com o Romantismo (compreendido como arte cristã); e justamente em razão do esgotamento da Arte tradicional, na Contemporaneidade temos a arte não-metafísica, ou puramente estética.

Passo agora a citar e comentar os restantes trechos dos CE que, a meu ver, corroboram tal leitura.

Primeiramente, numa caracterização mais geral da produção artística, Hegel já não contradiz a possibilidade aqui aventada. Ainda na primeira metade da Introdução aos CE, ele determina as três principais características reais de uma verdadeira obra de arte: "1. A obra de arte não é um produto natural, mas é produzida pela atividade humana. 2. Ela é feita essencialmente para o homem [...] 3. Ela possui uma finalidade em si mesma." (I, p. 47-48). Note-se que, segundo o enunciado, aquilo que permite um juízo estético correto sobre a produção artística diz respeito a essa atividade exclusivamente enquanto atividade humana, e isso independentemente de se o conteúdo gerador da obra vem ainda do Espírito Absoluto, ou apenas do espírito humano individual do artista.

Justamente esta última possibilidade constitui o modo de produção da arte contemporânea / pós religiosa; e, com efeito, Hegel fala do "artista como subjetividade produtora". E mais: quando o faz, através da caracterização das faculdades da fantasia e talento, fala dessas já somente como faculdades individuais (ver I, p. 60-61). Ademais, o fim da Arte força até o exercício da racionalidade crítica por parte do artista contemporâneo: pois,

o estado de coisas da nossa época não é favorável à arte. Mesmo o artista experiente não escapa desta situação. Ele não é apenas induzido e incitado a introduzir mais pensamentos em seus trabalhos mediante reflexões que em torno dele se manifestam e pelo hábito universal de enunciar opiniões e juízos sobre arte. Pelo contrário, a natureza de toda a cultura (*Bildung*) espiritual faz com que esteja justamente no centro desse mundo reflexivo e de suas relações. (I, p. 35).

Com efeito, este é mais um ponto comprovado pela História da arte posterior a Hegel: começando pela segunda geração romântica (sobretudo na França, e.g. Charles Baudelaire), os artistas cada vez mais se tornaram conscientes de sua produção e, conseqüentemente, redigiram inclusive discursos teóricos, filosóficos, estéticos sobre ela. É como se, tendo havido a "morte de Deus" como o sujeito-tema determinante das artes, os artistas contemporâneos se vissem obrigados a continuamente explicar e justificar estarem fazendo arte ainda, sobre outros assuntos que não os de cunho estritamente religioso. Pois bem: uma abalizada e coerente justificativa deste tipo é a que, defendendo, pode-se haurir dos registros do pensamento estético hegeliano. Trata-se ainda e sempre de arte, na medida em que se trata de uma

produção dialética do espírito humano. Depois de tudo isso tendo sido explanado, o autor oferece uma bela descrição de como se opera, em todo e qualquer caso, a criação artística –descrição que se aplica tanto para a Arte quanto para a arte:

A exigência é apenas esta: que o conteúdo constitua para o artista o substancial, a verdade mais interior de sua consciência e lhe dê a necessidade para o modo da exposição. Pois o artista em sua produção é ao mesmo tempo um ser natural, sua habilidade é um talento natural, seu atuar não é a atividade pura conceitual, que se coloca contra sua matéria e se une a ela em pensamentos livres, no puro pensar, e sim seu atuar, ainda não liberado do lado natural, está unido imediatamente ao objeto, crendo nele e com ele idêntico, segundo o mais próprio si-mesmo (*Selbst*). Então a subjetividade reside inteiramente no objeto, a obra de arte provém igualmente de modo completo da interioridade indivisa e da força do gênio, a produção é *ferme* (firme), não vacilante, e a intensidade plena tem nela coesão. Esta é a relação fundamental para o fato de que a arte exista segundo o seu caráter total. (*Ganzheit*) (II, p. 339).

A arte moderna, contemporânea (ou "pósmoderna"?) é, portanto –seja nos CE de Hegel, seja na sua própria história registrada posteriormente–, definida como criação subjetiva e não-religiosa. Dito novamente: o fim da arte enquanto manifestação do Espírito Absoluto não significa, de modo algum, um término –nem geral, nem definitivo– da arte. Bem ao contrário: o próprio Hegel constata e afirma que, tendo cumprido sua função primordial, metafísica, somente a partir de então a arte encontra possibilidade de ser criação autônoma e consciente, por parte do artista moderno, que pode usufruir de uma liberdade inédita:

Para o artista dos dias de hoje o estar preso a um Conteúdo particular e a uma espécie de exposição apropriada, apenas para esta matéria, é algo do passado e, desse modo, a arte tornou-se um instrumento livre que ele pode manusear uniformemente, conforme sua habilidade subjetiva em relação a cada conteúdo, seja de que espécie ele for. 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.

[...]

(O) grande artista de hoje necessita da formação livre do espírito, na qual todas as superstições e crenças, que permanecem limitadas a determinadas Formas da intuição e da exposição são rebaixadas a meros lados e momentos, dos quais o espírito livre se tornou mestre [...].

Deste modo, toda Forma assim como toda matéria estão agora a serviço e à oferta do artista, cujo talento e gênio estão libertados para si mesmos da limitação anterior a uma Forma de arte determinada (II, pp. 340 e 341).

A arte moderna, a que se desenvolve após o Romantismo cristão, ainda pode ser considerada arte, na medida em que depende dos recursos individuais do artista, que agora responde com inédita liberdade quanto às suas criações. Quanto a isso, leia-se os trechos bastante significativos que se encontram ao final da história da arte romântica segundo Hegel (segunda parte dos CE):

a arte ainda possui um outro momento que particularmente aqui torna-se de importância essencial: a apreensão e execução subjetivas da

obra de arte, o aspecto do talento individual [...] Segundo este aspecto, não podemos privar os produtos deste círculo do nome de obras de arte (II, p. 331).

Bem como, ainda:

Com isso chegamos ao término da arte romântica, ao ponto de vista da época mais recente, cuja peculiaridade podemos encontrar no fato de que a subjetividade do artista está acima de sua matéria e de sua produção, na medida em 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. (II, p. 337; cf. p. 338-ss).

Diferentemente da arte tradicional, que não mais vigora, agora ela passa a ser produzida e percebida como "algo novo, belo, e em si mesmo pleno de valor" (II, p. 344). Ou seja: o fim da arte "metafísica" dá à luz a arte "artística", se se puder compreender o que realmente significa falar assim.

Hegel, então, conclui que "a filosofia da arte deve ter como sua ocupação principal a apreensão, pelo pensamento, do que é esta plenitude de Conteúdo e seu belo modo de aparição" (II, p. 346). Neste sentido, "resta para nós, por fim, apenas indicar o ponto de vista a partir do qual a arte ainda hoje é capaz de efetivar-se (II, p. 331). Tal ponto de vista é, afinal, o que procurei descrever e desenvolver neste artigo. Para Hegel, a questão também é respondida comparando-se a arte contemporânea com a Arte tradicional. Entretanto, para ele esta Arte era superior justamente tendo em vista o seu Conteúdo e função metafísicas; por conseguinte, a arte posterior à arte religiosa é de segunda importância, embora continue sendo arte (Cf. II, p. 331-ss). A sua superioridade se dá, como já se viu, também em função do conhecimento que propiciaria, conhecimento do Absoluto. Mesmo que parcial e inferior ao conhecimento religioso e sobretudo filosófico do Espírito Absoluto ou Deus, o conhecimento artístico deste é, dentro do sistema dialético hegeliano, o que de mais elevado e importante pode-se conhecer. Por este motivo e neste sentido é que afirmo acima que Hegel, coerente e intencionalmente, não se preocupa em tecer maiores considerações sobre a arte moderna-contemporânea: para o filósofo do Idealismo absoluto, ela não mais interessa, pois não é mais manifestação do Espírito na História. Porém, mesmo isso não faz com que o filósofo dialético termine sua análise negativamente (ou, tampouco, o idealista com pessimismo): pois, embora a Arte religiosa tenha definitivamente cedido lugar à arte do individual e fugidio,

(n)ão devemos, todavia, ver isso como um mero infortúnio casual, pelo qual a arte foi atingida a partir de fora, por meio da miséria da época, do sentido prosaico, da falta de interesse e assim por diante, mas é o efeito e a progressão da arte mesma que, na medida em que leva à intuição objetiva a matéria que habita nela mesma, neste mesmo caminho ela oferece, em cada progresso, uma contribuição para se libertar ela mesma do conteúdo exposto. (II, p. 339).

Concluo, afinal, reafirmando a tese norteadora deste percurso investigativo: minha hipótese interpretativa é a de que o fim da Arte metafísica não implica, segundo os CE de Hegel, que não se produza mais autênticas obras de arte, pois

que, essencialmente, ela continuaria sendo arte na medida em que continua sendo produção espiritual, não natural. Apenas se desloca a sua origem enquanto assunto ou conteúdo para tal obrar espiritual: do Espírito Absoluto para o espírito subjetivo de cada artista contemporâneo. Seja a Arte tradicional, seja a arte contemporânea, aquilo que une toda sua história e permite falar de uma continuidade (com isso respondendo concretamente à questão do seu "fim") é compreendê-la como uma criação espiritual humana.

Mas o quê, então, pode-se obter de proveitoso neste percurso que escolhi traçar –considerando-se que, em contrapartida aos interesses do filósofo estudado, seja justamente a arte contemporânea, não-religiosa, o que mais nos interessa atualmente pensar–?

Compreendo que, apesar de não ter encontrado lugar em seu sistema, esta arte talvez possa ser avaliada pelo critério a nós legado por Hegel: o marco conceitual segundo o qual uma obra de arte verdadeira é uma atividade racional e livre; que remete sempre ao próprio ser humano; que este a cria e a recebe, e a dota de um sentido próprio, que é ao mesmo tempo (dialeticamente) racional, sensível, e estético-filosófico. A estética hegeliana é talvez a mais completa e profunda da história da Filosofia. Além de responder de maneira coerente a questões seminais da Estética⁶ –questões que também reaparecem, de um modo ou de outro, no cerne da Estética filosófica contemporânea–, Hegel oferece uma teoria filosoficamente cogente para explicar porque a história da arte se desenvolve como ela se desenvolve. Porém: para se valer destes conceitos como instrumentos teóricos, haveria de ser pago um "ônus metafísico"? Penso que não há necessidade diretamente vinculante de concordar que a arte seja assim definida apenas em função de toda a estrutura idealista montada por Hegel, no contexto de seu sistema. Tal caracterização conceitual ilustra e categoriza fatos históricos evidentes: é fato que a arte tenha servido para dar aparência sensível à religião durante muito tempo, até recentemente, e que isso não é mais assim. Pois bem: estas constatações concretas e mesmo inescapáveis podem e devem nos ajudar, após a "morte de Deus" na cultura ocidental, em nossa continuidade histórica possível e efetiva, no que diz respeito à criação e recepção de autênticas obras de arte, bem como, ao discurso filosófico a elas correspondente.

Ainda hoje, portanto, parece-me possível, viável e desejável – que a arte e a estética tenham objeto, meio e sentido próprios, com significados válidos: para isso, faz-se necessária uma concepção verdadeiramente filosófica de seus engendramentos. Uma tal concepção é o que encontro de mais proveitoso no registro do pensamento de Hegel. Por outro lado, para aqueles que não concordem com nada pertinente ao lastro idealista e metafísico deste, o desafio que acompanha tal legado é o de oferecer uma explicação alternativa tão ou mais cogente e abrangente quanto essa que, porventura, critiquem. E isso, a meu ver, é realizável (preferencialmente) na e pela perspectiva marxista, com a estética desenvolvida a partir dela –pois trata-se da mais profunda, abrangente e influente crítica ao Idealismo em geral e ao sistema hegeliano em particular. Trata-se de uma filosofia que respeita e aproveita (de maneira mais concreta, evidente e coerente do que Hegel)

⁶ Mais uma vez (cf. nota 3 acima): afinal, o que é arte? Qual sua função? Que é o belo? Qual sua relação com a obra de arte? Qual o critério para definir e analisar uma obra de arte?

aqueles mesmos fatos relativos à arte e sua história, sobretudo porque já inicia-se partindo do que, no Idealismo, é apenas um ponto secundário: a constatação de que a arte, assim como toda e qualquer realidade humana, é criada pelos próprios seres humanos concretos, histórica e socialmente condicionados, através de nossos processos efetivos de transformação do mundo –no caso artístico, trabalho ao mesmo tempo individual e coletivo de expressão, comunicação e consituição espiritual das diferentes culturas realmente existentes em todos os tempos⁷.

Referências

- JIMENEZ, M. *O que é Estética?* (Tr. Fulvia M. L. Monteiro; rev. Alvaro L. M. Valls). São Leopoldo, RS: UNISINOS, 1999.
- HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*. vls. I e II, 2. ed., rev. (Tr. e n. Marco A. Werle, Oliver Tolle; cons. Victor Knoll; rev. Márcio Seligmann-Silva). São Paulo: EDUSP, 2001.
- WERLE, M. A. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011.

Sobre o autor

Rodrigo C. Rabelo

Doutor e professor de Filosofia da UEL. E-mail: rrabelo@uel.br

Recebido em 12/03/2019

Aprovado em 12/07/2019

Como referenciar esse artigo

RABELO, C. Rodrigo. Edson Ferreira. Fim e continuidade da arte segundo os "Cursos de estética" de Hegel. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 91-106, jul.-dez. 2019.

⁷ Consultar, por exemplo, VAZQUEZ, A. S. *As ideias estéticas de Marx*. (Tr. Carlos N. Coutinho). 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.



Kleber Carneiro Amora*

Morte da arte, renascer da vida

Death of art, reborn of life

RESUMO

A arte esteve sempre ancorada na tarefa de criar idealidades. A estética tradicional expressou essa exigência fundamental, tendo Hegel como seu momento mais elevado. A arte contemporânea desenvolveu todo um esforço para desconstruir esse velho edifício, propondo um retorno ao cotidiano. Porém, tal esforço ainda se manteve refém dos princípios puramente espirituais da própria arte. Nossa hipótese é de que isso leva a arte à auto destruição, de tal forma que se faz necessário voltar, de forma engajada, ao mundo efetivo (natural e social), fazendo uso de todos nossos sentidos, evitando os antigos preceitos do desinteresse, da contemplação e das teologias hierarquizantes. A arte deve morrer para dar lugar à vida, a um novo tipo de prazer que não brota mais da “beleza”, mas dos próprios objetos.

Palavras-chave: Idealidade. Morte da arte. Belo natural. Sentidos. Novo prazer.

ABSTRACT

Art has always been anchored in the task to create idealities. Traditional aesthetics expressed this fundamental requirement, having Hegel as its highest moment. Contemporary art has developed an effort to deconstruct such a perspective, proposing a return to daily life. However, such an effort still remained under the command of purely spiritual principles of art considered in itself. Our hypothesis is that this leads art to self-destruction so that it becomes necessary for art to return to be engaged with the real world (natural and social), making use of all our senses, and avoiding the old precepts of disinterestedness, contemplation and hierarchical teleology. Art must die in order for life to emerge, as a new kind of pleasure that does not spring from “beauty”, but from the objects themselves.

Keywords: Ideality. Death of art. Natural beauty. Senses. New pleasure.

* Doutor em Filosofia (UFC). <https://orcid.org/0000-0001-7601-2233>

Idealidade estética: o exemplo de Hegel

Tudo parece indicar que vivemos em um mundo sem sentido. Nosso cotidiano é definido como a esfera de nossas inclinações naturais, conflitos e desilusões. É a esfera da qual devemos fugir. Afinal, não encerra ela a plena inautenticidade da vida? Mas como, se o cotidiano é a própria totalidade de nossa existência? Quem duvidará de um tal julgamento, já que ele foi feito pela grande maioria daqueles que insistem em deter o nobre poder de decifrar o nosso destino: os filósofos?

Essa história tão depressiva dos indivíduos, iniciada pelos inventores do *Universal* – lá, já bem distante no tempo, quinhentos anos antes do *Conceito* ganhar o símbolo de uma cruz – continua até os nossos dias. Assim, não seria melhor morrer antes de nascer do que, em função de tantos “recalques” e dores sobre-humanas, vegetar sob o efeito de neuroses dilacerantes? Porém, para isso, há uma conhecida resposta: a dor faz parte da vida! Viver é sofrer! Mas os teólogos – incluindo aqui também os teólogos ateus – sabiam e sabem que há dois tipos de sofrimento. Um é o sofrimento com culpa; o outro é aquele que brota do simples viver. O sofrimento com culpa é aquele que é irmão do medo, da angústia febril e que, assim, vê o cotidiano como a fonte de todos os nossos males. Quem quiser entender esse tipo de sofrimento, que leia as Sagradas Escrituras, mas não esqueça a *República*, a *Crítica da Razão Pura* e a *Lógica* de Hegel, para ficar apenas em alguns exemplos. A ojeriza apodítica ao hábito, à experiência, ao instinto, ao imediato e o apego apodítico ao Bem, ao Incondicionado e ao Absoluto parecem indicar, sim, que o mundo não tem sentido mesmo.

Não precisamos falar do sofrimento que brota do simples viver e que a ânsia “natural” por eternidade não pôde jamais reconhecer. Falemos do que a maior bíblia da modernidade (a de Hegel) tem a nos dizer indiretamente sobre a dor com culpa. Ao se ler a *Lógica*, não se percebe bem isso. Por isso, os entusiasmados por redenção veem lá o método que, por excelência, pode “dar conta da realidade”, afinal, tudo, absolutamente tudo, precisa “estar relacionado” e, apenas, e tão apenas, o “todo” pode explicar as partes. Para salvar a dialética, alguns buscam depurar o sistema, eliminando o escolho do Absoluto, porém, esquecem que, se o Absoluto está em tudo, estabelece-se, do começo ao fim da travessia do Ser, uma hierarquia progressiva férrea em que as diversas e possíveis camadas do contingente são abandonadas em prol do necessário, leia-se, da Ideia. Esse dilema já aparece de forma aguda na *Filosofia da Natureza*, na qual esta última é tomada como o *outro* da Ideia, como a instância em que domina a pura externalidade (HEGEL, 1991, p.200) * que, de imediato, nos faz lembrar o Não-Eu fichtiano. Embora reconhecendo que a “natureza é *em si* um todo vivo” (Ibid., p.204) defende que ela é expressão da Ideia imediata, necessária e destituída de liberdade (Ibid., loc.cit.) e que, em consonância com sua desconfiança em relação à evolução natural dos seres vivos, leva-nos a concluir que, de fato, foi um mecanicista que, com os recursos do método, tentou dar sistematicidade aos eventos físicos. Essa sistematicidade, essa forma de idealização da natureza não pertence a ela mesma, mas é obra do espírito. Como isso se apresenta na *Filosofia da Natureza* também parece não suscitar maiores problemas aos estudiosos de Hegel, dado que, em sua grande maioria, parecem não ter predileção pelos objetos da matemática e das

ciências naturais, preferindo eles o reino confortável do espírito. Está posto já na Introdução à obra citada a tese ainda absolutamente lógica da vacuidade da natureza frente ao espírito, aspecto cujas consequências far-se-ão presentes não apenas no campo metafísico, mas também, de modo virulento, no da arte. É esse último campo que nos interessa pôr em foco neste ensaio; é nele em que, para além do plano metafísico e do religioso (os quais, por natureza, transcendem a experiência) Hegel deposita toda sua herança platônico/cristã.

Sendo possível apenas com o sensível, a arte tem de, mesmo assim, desvençar-se dele. É claro que este é um princípio que subjaz a toda tradição filosófica, mas é, em Hegel, que ele se torna contundente. Ele afirma que o espírito quer a "presença sensível, a qual permanece, na verdade, sensível, porém, deve ser igualmente libertada do suporte de sua mera materialidade", e, da mesma forma, que o "[...] sensível na obra de arte foi elevado à mera *aparência* em comparação com a existência imediata das coisas naturais", isso porque o "sensível na obra de arte é ele próprio algo ideal." (Id., 1997, p.60). A realidade, ou seja, o sensível, torna-se aparência, a qual, por sua vez, é idealidade, criação do espírito. Contra um cotidiano prosaico, limitado, marcado pelo sofrimento e prenhe de objetos que, em si mesmos, são destituídos de valor, o artista faz um "milagre" (Ibid., p.215) com o qual ilumina esses objetos e "desperta nosso interesse para com eles, os quais, de outro modo, passariam despercebidos." (Ibid., p.216). De fato, trata-se sempre, na história de nossos valores ocidentais, de alguma forma de milagre quando tentamos compreender a nós mesmos e apelamos para ele quando necessitamos dar algum sentido a nossa existência. E, como em todo milagre, há de se subestimar aquilo que depende de nossos sentidos. Na verdade, o que menos importa para a arte, como o próprio Hegel diz, é o conteúdo; o que vale é o que a transmutação da realidade natural em espírito pode efetivar em termos de sua própria satisfação ideal. Analisando a pintura holandesa, Hegel ironiza e diminui o valor dos objetos, das pessoas e das ações concretas que deram ensejo àquelas representações estéticas e aponta para o fato de que, na verdade, o que importa é apenas a forma. Ele afirma:

Pois em vez da lã e da seda reais, em vez do cabelo, do vidro, da carne e do metal efetivos, vemos simples cores; em vez das dimensões totais que necessitam do natural para a sua aparição, vemos uma simples superfície [...] (Ibid., loc.cit.).

Isso significa que se quisermos ver alguma beleza da vida, devemos nos afastar da selvageria e feiura típicas do cotidiano irreconciliável, e sonharmos com alguma forma de "duração" da vida terrena, irmos, por exemplo, a um museu e contemplarmos aquilo que não somos e ao qual não pertencemos, mas que deveríamos ser e a ele pertencer. No cotidiano marcado pela miséria, o desespero e as paixões, só resta aos indivíduos o refúgio do ideal. Aí, nesse palco deplorável, não é possível qualquer tipo de reconciliação. Sabemos, da mesma forma, que, para Hegel, nem mesmo à arte pertence uma tal aspiração. Aliada a ela há outras formas do espírito que visam também a uma tal ///reconciliação, todas, do mesmo modo, aspirando efetivá-la para além da experiência "imediate" e das ações humanas. Como já afirmamos, interessa-nos aqui apenas o caso da arte, porém, sem negligenciar o fato de que, juntamente com ela, vem à tona uma preocupação que não é só estética, mas também ético/prática, a saber, a pergunta pela natureza de nosso cotidiano e a possibilidade de seu resgate efetivo.

Primado da forma na arte em Kant e em Hegel

Tal forma de não reconhecimento da natureza e o domínio exclusivo do espírito levam necessariamente ao primado da *forma* estética. Isso soa estranho em se tratando de Hegel que, em todos os níveis de seu sistema, defende a associação íntima entre forma e conteúdo. Porém, uma coisa são as exigências lógicas e outra a sua realização efetiva. Para Hegel, o conteúdo já está na Ideia porque, desse modo, tenta-se evitar o salto mortal da mesma para a realidade empírica; afinal, assim pensa Hegel, como forma pode legitimar-se sozinha? Nesse caso, argumenta ele, que critério poder-se-ia eleger para determinar os conceitos e princípios adequados para, com eles, apreender as coisas externas, que não fosse o da própria experiência imediata? Todavia, justamente porque ontológico, o conteúdo *deforma* o efetivo e *forma* uma aparência de si mesmo; isso ocorre porque o conceito põe algo a mais, postulando ser mais rico, mais nobre e mais verdadeiro que a efetividade, não suspeitando jamais que esta é que pode encerrar essas propriedades. O caráter ontológico-dialético de tal pensamento impede que se veja nisso uma imposição formal, já que o sensível que serve de alimento à arte é, como já vimos, totalmente espiritualizado. Tornou-se, desde Hegel, mais fácil imputar a Kant o critério do formalismo, porque, aqui, a forma (ou formas) vêm, de forma explícita, antes da matéria. Apesar de justificadas (ou seja "derivadas"), as categorias são subjetivas e têm de ser "aplicadas" na experiência. Já é assaz conhecida e tematizada a relação de exterioridade entre sujeito e objeto em Kant, utilizada, geralmente, para reforçar a dialética hegeliana. Todavia, isso não quer dizer que Hegel, na sua visão ontológica da arte, seja melhor que Kant com sua concepção formalista. Isso porque, na verdade, apesar de todas as diferenças, ambos mantêm, sim, as mesmas justificativas, a saber, 1) a arte não é conceito, mas conta com seu auxílio e presença; 2) a arte é desinteressada em relação aos conteúdos efetivos; e por fim, 3) a arte é obra do espírito. No que toca esse último aspecto, vale lembrar que muito se tem afirmado que, em Kant, há um primado da natureza (e, conseqüentemente, do belo natural) frente ao espírito (e, portanto, ao belo artístico), o que não encontra respaldo em seus escritos. Os princípios do belo artístico são estabelecidos de modo *a priori* e são eles que determinam o critério do belo natural e do sublime. A ideia do gênio artístico, antes de ser um talento natural, é um "dom" do espírito e, com ele, em nada se devolve à natureza a sua efetiva autonomia.¹

Os sentidos e sua reconquista do cotidiano

Certamente que a visão de Hegel representou o ponto mais elevado da estética do mundo ocidental; ela significou a mais perfeita sistematização do que os filósofos do passado pensaram sobre o fenômeno da arte. Hegel sentiu-se plenamente autorizado a firmar suas idealizações ancorado nas exigências de uma longa tradição e que ele aceita plenamente em seu projeto filosófico. E é possível

¹ Para uma compreensão detalhada desse caráter formal e desinteressado da obra de arte, bem como o conceito de gênio artístico, Cf. KANT, 1968, p. 203-244 e 307-320.

assegurar que os interpretes que vieram depois assumiram, de uma forma ou de outra, a autonomia espiritualizada da arte frente à natureza. Embora críticos em relação à tradição e principalmente em relação ao formalismo kantiano e ao Absoluto em Hegel, reconheceram a proeminência do belo artístico, esquecendo o belo natural e mantendo-se firmes, muitas vezes, na velha ideia de "necessidade" da arte, no seu caráter humanizador e libertário, reforçando, dessa forma, a antiga cisão entre real e ideal, poesia e realidade, museu e vida cotidiana. É de se notar o quanto foi lamentada ou não aceita o prognóstico hegeliano do fim da arte enquanto meio de expressão do espírito no mundo moderno. Ver a arte como "algo do passado" chocou até mesmo aqueles mais aferrados materialistas ávidos por uma sociedade livre de idealidades! Isso leva Arthur Danto, por exemplo, a ter cuidado em afirmar uma ideia, já defendida por ele antes, sobre o fim da arte:

[...] nunca foi parte de minha tese dizer que a arte deixaria de ser feita – eu não tinha proclamado a *morte* da arte! O 'fim da arte' tinha mais a ver com a maneira como a história da arte tinha sido concebida enquanto uma sequência de fases de uma narrativa em desdobramento. Eu senti que esta narrativa havia chegado ao fim e, por conseguinte, qualquer arte que estivesse sendo feita agora seria pós-histórica. (DANTO, 2013, p.4).

A análise de Danto sobre tal ponto de clivagem da arte está, entretanto, em conformidade com o que Hegel estabeleceu: que o mundo moderno lhe era definitivamente adverso e que, em função da perda de sua relação imediata com a realidade social, dependia, essencialmente, da reflexão e do julgamento de especialistas e críticos para dizer o que ela, de fato, expressava. Isso é o que, verdadeiramente, pôde-se observar com a arte contemporânea que, com seu vanguardismo assaz crítico em relação à tradição artística, ficou, para sempre, refém das explicações teóricas e estéticas. Com a recusa da arte figurativa e contextual, bem como da mimese aristotélica da realidade, isolou e destroçou os objetos e suas relações com o mundo exterior, refugiando-se em símbolos que, ao fim e ao cabo, eram conceitos ou ideias que necessitavam de auto explicações. Isso confirma a exaustão das formas artísticas que perdem terreno para uma realidade que se tornou, de fato, dominada pelo conceito e o juízo.

A nossa hipótese é de que, ao refugiar-se nos seus próprios domínios, a arte contemporânea continuou apelando para idealidades que só podem brotar de exercícios intelectuais, embora tais exercícios possam emergir da ânsia muitas vezes intuitiva de retornar à vida real. Ao expor objetos do cotidiano, ao realizar colagens e instalações, ou mesmo esvaziar as formas estéticas ao nível de um acontecimento absolutamente fugaz e banal, é um retorno, sim, ao dia-a-dia o que tal arte (ou antiarte) está suscitando. O dadaísmo, o *happining*, a *pop art*, o movimento *fluxus*, para ficar só nos casos mais significativos, fornecem exemplos flagrantes desse intuito. Trata-se, de certa maneira, do próprio suicídio da arte e, como todo suicídio, é consciente. Afinal, que outra conclusão poder-se-ia tirar da audácia estética, por exemplo, de um Marcel Duchamp (1887-1968), com seu famoso urinol ("A fonte"), ou de um John Cage (1912-1992), com sua 4'33" (uma música sem nota musical), ou de um Andy Warhol (1928-1987), com suas serigrafias de simples latas de sopa, todos expostos nos lugares sagrados da grandiosa arte clássica, senão de uma arte que não apenas critica o seu próprio passado, mas quer, conscientemente, a sua própria morte?

A morte da arte pode significar um retorno à vida. É talvez a possibilidade da redescoberta do mundo efetivo sem o apelo a idealidades em que não apenas os dois sentidos humanos considerados estéticos pela tradição (ou seja, visão e audição), mas toda a nossa inteira sensibilidade, possam ter vigência plena. No nosso ponto de vista, isso só pode se tornar possível se nos relacionarmos de forma mais sensível com os objetos que nos cercam. Isso significa um novo fazer estético absolutamente livre dos princípios do belo artístico. Uma nova perspectiva desse tipo tem, portanto, de fazer uso de novos paradigmas, sem prescindir da experiência ou “suprassumi-la” em uma “aparência” estética ideal.

Uma nova estética da natureza

À primeira vista, falar de uma estética da natureza, parece ser o mesmo que retomar o belo natural e o sublime no sentido tradicional, tal como Edmund Burke e Kant o fizeram. Não é esse nosso intento aqui, já que tal visão tradicional do belo natural inclui-se na crítica que desenvolvemos neste ensaio sobre os limites idealistas da arte. Nosso objetivo é apontar para uma estética que se volte não apenas para a natureza em sentido estrito, mas para os objetos em geral que fazem parte de nossa existência regular. Natureza não se confunde aqui com mera paisagem², com a grandiosidade de seus elementos, os quais, costumeiramente, suscitam em nós apenas sentimentos “elevados”. Natureza, no sentido mais amplo, é tudo aquilo que faz parte de nosso mundo efetivo, que pode ser percebido e apreciado como objeto estético. Assim, todos os objetos ao nosso redor podem ser tomados como dignos de uma tal atenção. Esse aspecto já bastante reconhecido e verificado na contemporaneidade, padece, todavia, de vários dissabores. Apesar da influência de importantes autores norte-americanos do século XIX, tais como Henry David Thoreau (1817-1862), Georg Perkins Marsh (1801-1882) e John Muir (1838-1914) que voltaram toda a sua atenção para a defesa de um belo natural genuíno e cujos preceitos poderiam ser vistos como superiores aos do belo artístico, este último continuou dominando, em boa parte do século XX, o interesse reflexivo sobre o tema. Atento ao que chamou de negligência em relação ao belo natural, Ronald Hepburn (1927-2008) escreveu em 1966:

Em nossos dias, todavia, os trabalhos sobre estética tratam quase exclusivamente das artes e, muito raramente, na verdade, do belo natural, ou apenas da maneira o mais superficial possível. (HEPBURN, 1966, p.285).

E respondendo ao porquê de tal desprezo pelo belo natural, ele acrescenta:

A imagem característica do homem contemporâneo, como todos nós sabemos, é a de um estranho envolvido por uma natureza que é indiferente, destituída de sentido e absurda. (Ibid., p.286).

O que Hepburn explicita é o balanço crítico sobre uma visão generalizada de que a natureza e o cotidiano humano representam uma realidade que, em si

² Malcolm Budd firma que “[...] a apreciação da natureza como arte é diferente da apreciação estética da natureza. Portanto, se um observador adota em relação à natureza uma atitude apropriada à obra de arte, considerando-a como se fosse uma tal obra de arte, a experiência resultante, embora estética e voltada para a natureza, não pode ser considerada uma apreciação estética da natureza [...], pois, apreciar a natureza como se fosse uma pintura não é apreciar a natureza como natureza [...]” (BUDD, 1996, p.207).

mesma, é carente de sentido, necessitando, portanto, ser transmutada em idealidades. Manifestações tanto da esfera ambiental quanto da social, caso queiram se apresentar como esteticamente interessantes, têm de ser dominadas pela definição do belo artístico. Isto porque, segundo Yuriko Saito,

é compreensível que a estética dos objetos e atividades que não são obras de arte seja explicada através da comparação com a arte, simplesmente porque, bem ou mal, a estética da arte é o nosso quadro de referência familiar. (SAITO, 2001, p.87).

Referindo-se não precisamente aos objetos de nosso cotidiano, mas à paisagem natural, Hepburn detecta o mesmo problema da predominância do belo artístico na avaliação estética em geral:

Alguns autores foram tocados pelo o fato de que certas características cruciais da experiência estética são inalcançáveis na natureza. Uma paisagem não controla de forma minuciosa a resposta que lhe dá o espectador, como acontece com uma obra de arte bem sucedida. Trata-se de um objeto comum e sem moldura em contraste com o caráter de moldura, esotérico, ilusório e virtual do objeto de arte. E assim o artefato é tomado como o objeto estético *par excellence* e o próprio foco de estudo. (HEPBURN, Op. cit., p.287).

Allen Carlson chama a atenção para a circunscrição do objeto ou paisagem natural ao formalismo artístico: "Se queremos apreciar esteticamente o ambiente natural, temos de 'fazê-lo como uma pura e formal combinação de linhas e cores" (CARLSON, 2000, p.32). E acrescenta que esse tipo de apreciação

[...] encoraja a percepção e a apreciação do ambiente natural como se fosse uma pintura de paisagem, isto é, como um certo tipo de prospecto visto de um ponto de vista específico. O modo de apreciação foi exemplificado nos séculos XVIII e XIX pelo o uso do "Claude-glass", um espelho convexo e de cor pequena, assim chamado em virtude do artista paisagista. Turistas usaram o espelho para apreciar a paisagem [...] (Ibid.).

Diante de tais análises, a pergunta que precisa ser respondida é: por que a arte é nossa referência maior quando apreciamos tanto um objeto (seja ele natural ou social) quanto uma paisagem? Por que só sentimos prazer estético se eles guardarem semelhanças com as obras de arte? Por que, por exemplo, uma paisagem tem de parecer uma pintura e um objeto uma escultura? Na verdade, isso nos é um fato trivial. Afirmamos muitas vezes, sim, em relação a algo exterior que nos chama a atenção por tocar, de alguma forma, a nossa capacidade estética de julgar, que ele parece ser obra de arte. As referências às artes visuais são muito fortes e provocam, de imediato, em nós, a necessidade de uma comparação com as mesmas. Vemos o pôr do sol, o mar azul, o vale serpenteando entre as montanhas, o riacho cristalino e logo exclamamos que parecem "cartões postais". É esse o sentido do famoso "Claude-glass", cuja utilidade é fixar a paisagem como se ela fosse um quadro, contribuindo, assim, para gerar um prazer maior nos observadores, no caso, na maioria das vezes, turistas. Como na natureza não há molduras, é preciso criá-las para que ela possa ser valorizada esteticamente. Sem molduras, corre-se o risco da interferência de objetos e imagens consideradas banais. O que importa sempre é recortar aquilo que o artista normalmente apresenta como poético, idílico e ideal, o que significa, na verdade, eliminar todos os conteúdos que

suscitem o feio, o asqueroso e outras propriedades consideradas sem “valor artístico”. O problema – ou a vantagem – da natureza é que ela não se apresenta com molduras! Por isso, há de se recortá-la, e assim age a maioria das pessoas ao contemplá-la. Se isso não é feito, o objeto e a paisagem não gozam de uma posição fixa ideal para serem admirados. Tal posição é aquela da “contemplação”. Para ser parecida com uma obra de arte, a natureza precisa ser hierarquizada, tal como acontece com aquela em que um *designer*, um criador escolhe os materiais artisticamente adequados e dá-lhe uma forma organizada e hierarquizada (lembramo-nos dessa exigência já na *Poética* de Aristóteles!). O corpo final ao qual chega o artista não é mais natureza, mas um mundo homogêneo e próprio, apto para ser, por assim dizer, símbolo refletido de prazer. A natureza precisa, então, aproximar-se dessas exigências para ser objeto de um tal prazer, pois, enquanto tal, não tem autonomia e controle sobre os seus elementos constituintes. Isso afeta não apenas a nossa visão, mas também a audição. Ao ouvirmos sons agradáveis e carregados de sentimentos “nobres” na natureza, comparamo-los, de certa maneira, com as regras da harmonia musical. Da mesma forma, visão e audição juntas nos tocam na apreciação de certos fenômenos naturais porque nossa alma está assaz “treinada” pelos os recursos líricos (ou até mesmo dramáticos, no caso do sublime). No mundo contemporâneo, os apelos poéticos na descrição dos objetos nos atinge não apenas em relação àqueles naturais, mas também àqueles não artísticos do cotidiano; isso porque estamos totalmente habituados a tais descrições através de nosso acesso constante à literatura. Não devemos esquecer do cinema como a forma artística que unifica as artes visuais, poéticas e sonoras; quantas vezes não afirmamos que uma imagem real, em virtude de suas características especiais, assemelha-se à cena de um filme ou que um conjunto de eventos incomuns (trágicos, geralmente) a marcar o destino de um indivíduo conduz-nos a concluir que ele “daria um filme” (ou, então, um livro ou romance)?

A pergunta é, novamente, a seguinte: por que transferimos os princípios do belo artístico para o belo natural? Por que não aceitamos que a natureza e o cotidiano em geral sejam apreciados esteticamente sem molduras? Por que apenas alguns aspectos da realidade externa podem ser vistos como dignos de beleza? Enfim, por que temos a necessidade de manipular os conteúdos em função apenas da forma? Em outras palavras, por que gostamos mais de cores, linhas e contrastes fictícios, bem como sons e palavras em ritmo e musicalidade que não encontramos diretamente na realidade? Por que essa preferência pela idealidade e o formal e quase nenhum apreço aos objetos em sua existência, por assim dizer, desorganizada? Essa preferência pelo organizado é retomado com força por Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar* que associa o belo (tanto natural quanto artístico) à ideia de *Zweckmässigkeit* (conformidade a fins).³ As coisas se apresentam belas porque nos aparecem como que atravessadas por um *telos*; “como que” quer dizer aqui “como se”, ou seja, as coisas nem são belas, nem sublimes por si mesmas: nós é que, dotados da faculdade racional prática, apreciamos como que esteticamente organizadas. Embora tal *Zweckmässigkeit* seja só formal e subjetiva – em contraste com aquela dos seres efetivos da natureza que é material e objetiva

³ Sobre o conceito de conformidade a fins, cf. KANT, Op. Cit., p.181-192/219-221.

– ela se nos manifesta como se a obra de arte ou o objeto belo da natureza fossem autonomamente organizados, em outras palavras, como que “livres”. Segundo Kant, como não somos apenas seres fenomênicos, mas também numênicos – ou seja, seres livres – temos a vocação prático moral de ver as coisas como que dotadas de tal propriedade. A liberdade se manifestaria não apenas na sua pureza moral através do imperativo categórico, mas também na arte e nos produtos naturais organizados. Trata-se, para ele, de uma tendência *a priori* dos seres humanos de ver os objetos dessa forma, com exceção daqueles puramente mecânicos. Essa tendência não é ontológica, mas regulativa. Uma exigência regulativa e *a priori*, em Kant, quer dizer que ela ocupa uma função indispensável na vida humana, principalmente no que toca ao seu destino, ao seu sentido, ao que somos e o que nos espera em um futuro indeterminado (nesta e noutra vida), mas cujas causas não conhecemos jamais. Sabemos que a temos, mas não porque a temos. O fato é que o artista reproduz isso; cria um mundo que se configura hierarquizado e moldado finalisticamente, tratando-se, nesse caso, de uma *Zweckmässigkeit* meramente formal. Assim como a natureza deve apresentar-se, de acordo com Kant, como um todo organizado de modo teleológico por Deus, assim também a obra de arte deve ser vista como um mundo próprio criado por um *designer*, ou seja, um artista. Evidentemente que se o belo está associado ao finalisticamente organizado, portanto, como livre, deve ser necessariamente visto como expressando o bem; bem que é estabelecido pela ideia regulativa do homem como fim terminal (moral) da criação e da natureza, em outras palavras, o reino dos fins últimos.

O belo, o bem e a ordem continuam ainda ligados na modernidade. Embora Kant não vincule diretamente o bem ao belo, defende, como qualquer filósofo da tradição, que tanto o belo artístico quanto o belo natural devam possuir uma função moralizadora, contribuindo, de certa maneira, para civilizar e humanizar os indivíduos. Nesse sentido, objetos isolados, a manter uma relação puramente casual entre si, uma coisa defeituosa ou até mesmo repulsiva, não podem expressar valor estético, dado não se apresentarem organizados e, enquanto tal, não hierarquizados em termos de valores morais. Esse processo de formação finalística torna-se mais fácil, portanto, de ser efetivado pela arte do que encontrá-lo já constituído externamente na própria natureza. Daí a acusação desta não poder, por si mesma, oferecer os princípios estéticos necessários para o julgamento de seus próprios produtos e ter, portanto, de importá-los do belo artístico. Como já afirmamos, a arte precisa de um ponto determinado de contemplação para, assim, garantir a sua “moldura”. Para isso, ela necessita apenas dos nossos sentidos “elevados” – visão e audição. Na própria natureza, essa delimitação não está determinada de modo *a priori*; para que um objeto seu “pareça” arte, faz-se necessário procurar a posição em que ele se apresente *artisticamente* melhor e sempre prescindindo dos conteúdos, dado que, segundo uma tal perspectiva, a arte deve ser, como já chamamos a atenção, desinteressada. Nossa experiência efetivamente sensorial com os objetos da natureza (e, da mesma forma, sociais) é, certamente, mais ampla; envolve não apenas os dois sentidos acima aludidos, porém, todos eles, já que, em tal caso, ocorre uma completa interpenetração entre alma e corpo. Nossos cinco sentidos nos envolve necessariamente na experiência externa, não apenas como expectadores, mas também e principalmente como participantes. Apreciamos os objetos sob diversos ângulos e perspectivas, fazendo uso de todas

s percepções e apercepções, sem mais uma relação de domínio de dois sentidos apenas, mas da cooperação entre todos eles. Arnold Berleant afirma quanto a isso: "Nós percebemos os lugares não apenas através da cor, da textura e da forma, mas com a respiração, pelo cheiro, com a nossa pele, através da nossa ação muscular e posição esquelética, nos sons do vento, da água e do trânsito." (BERLEANT, 1992, p.19). Porém, Berleant aponta outros aspectos que devem ser considerados na experiência estética e que não são apenas corporais:

Outros fatores, diversos daqueles diretamente percebidos, juntam-se para dar forma e ampliar a nossa experiência. Pois a sensação não é apenas sensorial e fisiológica; ela se funde com influências culturais. Esta é, de fato, a única maneira através da qual um organismo cultural pode ter experiência. (BERLEANT, 1992).

Ou ainda:

No lugar desses conceitos autocongratatórios, nós começamos a compreender o ambiente como o campo físico-cultural em que as pessoas se engajam em todas as atividades e respostas que compõem a teia da vida humana em seus diversos padrões históricos sociais. (Ibid., p.20).

Entender o ambiente natural também como cultural a partir de uma postura engajada, comprometida com os objetos, requer o oposto daquilo que, para Kant e toda tradição, era fundamental: o desinteresse, o esquecimento dos conteúdos. No caso, a experiência estética não se resume mais a uma atitude passiva e contemplativa ancorada em uma mimese artística absolutamente formal. Ela envolve um olhar e um sentir voltado não apenas para o objeto, mas também para seu entorno que, no caso, não é apenas físico, mas também social. O grande papel desempenhado pela consciência ecológica que vem à tona principalmente nos anos 60 e que emerge a partir dos problemas ambientais provocados pelo cansaço das práticas exploradoras e abusivas da natureza pelos sistemas econômicos é um fator decisivo no retorno à estética da natureza, porém, dessa vez, superando os ideais meramente formais.⁴ Há, portanto, uma diferença substancial entre apreciar um objeto a partir de uma ótica apenas visual e tomá-lo em suas conexões mais amplas com o seu entorno, conexões que são de diversos níveis e que desafiam não apenas o nosso pensamento, mas também todos os nossos sentidos.

É preciso deixar claro que uma estética engajada, seja política, seja culturalmente, não quer dizer reduzi-la a um tipo de comprometimento ideológico partidário ou de qualquer natureza institucional. Nem significa, tampouco, confundi-la com simples prática de preservação e defesa de espécies da flora ou da fauna ameaçadas de extinção. Obviamente que, nesse tipo de engajamento estético, implicações mais alargadas e que se estendem para além dos objetos isolados, afloram inevitavelmente e apontam para questões ecológicas e políticas de preservação, promoção e memória, seja do meio natural, seja do espaço urbano. Isso se torna inevitável no mundo atual em que passamos a conviver com problemas ambientais flagrantes e

⁴ Maria José Varandas chama a atenção para esse importante aspecto: "No atual momento, em que a crise ecológica se mostra com um ameaçador potencial de negatividade, esse debate lança os fundamentos de um novo paradigma, o da reconfiguração da relação entre o ser humano e o seu envolvente natural, propondo, em paralelo, modos de superação dos antagonismos que a tradição, desde a modernidade, consagrou – homem-natureza; sujeito-objeto; natureza e cultura; estética e ética" (VARANDAS, 2014, p.98).

que nos leva a discuti-los e contribuir para a sua solução. Todavia, se a percepção desses objetos demandam um olhar mais técnico, ou científico, ou antropológico ou até político, isso não deve, de forma alguma, diluir a dimensão estética.⁵

Porém, de qual dimensão estética estamos falando, se ela não implica mais um prazer tradicional, ou seja, se não se trata mais de nos sentirmos atraídos pela "beleza" que nos transporta para um mundo ideal mais elevado? A tendência é de se concluir que o sentimento pelo belo é irremovível, que é impossível um mundo sem arte. Antes de tudo, é preciso atentar-se para o fato de que se os prazeres do cotidiano são geralmente raros e fugazes, o sentimento provocado pela beleza também costuma sê-lo. Ninguém disporia de uma vida em que o dia-a-dia fosse vivido artisticamente, mesmo porque tratar-se-ia de meios homogêneos ideias incompatíveis com a efetividade mesma.

A música é esquecimento dos sons, a pintura e a arquitetura esquecimento dos espaços; a escultura esquecimento dos corpos; a poesia esquecimento das palavras; a dança esquecimento do caminhar. Falamos de esquecimento porque enquanto apuramos nossos recursos artísticos para criar sons, espaços, corpos, palavras e passos ideais, podemos nossos sentidos e a possibilidade de apreciá-los e vivê-los na realidade efetiva. Preferimos a bela música e a bela poesia aos sons da vida urbana e aos diálogos que podemos travar com as outras pessoas; preferimos as belas pinturas, as suas cores refletidas e não temos a menor sensibilidade para as matizes dos mosaicos nas calçadas e dos troncos das árvores; preferimos as belas e grandiosas arquiteturas, mas não somos minimamente críticos no que toca aos espaços abstratos que habitamos e onde trabalhamos, e que só reproduzem, de forma cabal, a oposição entre sujeito e objeto, alma e natureza; somos ávidos pela bela coreografia, mas não sabemos o que é caminhar de forma livre e espontânea pela floresta ou pelas ruas das cidades.

Falamos da separação sujeito-objeto e culpamos Descartes por sua introdução epistemológica; isso é verdade só em parte, porque ela foi iniciada bem antes, desde quando a matemática se tornou o referencial do pensamento, o Direito se desenvolveu, o Estado se tornou uma máquina afastada da sociedade e os deuses particulares foram substituídos por um único, abstrato e espiritual. A separação sujeito-objeto é o resultado de um adestramento histórico milenar e adornado em momentos decisivos do processo civilizatório pelos grandes filósofos. Nosso gosto artístico não pode estar desvinculado de tal adestramento milenar. Como poderíamos ter outro referencial de prazer que não estivesse em consonância com a separação entre alma e mundo? Como poderíamos admirar os conteúdos verdadeiros da vida, se ela é vista como o lugar do feio, do sujo, do desagradável e do mal? Como poderíamos incluir tais elementos em nossa apreciação estética se ela está fundada sobre os princípios do bem e do verdadeiro? A entificação do bem e do mal, do belo e do feio, da ordem e do caos, levaram-nos, sempre, a escolher o melhor dos polos, o qual só poderia estar no reino do ideal. Uma nova estética e um novo prazer devem libertar-se das molduras formais expostas nos museus, concertos e bibliotecas e redescobrir a vida - a natural e a social

⁵ Sobre a relação necessária entre ética e estética, porém, ressaltando o papel preponderante desta última, Cf. VARANDAS, 2012, p.131-139. Nessa mesma direção, afirma Adriana Serrão: "Para além da ética subjetiva, ergue-se a objetividade moral, que ultrapassa a esfera inobjectivável do prazer e aceita a natureza e os seres naturais como dotados de valor intrínseco e, logo, como possuidores de direitos inalienáveis" (SERRÃO, 2013, p.22). Esta e outras passagens importantes do artigo em que a autora associa ética (necessidade de proteger a natureza) e estética, cf. *Ibid.*, p. 7-27.

– assumindo uma atitude alargada, sem pretensões dialéticas hierarquizantes, teleologias bondosas que se utilizam do mal como “meio” e uma noção de liberdade que “organiza” todas as coisas com o fito de, ao fim e ao cabo, negá-las.

A ditadura dos ideais e do formalismo na arte é algo histórico. A ideia de que só podemos sentir prazer com a arte ou com algo que se lhe assemelha é uma exigência pobre; a crença e a defesa de que a arte é eterna esconde uma alma vencida, porque significa limitar as possibilidades do prazer estético e não ampliá-lo. Uma visão integrada entre o sujeito e o seu entorno amplia as possibilidades de sua percepção, de suas descobertas, de sua imaginação, do uso de todos os seus sentidos. É um prazer que implica não apenas a mente, mas todo o nosso corpo; um envolvimento que não é mais aquele passivo da arte, mas que intervém, que respira, prova, sente, toca, pisa e colhe, ao final, não apenas conhecimento, mas experiência anímico corporal. Uma visão integral de indivíduo e seu entorno não quer dizer a defesa de uma organização teleológica. Todo *telos* põe necessariamente um começo e um fim. O começo é o todo que vem antes das partes e que já pressupõe virtualmente ou de fato uma delimitação, trazendo já, de certa forma, o seu fim. É assim que agem os artistas: dispõem já de uma ideia ou um projeto e buscam realizá-los colhendo o que consideram necessário e descartando aquilo que não se adequa ao imaginado ou pensado. Quem ainda defender a arte no sentido apontado por nós como puramente espiritualizada, e por assim dizer ontológica, exerce seu pleno direito de, neste mundo de sofrimento a parecer infundável, postular um refúgio na pura idealidade.

Uma nova estética da natureza (que inclui também o social) deve ser exercida de forma espontânea e muitas vezes casual. Nosso cotidiano é aberto quase ao infinito. Não nos encontramos nele com a finalidade de emoldurar, até mesmo de encontrar algo que chame a nossa atenção. Nós simplesmente encontramos de forma imprevisível o que toca o nosso olhar, nossos ouvidos, nariz, boca, tato, imaginação, emoção, inteligência e isso nos dá vontade de viver, de aceitar a vida tal como ela é e dizer para nós mesmos: o mundo das ideias é aqui.

Nesse tipo de percepção e sentimento, não há um todo anterior, nem tampouco um todo para onde tudo flui; nem um *telos*, um movimento progressivo obrigatório, uma relação necessária e indispensável. Só os intelectuais mantêm a arrogância de construir um todo pela força do pensamento e afirmar que só ele é o verdadeiro. O desgaste do pensamento (do conceito) e o ruir de seu domínio escravizador pode estar chegando ao fim. Não se trata aqui de negá-lo, mas de travá-lo naquilo que ele tem travado os indivíduos na libertação de seus sentidos. E travar o pensamento não significa apenas aquele teórico-especulativo, mas também o chamado prático-moral. Ambos os pensamentos são, na verdade, a mesma coisa. A armadilha perigosa da teoria (calcada seja na separação sujeito/objeto, seja na sedução dialética do Absoluto) é a mesma da ideia prática da liberdade e da *Zweckmässigkeit*.

Spinoza talvez seja o único da tradição que, apesar de portar os limites históricos de seu tempo, desmascarou essas armadilhas e apontou para o fim das falsas e clássicas polaridades entre bem e mal, liberdade e necessidade, espírito e matéria, Deus e natureza, pensamento e extensão; ele estabeleceu que entre esses polos não deve haver hierarquias e que a análise de sua aplicação *in concreto* tem de se ocorrer na relação de adequação e inadequação e não de essencialidade e accidentalidade. É a razão, sim, que, para Spinoza, alcança a adequação das coisas, porém, sem deixar de reconhecer a importância de cada coisa em

particular e mesmo em seus aspecto sensível, dado que, agora, articulada com as demais, não dá ensejos a teleologias virtuais.

Uma ideia, quanta beleza não pode conter! Porém, em que um raio de sol ou a brisa suave em nossos corpos seriam inferiores a maior delas? Que dizer dos restos de nossa cozinha que, após submetida a uma simples compostagem, transforma-se em húmus com o qual produziremos vida e mesmo ideias?

Referências

BERLEANT, A. *The aesthetics of environment*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.

BUDD, M. The aesthetic Appreciation of Nature. *British Journal of Aesthetics*, Oxford, v.36, 1996, p.207-222.

CARLSON, A. *Aesthetics and the environment: The appreciation of nature, art and architecture*. London and New York: Routledge, 2000.

DANTO, A. C. Crítica de arte após o fim da arte. *Viso: Cadernos de estética aplicada. Revista eletrônica de estética*. Trad.: Miguel Gally, Clarissa Barbosa e Leandro Aguiar, Rio de Janeiro, v. VII, n.14, 2013, p.1-17, Jul-dez/2013.

HEGEL, F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.

_____. Vorlesungen über die Ästhetik I, in: *Werke* (in 20 Bänden), 5ª Auflage, Band 13, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997.

HEPBURN, R. Contemporary aesthetics and the neglect of natural beauty. In: *British Analytical Philosophy*. London, 1966, p. 285-310.

KANT, I. Kritik der Urteilskraft, in: *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Band V, Berlin: Walter de Gruyter & CO.,1968.

SAITO, Y. Everyday aesthetics. *Philosophy and Literature*, Baltimore/Maryland (EUA), v.25, n.1, 2001, p.87-95, April 2001.

SERRÃO, A.V. Paisagem: natureza perdida, natureza reencontrada? *Revista de Filosofia moderna e Contemporânea*, Brasília, v.1, n.2, 2013, p.7-27, ano 1.

VARANDAS, M.J. A imaginação metafísica na experiência estética da natureza – Ronald Hepburn. *Ágora Filosófica*, Pernambuco, v.1, n.2, 2014, p. 96-115.

_____. Estética natural e ética ambiental, que relação? *Philosófica*, Lisboa: v. 39, 2012, p.131-139.

Sobre o autor

Kleber Carneiro Amora

Doutor em Filosofia e professor associado do Instituto de Cultura e Arte (ICA) da UFC.

E-mail: kleberamora@yahoo.com.br

Recebido em 04/07/2019

Aprovado em 30/09/2019

Como referenciar esse artigo

AMORA, Kleber Carneiro. Morte da arte, renascer da vida. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 107-119, jul.-dez. 2019.



Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd*

A música como arte imitativa: da estética cartesiana à arte de expressar paixões

Music as imitative art: from Cartesian aesthetics to the
art of expressing passions

RESUMO

A Querela dos Bufões, que durou de 1752 a 1754, e colocou a tradição operística francesa contra a italiana serve de pano de fundo para o artigo. Rameau foi acusado de estar ultrapassado, e sua música, de ser complicada demais, em comparação com a “simplicidade” e “naturalidade” da ópera cômica *La Serva Padrona*, de Pergolesi. Em meados de 1750 Rameau criticou os verbetes sobre música que Rousseau havia escrito para a *Encyclopédie*, levando a uma disputa com os filósofos D’Alembert e Diderot.

Palavras-chave: Música. Arte imitativa. Paixões. Melodia. Harmonia.

ABSTRACT

The Quarrel of the Buffoons, which lasted from 1752 to 1754, and set the French operatic tradition against the Italian, serves as a backdrop to the article. Rameau was accused of being outdated, and his music too complicated, compared to the “simplicity” and “naturalness” of Pergolesi’s *La Serva Padrona* comic. In the mid-1750s Rameau criticized the music entries Rousseau had written for the *Encyclopédie*, leading to a dispute with philosophers D’Alembert and Diderot.

Keywords: Music. Imitative art. Passions. Melody. Harmony.

Introdução

Quando evocamos a figura de Jean-Philippe Rameau, a maior parte dos músicos e aficionados recordam a sua contribuição na ópera, sua obra para o cravo e, na teoria, seu conhecido *Tratado de harmonia* de 1722, primeira obra com esse

* Doutor em Filosofia e professor associado ICA-UFC. <https://orcid.org/0000-0001-8940-1545>

título na história musical. No entanto, poucos sabem que o tratado foi apenas o primeiro de uma mente teórico musical de primeira ordem, cuja produção restante forma uma lista de meia dúzia de títulos importantes, além de artigos, cartas e opúsculos.

Embora a prudência recomenda dissociar o artista do teórico, o gênio musical e o pensador,¹ não surpreenderá certamente o fato de Jean-Philippe Rameau ter sido condenado por ter exercido um pensamento filosófico sobre a sua arte, e por ter assim ultrapassado os supostos limites naturais do artista.² Participou em querelas com os seus contemporâneos, dos quais os mais aguerridos e violentos eram precisamente os filósofos, os intelectuais que defendiam a tese do "sensualismo" – entre eles Jean-Jacques Rousseau, filósofo artista.

Rameau personificou, de forma exemplar, aquilo a que D'Alembert chamou o artista filósofo (LEGRAND, 2007, p.9). Procurando uma fundamentação para a música, Rameau produziu um discurso científico que seguia exemplarmente o método cartesiano. E, apesar do argumento crítico de Rousseau, segundo o qual tudo se passa nos "corações", a questão parece persistir. A querela mantém-se viva, pois são numerosos aqueles que creem deverem os artistas excluir-se do exercício da razão. Rameau, numa época de não autonomia da arte,³ afirmava o direito dos artistas à razoabilidade.

O uso do entendimento e da razão tinha aliás algo de voluptuoso – aquele que o usava fazia-o num ato de independência. A autonomia da arte joga-se, portanto, também ao nível do pensamento que é possível produzir sobre ela, joga-se ao nível do reconhecimento do direito dos artistas a produzirem um discurso autorizado sobre a sua arte, a exercerem a razão, ou seja, a pensarem. Reconhecer-se-á, talvez, em toda esta questão, o antagonismo tão caro a Nietzsche entre o "espírito apolíneo" e o "espírito dionisíaco"; de fato, é Nietzsche quem assinala esse antagonismo fundamental da cultura grega "entre a arte do figurador plástico (*Bildner*), a apolínea, e a arte não-figurada (*unbildlichen*) da música, a de Dionísio" (NIETZSCHE, 1996, p.27). Arte sem formas e, por isso, com todas as formas que o entusiasmo dionisíaco lhe moldasse, a música conheceu também racionalizações que ultrapassavam o pacifismo ecológico do "som idílico das flautas dos pastores", mesmo nesse tempo quase mítico dos gregos.

Pitágoras lançou os primeiros fundamentos de uma ciência dos sons, ignorava como o ouvido se apercebia das relações entre as notas, enganou-se nos seus limites, mas descobriu que a sua percepção era a fonte do prazer musical. Aristoxenes, por outro lado, banuiu da composição os números e o cálculo e remeteu ao ouvido a tarefa de escolher as consonâncias. Pitágoras e Aristoxenes

¹ Ser intelectual, no século XVIII, é motivo de prestígio e não fonte de vergonha. No entanto, e apesar de tudo, a condição de intelectual não era suficientemente bem vista num artista. Rameau foi responsável por um pensamento e por uma ação - ele foi teórico e compositor. O inverso também era verdadeiro: Rousseau e Voltaire, por exemplo, mais conhecidos pelas suas obras literárias e filosóficas, também compuseram música e escreveram *librettos* de óperas (Cf. DOUS, 2011, p.13-43).

² Raphaëlle Legrand ressalta a existência de "dois caminhos paralelos" com objetivos distintos nas obras teóricas e musicais de Rameau. Em termos gerais, "é imprudente analisar sua música unicamente à luz de sua teoria, como explicar sua evolução intelectual a partir apenas da observação da obra musical" (LEGRAND, 2007, p.11).

³ Seria preciso esperar até Mozart para encontrarmos o primeiro músico *revoltado*, talvez *autônomo* (mas ainda não intelectual ou filósofo); mas, especialmente Beethoven a quem repugnava escrever por encomenda e recusava violentamente o "serviço" na Corte e na Igreja. A sua atitude face à composição musical introduziu a revolução da liberdade criativa, desconhecida até aí.

eram os filósofos que se opunham (o racionalismo contra o empirismo: o apolíneo e o dionisiaco).⁴ A história parece assinalar a constância deste dualismo. Mas seria demasiado pobre aceitá-lo simplesmente. Até porque, de certa forma, o projeto de Rameau poderia ter posto fim à questão, como veremos, seguindo o programa de uma "estética cartesiana". Ele pensava cartesianamente e tornou-se assim uma figura exemplar do espírito francês que não reconhecia outra autoridade senão a da sua própria razão. Neste aspecto, a sua contribuição essencial foi o de restabelecer os direitos da razão, por meio da dúvida. Rameau pensava a inteligibilidade da sua arte. Amante das coisas da inteligência, levava até à extravagância um certo espírito de geometria – a geometria refinada e rigorosa dos jardins franceses e da construção harmônica da música. Espírito este que nos permite levantar a questão de saber se existirá um cartesianismo estético, pois da união do homem de ciência com o homem de arte surgirá certamente o homem de gosto (o artista ideal, o artista com um coração inteligente).

Se aceitarmos esta síntese como parte do programa de uma estética cartesiana, poderemos sem grande dificuldade reconhecer em Rameau uma manifestação evidente da independência da racionalidade moderna. Com o *Discurso do Método*, Descartes produziu, em última análise, uma declaração de autonomia da razão. Assim, o autor não aceita o recurso à observação direta e ingênua, aderindo antes a uma visão do mundo segundo a qual "a verdade dos fenômenos se esconde atrás da aparência sensível imediata" (KINTZLER, 1988, p.21). Por consequência, o músico, ao aceitar as sensações puras, sujeita-se a não se aperceber mais do que da aparência do som. A aparência, mas não as suas leis, os seus princípios abstratos, a sua imaterialidade.⁵

Ao afirmar como máxima "nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu" o sensualismo veda-se ao verdadeiro conhecimento, àquele que diz respeito à verdade que se esconde por detrás da aparência dos fenômenos. Preparado para ver as aparências, o sensualismo deixa escapar a verdade e embarca na contradição fatal que lhe não permitiria "ver" as ideias de Deus e de alma, que são suficientemente intangíveis e in-aparentes para poderem ser apercebidas pelos sentidos. Descartes protesta contra aqueles que nunca levam o seu espírito "para além das coisas sensíveis", contra aqueles que não veem o inteligível se este não for imaginável:

E isto é assaz manifesto pelo fato de os próprios filósofos terem por máxima, nas escolas, que nada há no entendimento que não haja estado primeiramente nos sentidos, onde, todavia, é certo que as ideias de Deus e da alma jamais estiveram. (DESCARTES, 1973, p.57).

⁴ O antagonismo não desaparece, embora cada época procure resolvê-lo ou geri-lo. A música contemporânea, afogada em todos os excessos, oscilou no final do século passado (o XX) entre um minimalismo autista e um abstracionismo a-social. E há sinais também de que um certo *cartesianismo estético* perdura nas obras de uma música (e uma arte) apolínea e cândida que deixou de se preocupar com aquilo que é preciso dizer e assim procura a todo o custo despolitizar a sua existência - assumindo neste caso o tom da regressão. Nomeadamente nas propostas de compositores que apresentam sínteses da tradição clássica e da moderna, corruptelas geralmente bem toleradas por um público que se sente assim a penetrar num universo de que se sente frequentemente excluído pelo *mundo da cultura*, ou do qual *modestamente* se auto-exclui.

⁵ André Charrak oferece um bom debate sobre as operações filosóficas na música, em especial, da relação Descartes-Rameau (CHARRAK, 1998, p.39-45).

Segundo o método, Rameau sustenta, como verdadeiro homem das Luzes, que, para observar a natureza tal como ela é, é preciso armar-se de instrumentos matemáticos, já que os olhos são impotentes para mostrar o que está vedado, coberto pelo véu opaco das aparências. A experiência é má conselheira, não permite atingir o verdadeiro conhecimento nem, por conseguinte, permite tocar a essência ordenadora da música. Se os olhos não são suficientes para o físico, ao músico também não bastará o ouvido.

Sem conceito e sem princípios o conhecimento tateia como um cego e não pode conhecer senão aspectos pontuais. Rameau inspira-se na lição de Galileu e de Descartes: é preciso dissociar abstratamente os parâmetros invisíveis que se conjugam na realidade empírica para que se consiga construir o princípio, a lei. O ouvido é capaz de fornecer um determinado tipo de conhecimento, mas não vai para além de algumas indicações parciais e confusas que o músico só pode reter sob a forma de receitas. Trata-se de um conhecimento arbitrário, diz Rameau, porque a partir dele não é possível produzir relações teóricas entre os fenômenos que são tomados como objetos. Mais exatamente, é um conhecimento que não pode entrar numa ordem razoável. Este é o conhecimento que se adquire aprendendo de cor (ou seja, aprendendo pelo coração) e que é governado exclusivamente pelo acaso. O objetivo que o move é, pois, o de “restituir à razão os direitos que perdeu dentro do campo da música”. Rameau desdenha claramente da experiência, pois ela e as regras que dita não oferecem garantia de um conhecimento totalizante. Por isso, ele pede aos músicos que desconfiem do seu ouvido, como primeiro passo para um conhecimento mais aprofundado sobre a sua arte; conhecimento da sua verdade por meio do método da dúvida.

É neste contexto de imersão intelectual e teórica que Rameau desenvolve a sua teoria da geração harmônica sustentada por bases científicas, a partir de estudos de acústica e da fisicalidade da matéria sonora, já que só a razão poderá revelar os mistérios ocultos por detrás das aparências. O que descobriu, como um cientista descobre, foi a naturalidade da conjugação harmônicas dos sons – a harmonia. Em suma, o conjunto de regras e leis (naturais) de harmonização dos sons.

Influências de Descartes

Nas Considerações Prévias do seu *Compendium Musicae*, Descartes afirma que “todos os sons podem provocar algum prazer”,⁶ e continua:

[2º] Para este prazer é necessária uma certa proporção do objeto com o mesmo sentido. Daí que, por exemplo, o estrepito dos mosquetes e dos trovões não pareça apropriado para a Música: porque, evidentemente, causaria dano aos ouvidos, tal como o excessivo resplendor do sol aos olhos se estes o contemplarem de frente [...]. (DESCARTES, 1987, p.56).

⁶ Mas o verdadeiro segredo do bom senso e da razoabilidade cartesiana está nos seus quatro preceitos: “Nunca aceitar como verdadeira qualquer coisa sem a conhecer evidentemente como tal [...]. Dividir cada uma das dificuldades que tivesse de abordar no maior número possível de parcelas que fossem necessárias para melhor as resolver. Conduzir por ordem os meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e fáceis de conhecer [...]. Fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais que tivesse a certeza de nada omitir” (DESCARTES, 1973, p.45-46).

A reivindicação de uma justa proporção para a música é a afirmação da negação de todos os excessos do sensível (do estético) e vem retomar Aristóteles (ARISTOTE, 2014, 426a) que afirmava que o excesso num som, tanto agudo como grave, destrói o ouvido; o excesso dos sabores, destrói o gosto; o excessivamente brilhante ou obscuro destrói a vista; em suma, os excessos nos sentidos ultrapassam os limites e provocam dor e destruição. Este aspecto, que é verdadeiramente importante em Descartes, vem de fato colocar à vista algumas das premissas essenciais do seu pensamento estético, em grande medida construído sobre a música⁷ - uma arte exemplarmente invisível. O pensamento cartesiano abre caminho a uma ciência musical com renovada energia. Foi, pois, a partir destas premissas que Rameau, fazendo um uso criterioso da razão e por um trabalho de desvelamento das aparências teorizou e realizou aquilo a que Kintzler chama o "cartesianismo estético".

A questão, como vimos, gira em torno do debate que opunha sensualistas e intelectualistas. Rameau, apoiando-se em Descartes, repudia todos os excessos sensuais de uma música que ele entrevê como um fenômeno racionalizável capaz de aceder ao nível de uma ciência. A posição de Rameau não pode ser entendida senão como fruto de uma concepção do mundo, do homem e da arte que é preciso nomear: a filosofia de Descartes. É ela que sustenta o "esplendor da estética do prazer no classicismo"⁸ e a teoria da tragédia lírica, segundo Kintzler, a partir de quatro axiomas: o primeiro axioma pressupõe que a verdade da natureza é sempre abstrata e assente em relações formalizáveis - axioma intelectualista do conhecimento. O segundo destaca a ilusão como artifício revelador da verdade - axioma sensualista da ficção teatral. O terceiro axioma afirma que a tragédia lírica foi pensada como duplo e como inverso da tragédia dramática - é o axioma do teatro dos encantamentos. O quarto axioma estipula a constância da relação material entre a música e a língua articulada, a co-presença incessante entre os significantes da língua e os sons da música - é o axioma da necessidade do recitativo e da articulação da música.

Quatro axiomas, enumerados do geral ao particular. Mas, o seu oposto, na crítica de Rousseau (que evidentemente não conhecia esta formulação), vê nela um obstáculo à comunicação pura. Rousseau critica Rameau precisamente todos os valores clássicos "luzes, conhecimentos, leis, moral, razão, benevolência, consideração, suavidade, amenidade, cortesia, educação" (KINTZLER, 1987, p.149), e rejeita nele a sua capacidade de tratar as paixões como ilusões. Rousseau não é apenas um crítico da música francesa e do seu estado harmônico, refinado e degenerado: ele produz uma crítica global à estética clássica, precisamente por meio

⁸ O *Compendium Musicae* foi escrito, como já foi referido, na juventude do autor (1618, com 20 anos) e era dedicado a Isaac Beeckman, como presente de Ano-Novo. Beeckman, físico-matemático, dava aliás grande importância ao estudo da música e da acústica, pois considerava que a "ciência musical era por excelência o domínio ideal para o desenvolvimento do seu pensamento (as suas investigações musicológicas dedicavam-se então à definição física das consonâncias, à explicação do prazer do ouvido, e à teoria dos modos)". Na realidade, o *Compendium Musicae* só se tornou conhecido após a sua publicação póstuma (1650), podendo talvez ser considerado como uma espécie de prelúdio da sua última obra, *As Paixões da Alma*. Uma relação parece ser evidente: entre o lugar que ocupa a questão do ritmo e da medida (da proporção e do equilíbrio), no *Compendium*, e a apologia da sagesse que deve marcar o ritmo adequado de viver de modo plausível, em *As Paixões da Alma*.

do objeto mais visível e espetacular que ela produziu: a ópera, o espetáculo, o lugar privilegiado da ilusão. É possível que, apoiando-se sobre uma leitura regressiva de Rousseau, os apóstolos modernos da alma sensível tenham recusado as delícias do espírito e da magnificação do corpo, para sequestrar a música dentro do campo fechado da espiritualidade. Mas, a síntese mostrou ser possível, tanto do ponto de vista técnico, como estético, como filosófico.

Este é pois um dos mais fortes antagonismos que vem atravessando a história de um pensamento sobre a música, diz respeito à eterna disputa entre uma estética do prazer e dos sentidos e uma estética dirigida à inteligência, como fruto da racionalização daquilo que tão naturalmente parece pertencer ao domínio exclusivo das sensações. A possibilidade da derrota da primeira pela segunda – pelos avanços crescentes de um pensamento reflexivo sobre a arte e os seus modos de ser e de fazer – surge como uma questão central de uma polêmica que parece não ter fim e que, em cada momento da história, opõe os mesmos antagonistas. E, dado que não foi possível, até agora, encontrar um modo de fechar este debate, ou se aceita que ele não tem um fim ou, pelo contrário, se aceita que ele propõe dois modos coexistentes e que, portanto, não se excluem mutuamente. Ou ainda que uma boa gestão dos dois daria o resultado mais razoável e sensato: o artista ideal como parece ter ficado demonstrado com o romantismo e, em especial, com o projeto programático de Wagner, o artista que possui um coração inteligente.

Da estética cartesiana à arte de expressar paixões

A questão central colocada pela dúvida racionalista e cartesiana de Rameau é a seguinte: por que razão haveria a música de escapar às leis que regem os (outros) fenômenos da natureza?⁹ De uma resposta positiva a esta questão emerge uma segunda: a harmonia parece ser uma decorrência natural do caráter físico do som como fenômeno acústico. Mas, por outro lado, ela é também a racionalização dos recursos acústicos que a natureza coloca à disposição dos compositores: os sons musicais¹⁰. Por esse motivo, talvez se pudesse falar de duas harmonias¹¹: uma, a natural, que existiria em estado puro no fenômeno físico da ressonância dos corpos e que potencia a outra, a digamos “artificial”, que resulta do estudo da primeira e da sua conversão em tratados e num severo conjunto de regulações que conduziram historicamente a uma música que passa a dever ser composta de uma certa forma, segundo esses cânones, isto é, segundo os princípios abstratos

⁹ A ópera como espetáculo e espaço social de ilusão, cênica e social, de fato. As estruturas institucionais da monarquia centralizada favoreciam e mantinham a existência de uma ópera magnífica e luxuosa, espetáculo total necessariamente subvencionado.

¹⁰ Os sons e a sua possibilidade estão na natureza, na voz humana a música teria surgido na modulação dos sons e na forma como as línguas naturais desenvolveram uma prosódia própria.

¹¹ No *Tratado de Harmonia*, Rameau afirma que a melodia é derivada da harmonia: “Divide-se ordinariamente a música em harmonia e melodia, embora esta não seja senão uma parte da primeira, e baste conhecer harmonia para estar perfeitamente instruído sobre todas as propriedades da música [...]” (RAMEAU, 2009, p.1). Embora já contenha importantes contribuições à harmonia, como a noção de baixo fundamental e as inversões dos acordes, foi em obras posteriores que Rameau estabeleceu uma base teórica mais consistente, em especial, na *Demonstração do Princípio da Harmonia* de 1750. Nesta obra, o fundamental principal é o fenômeno físico da ressonância dos corpos.

que regem as relações naturais entre os sons. Com efeito, e seguindo esta lógica, estaríamos perante um quadro que pensa uma música certa e outra incerta: uma, que respeita o caráter natural e físico dos sons e das suas relações, e que retira a música ao arbítrio da razão e aos desígnios do sujeito criador; outra, que foge à naturalidade e à ideia de uma comunicabilidade pré-determinada pela natureza. A origem de um pensamento sobre a música (ou se quiserem: de uma filosofia da música), corresponde em grande medida ao início da consciência do funcionamento da música, ao momento em que a música se torna objeto.

Este mesmo antagonismo dá lugar a outro: a evolução da ópera esbarra na mesma altura com uma polêmica que opõe os defensores de uma primazia da música em relação à linguagem articulada, aos defensores do seu oposto. Tomou corpo na conhecida Querela dos Bufões,¹² episódio em que se manifestou a oposição entre as teses sensualistas e intelectualistas: Rameau e Rousseau (os “do lado do Rei” e os “do lado da Rainha”). Esta querela tem, no fundo, uma mesma raiz.

Rousseau, que defendia uma gênese comum para a linguagem¹³ e para a música, afirma a tese de que originalmente, num tempo miticamente anterior, “um anterior irreal” (na expressão de Catherine Kintzler, 1988), as línguas e a música primitivas eram feitas para seduzir e emocionar, enunciando aquilo a que hoje se chamaria a tese da transparência e da comunicabilidade. Isso permitiria revelar duas propriedades essenciais da “música-poesia” originais: em primeiro lugar, uma natureza emotiva – visto que diz respeito diretamente ao coração e às paixões; em segundo lugar, é da ordem de uma comunicação imediata – é uma forma de circulação das emoções que vão de um coração a outro pelo caminho mais direto – permitindo uma “penetração recíproca”.¹⁴

Esta tese é sustentada pelo pressuposto de um “anterior irreal” que, embora não seja demonstrável, autoriza ainda assim Rousseau a ir mais longe: para ele a música é originalmente melodia, e a sua gênese é pré-harmônica, visto que ela teria nascido em simultâneo com as línguas naturais, das quais se teria separado a partir de um processo gradual de emancipação da prosódia.¹⁵ Ele invoca esse

¹² Em cada época a noção de *som musical* parece ganhar diferentes significados. Dos sons produzidos pela voz humana, passando pelas percussões, pela flauta, a arpa, pelo órgão, até aos nossos dias em que, para além dos sons de síntese provenientes da manipulação eletrônica, se admitem como sons musicais todo um vulgar conjunto de sons: sirenes, o quotidiano urbano, a natureza, em suma todos os sons que podem ser *tornados obra* segundo a lógica composicional e segundo a convenção que cada obra propõe.

¹³ Episódios da *Querelle des Bouffons* tiveram lugar no próprio teatro de Ópera de Paris a partir de 1752 (-1754) e declarou-se na sequência da representação da ópera de Destouches, *Omphale*, que foi acusada de representar tudo o que era artificial e démodé na ópera francesa. Mas, foi a apresentação da ópera-buffa de Pergolesi, *La serva padrona* (1733; Paris em 1752), que extremou os contendores: artistas, intelectuais e filósofos partidários da música italiana, contra artistas, intelectuais e filósofos que acreditavam na possibilidade de um renascimento do teatro lírico francês. Contra a ópera de Rameau opunham a *ópera-buffa italiana*. A divisão entre os dois campos era real: de um lado *ceux du coté du Roi* (os adeptos da ópera francesa, Madame de Pompadour e Rameau), do outro *ceux du coté de la Reine* (os partidários da ópera italiana, Rousseau, Diderot e D’Alembert).

¹⁴ Neste sentido, Rameau, para poder tratar a música como um meio capaz de despertar emoções, deveria fazer uso da “*mecânica cartesiana das paixões*”, verdadeira *engenharia* da comunicabilidade musical.

¹⁵ A expressão é de Rousseau aplicada por analogia: “Avant que l’art eût façonné nos manières et appris à nos passions à parler un langage apprêté, nos moeurs étaient rustiques, mais naturelles; et la différence des procédés annonçait au premier coup d’oeil celle des caractères. La nature humaine, au fond, n’était pas meilleure; mais les hommes trouvaient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement, et

estado original com vista à sua reposição, de forma coerente, aliás, com a ideia de uma música originalmente boa, tal como se supunha a existência de um “bom selvagem”. Esta perspectiva implica evidentemente considerar a subordinação da música e da sua lógica à lógica superior da linguagem articulada - posto que a música seria afinal o resultado da independência da melodia rudimentar e monódica que subjaz às entoações e inflexões da fala e que, portanto, seria tarefa da razão repor a situação original.

Esta questão é essencial. Discutir uma origem da língua implicaria, de fato, encontrar ao mesmo tempo uma origem para a música. O problema, no fundo, encerra o seguinte paradoxo: como colocar a questão da origem de algo que está afinal na origem de todas as questões? A resposta não é afinal uma resposta, visto que sem língua não há razão e que sem razão não há língua. Este ciclo aparentemente infinito conduziria a uma discussão ociosa e infrutífera, sobretudo porque a demonstração não é possível. Mas, para a Querela impunha-se um argumento definitivo, isto é, um argumento que fundamentasse o ponto de vista da melodia como resultado da independência da prosódia: essa fundamentação, essencial para o conceito de ópera, só poderia ser encontrada numa origem.

A música, como as línguas primitivas, eram, antes de tudo, resultado das paixões e não tanto da necessidade, admitindo como início uma “voix passionnée”, fato primitivo e na essência humano. A dissociação entre articulação e modulação é extremamente importante, pois é ela que vai permitir a Rousseau formular a teoria da degenerescência paralela da música e das línguas. Há uma recusa para a música de outra ordem que não seja a da sedução e da emoção, ou seja, dos sentimentos e do coração. A sua teoria da modulação concebe uma ideia de língua absoluta, um pouco como uma língua que tivesse apenas significado e não tivesse significante.

É a abstração de uma língua imediata e transparente: a música, afinal, a única capaz de operar entre os homens (seres individuais e divididos) a possibilidade de uma “penetração recíproca”, como vimos. Mas, por outro lado, dado que essa língua possui um órgão obrigatório que é a boca, e sendo a música a emancipação da melodia original, então é a voz o primeiro meio, que sofre modificações (modulações) pelo efeito da língua ou da glote, segundo as paixões que a movem: para a língua, a agressividade, (ROUSSEAU, 1995, p.410-412) a cólera, a desconfiança - onde predominam as consoantes; para a glote, a piedade e a benevolência (é ela que origina a fala-melodia, pela acentuação e inflexão da voz) - onde predominam as vogais, num jogo musical entre sons curtos e longos, com variações de altura e de timbre.¹⁶ A inversão deste ponto de vista é, pois, evidente. Se falar é cantar, cantar também é falar, e assim, para Rousseau, uma vez que a ópera

cet avantage, dont nous ne sentons plus le prix, leur épargnait bien des vices.” (ROUSSEAU, 1964, p.47). O que parece, para além do mais, demonstrar, sob a forma de uma *nostalgia otimista*, por assim dizer, o desejo de um reencontro com a possibilidade da comunhão que Rousseau não cessa de ver numa origem (“un ‘avant’ iréel”).

¹⁶ Como sublinha Kintzler (1987, p.138), Rousseau vê aqui a origem das línguas do Norte, secas e imperiosas e portanto não musicais, pois, segundo ele: “On n’avait rien à faire sentir, on avait tout à faire entendre; il ne s’agissait donc pas d’énergie, mais de clarté” (ROUSSEAU, 1995, p.407-408). Esta observação de Rousseau antecipa, a partir das línguas do Norte (ou seja, necessariamente para ele, também da música do Norte), a atitude que a arte moderna viria a suscitar mais tarde: o entendimento, contra o sentimento.

“fala”, o seu discurso e as suas falas deverão ser sustentados por uma prosódia natural, uma melodia adequada com precisão à expressão das emoções.

Rousseau, protesta ainda contra os artifícios harmônicos das obras de Rameau, que coloca a música e os seus efeitos em primeiro plano. A teoria de Rameau implica uma visão materialista da música, entendida como um conjunto de relações de fenômenos sonoros, ou seja, como um fenômeno físico independente, na sua natureza essencial, mas análoga na sua estruturação harmônica à composição material das línguas faladas pelos homens. Rousseau, pelo seu lado, vê na música um fenômeno de comunicação, um fenômeno da ordem da linguagem, defende e propõe uma música tal como ela deveria ter sido¹⁷ - uma melodia ideal. A melodia (ideal), pela sua relação imediata à substância do coração e às paixões da alma, faz da música uma arte íntima: ela não imita objetos, ela imita sentimentos. Mas, as mediações sociais produzem os seus efeitos: depois da separação, música e língua seguem caminhos diferentes, estruturam-se e complexificam-se. A música, tal como ela é, “harmonizando-se, instrumentalizando-se, intelectualizando-se, perde a sua qualidade de signo transparente” (KINTZLER, 1987, p.143). Ela transforma-se em coisa e reduz-se à combinação abstrata dos sons.

Uma teoria negativa da harmonia, tal como surge em Rousseau no *Ensaio sobre a origem da língua*, torna evidente uma sua propriedade essencial - a sua opacidade: Rousseau não recusa o fundamento natural das leis da harmonia; ele recusa antes o seu valor estético. Uma crítica moderna a esta questão faria, no entanto, ressaltar justamente o valor de um acorde, de uma cadência e de um encadeamento harmônico, visto que a percepção estética e a socialização dos fenômenos sonoros passou a aceitar essa retórica das figuras musicais segundo uma posição inicial muito precisa. A título de exemplo, poderia dizer-se que a prática musical tem demonstrado que o modo menor tem sido utilizado em especial para conseguir comunicar tristeza e recolhimento, e o modo maior para exprimir alegria e esperança; que existe a expectativa de que que a tensão provocada pelo acorde de sétima da dominante seja resolvida no acorde da tônica; que uma cadência perfeita cria a sensação de um final; etc.

São algumas convenções que refletem um clima semiológico e uma ordem linguística a que a música acedeu. A questão é, aliás, muito pouco original. Já Descartes, no seu *Compendium Musicae*, afirmava:

Na verdade, esta quietude ou cadência não resulta agradável apenas no final, mas também no meio da melodia; a fuga desta cadência proporciona um prazer estimável, quando uma parte parece que quer descansar enquanto que a outra avança mais além. E este género de figura é na música algo parecido ao que as figuras retóricas são no discurso [...]. (DESCARTES, 1987, p.134).

Conclusão

Durante alguns séculos, a harmonia manteve-se inquestionavelmente na base das formas aceites de fazer música - afinal as formas que ainda hoje predo-

¹⁷ Modelos de teorização das relações entre a música e a linguagem verbal.

minam na música corrente. Mas, a atração por uma crescente complexificação dos materiais sonoros veio a desregrar o que era norma e essa harmonia tradicional foi perdendo importância. "A possibilidade da própria música tornou-se incerta", diz Adorno (ADORNO, 1973, p.112), comentando esse momento crítico da viragem em que a crise era o reflexo do carácter a-social e não harmônico da música, cercada pela suspeição dos seus destinatários.

Como nota também Adorno, a "decadência individualista" dos compositores da viragem veio a levantar de novo a mesma questão, pois, segundo as suas palavras,

por meio da hostilidade em relação à arte, a obra de arte aproxima-se do conhecimento. Desde o princípio, a música de Schönberg andou próxima da cognição. Foi isto e não a dissonância a base para a sua rejeição o que deu lugar ao grito estridente contra o intelectualismo. (ADORNO, 1973, p.124).

Esta recusa do intelectualismo da música de Schönberg, e como reação ao modernismo musical, encontra o seu fundamento de novo nas teses da naturalidade da música. Henri Pousseur, ao discutir precisamente as relações entre música, semântica e sociedade, defende que apesar de certa concepção musical e até mesmo certa prática pretende nos fazer crer, os sons não são entidades independentes, separadas do resto da realidade e capazes de serem utilizadas sem levar em conta este fato. (POUSSEUR, 2005, p.57). O que poderia querer dizer que Schönberg estaria afinal a compor uma música anti-natural, uma música incerta, ou mesmo errada, uma música que respeitava outras leis, que não as da natureza, ou nenhuma, ou simplesmente as leis ditadas por cada obra, recusando aquilo que a natureza impõe e que está de acordo com a fisicalidade, a naturalidade da audição e com os mecanismos da socialização. Desta maneira, acrescenta Pousseur, devido à sua natureza "pitagórica", as estruturas harmônicas mantêm uma relação de princípio fundamental com as noções essenciais e determinantes da realidade material (por exemplo, com estruturas onduladas, atômicas ou moleculares). (POUSSEUR, 2005, p.59). Esta relação próxima e inevitável, este carácter natural, é porém contrariado por um outro fenómeno de ordem diferente: a audição estética, ou seja, aquela que tem como expectativa ouvir sons organizados e emitidos intencionalmente respeitando os códigos que vigoram num determinado contexto social de audição.

Referências

- ADORNO, T. *Philosophy of modern music*. Translated from German by Anne G. Mitchell and Wesley V. Blomster. New York: The Seabury Press, 1973.
- ARISTOTE. *De l'âme*. In *Œuvres complètes*. Traduit par Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 2014.
- CHARRAK, A. *Musique et philosophie à l'âge classique*. Paris: PUF, 1998.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. In *Os Pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Abrégé de musique. Compendium musicae*. Traduit par Frédéric de Buzon. Paris: PUF, 1987.

DOUS, J-P. *Rameau. Un musicien philosophe au siècle des Lumières*. Paris: LHarmattan, 2011.

KINTZLER, C. *Jean-Philippe Rameau. Splendeur et naufrage de l'esthétique du plaisir à l'âge classique*. Paris: Minerve, 1988.

LEGRAND, R. *Rameau et le pouvoir de l'harmonie*. Paris: Cité de la musique, 2007.

NIETZCHE, F. *O Nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia Das Letras, 1996.

POUSSEUR, H. *Apoteose de Rameau e outros ensaios*. Tradução de Flo Menezes e Mauricio Oliveira Santos. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

RAMEAU, J-P. *Traité de l'harmonie*. Paris: Editions Robert Martin, 2009.

_____. *Démonstration du principe de l'harmonie (Éd. 1750)*. Paris: Hachette Livre BnF, s/d

ROUSSEAU, J-J. *Discours sur les sciences et les arts*. In *Œuvres complètes*. Tome III. Pléiade. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Essai sur l'origine des langues*. In *Œuvres complètes*. Tome V. Pléiade. Paris: Gallimard, 1995.

Sobre o autor

Luis Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd

Doutor em Filosofia pela UNICAMP e professor associado da Universidade Federal do Ceará-UFC.
E-mail: felipesahd@yahoo.com.br

Recebido em 16/07/2019

Aprovado em 15/10/2019

Como referenciar esse artigo

SAHD, Luis Felipe Netto de Andrade e Silva. *A música como arte imitativa: da estética cartesiana à arte de expressar paixões*. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 120-130, jul.-dez. 2019.



Edson Ferreira da Costa*

A contribuição do pensamento de José Ortega y Gasset sobre o tema da vida na filosofia contemporânea

The contribution of Jose Ortega y Gasset's thinking on life in the contemporary philosophy

RESUMO

O presente artigo desenvolve a contribuição do pensamento de José Ortega y Gasset, filósofo espanhol que dedicou parte da sua obra a pensar questões relacionadas à vida humana e a propor um método filosófico denominado raciovitalismo. O conceito de vida em Ortega é fundamental para adentrarmos a qualquer reflexão proposta pelo filósofo ao considerá-lo como categoria chave no processo de compreensão da realidade. Do vitalismo de Nietzsche ao historicismo de Dilthey, Ortega considera apresentar com originalidade o seu pensamento vital ao propor uma reflexão que concebe a vida como acontecimento, e essa, como sendo uma realidade pessoal. Para tanto, compreender essa realidade considerada por ele como radical, implica em se apropriar da razão como órgão de compreensão que não está restrito somente ao processo de teorização científica ou filosófica. A razão vital como método auxilia o indivíduo a compreender-se dentro da sua história de vida que é marcada por inúmeras contradições.

Palavras-chave: Vida humana. Razão vital. História de vida.

ABSTRACT

This article unfolds the contribution of Jose Ortega y Gasset's thinking, a Spanish philosopher who dedicated part of his work to think on issues related to human life and to propose a philosophical method called vital reason. Ortega's concept of life is fundamental to engage in any reflective thinking proposed by the philosopher considering it as a key category in the process of understanding reality. From

* Doutor em Filosofia (UFMA). <https://orcid.org/0000-0002-6116-9550>

Nietzsche's vitalism to Dilthey's historicism, Ortega considers presenting his vital thought with originality by proposing a reflection that conceives life as an event, and this, as a personal reality. Accordingly, to understand this reality considered by him as radical implies to seize reason as an organ of understanding that is not restricted only to the process of scientific or philosophical theorization. The vital reason as a method helps the individual to understand himself within his life history, which is marked by innumerable contradictions.

Keywords: Human life. Vital reason. History of life.

O pensamento de Ortega aparece no cenário filosófico europeu do século XX como uma via de superação da dicotomia vida e razão e com o objetivo de construir uma reflexão sobre as questões concretas em torno da cultura espanhola a partir da realidade social e política da Espanha. Desde a publicação de *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega apresentou interesse intelectual e político pelas questões históricas e culturais da Espanha, propondo, assim como outros intelectuais, uma mudança na vida cultural do país espelhada nas ideias iluministas e liberais da Europa do século XX. Refletir sobre a possibilidade de um novo país será uma das maneiras encontradas por ele de orientar-se na vida.

Em *Meditaciones del Quijote* (1914), Ortega inicia esclarecendo ao leitor que todos os temas apresentados na obra versam direta ou indiretamente sobre a Espanha (Cf. ORTEGA Y GASSET, 2010, p. 43-44). Esse livro tem como pano de fundo a preocupação da geração de Ortega, cuja questão central era a definição do que era a Espanha. De *Meditaciones de Quijote* (1914) a *España Invertebrada* (1921), o que se vê nas análises dos textos políticos de Ortega é o reconhecimento da grave enfermidade que assolava a vida social dos espanhóis. E foram os problemas reconhecidos no contato com a sua realidade que fizeram de Ortega um pensador preocupado com a vida nacional e consciente do seu papel de influenciador de opiniões por meio do seu ofício intelectual.

A filosofia de Ortega germina nesse contexto social, com toda sua profundidade reflexiva e, ao mesmo tempo, extremamente pragmática, no sentido de que aparece como uma forma de possibilitar à Espanha o fazer Filosofia, ao discutir seriamente as questões debatidas no cenário da Filosofia europeia. Com Ortega, a Espanha ganha representatividade no cenário filosófico contemporâneo e, diferentemente do que poderia ocorrer, ele vai às fontes do que tinha de mais atual naquele momento: a Filosofia alemã. Porém, mesmo sofrendo fortes influências de Kant, Husserl, Nietzsche e Dilthey, Ortega não se apresenta como representante de nenhuma corrente filosófica já existente. Em busca de uma originalidade de pensamento, desenvolve ao longo de sua trajetória intelectual uma proposta de pensamento que vai ser definida como razão vital e histórica.

Além da preocupação circunstancial prática, no campo estritamente teórico, o pensamento filosófico de Ortega busca encontrar um fundamento que supere a ontologia tradicional, especificamente o que aparece em Heidegger. Segundo Gracia (2014), retomando a interpretação de José Gaos (1957), há em Ortega uma antipatia congênita pela ontologia. Contudo, será pela ontologia de Heidegger que Ortega percebe o significado da sua ontologia, ao buscar contrapor-se à teoria

do ser pela sua filosofia do sendo. Ao *Ser e Tempo* (1927), Ortega reclama o reconhecimento de ter antecedido Heidegger em algumas ideias, que já teriam sido desenvolvidas por ele em 1914 ao apresentar o conceito de homem circunstanciado na publicação de *Meditaciones del Quijote* (1914).

Enquanto Heidegger busca fundamentar uma metafísica via existência, Ortega preocupa-se em pensar a vida mesma em seu desenvolvimento histórico. Segundo Bonilla (2002, p.375), a propagação de Heidegger ter descoberto a ideia de vida e de existência enojava Ortega por dois motivos que aparecem na nota de seu artigo "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932): o entendimento de que havia antecipado esses temas e o sentimento de que não tinha sido compreendido. Nessa nota, além de criticar Heidegger, ele critica a possibilidade de o filósofo alemão ter superado o substancialismo. Ortega considera que a ideia de Dasein era um caminho acertado para superar a crise intelectual do Ocidente.

Na leitura de Gracia (2014), Ortega faz a crítica de que o tempo da ontologia já terminara com os gregos e que não poderia, com autenticidade, voltar a passar a ninguém; por isso, foi uma frivolidade, um capricho acadêmico de Heidegger, querer ressuscitá-la, com o que teria conseguido somente fazer-se ele mesmo uma bagunça. Porém, mesmo que Ortega seja um crítico convicto de Heidegger, para alguns estudiosos como Bonilla, o pensamento heideggeriano foi fundamental para Ortega objetivar o seu pensamento através de uma maior clareza e sistematização do seu pensamento filosófico.

A hegemonia do pensamento de Heidegger desde os finais de 1927 interfere na postura filosófica de Ortega, que inicia uma disputa intelectual para firmar sua originalidade filosófica frente às teorias que, de alguma forma, ameaçavam a sua construção intelectual, marcando desde então uma linguagem filosófica do ser como construção teórica do sujeito vivente e relacional. Para reforçar o sentimento de competição, os seus melhores discípulos encontravam-se fascinados por Heidegger: de Zubiri a Gaos. Através de suas publicações e cursos, principalmente a partir de 1929, nota-se uma intensa campanha para propagar o que já parece ser sua filosofia.

O conteúdo constitutivo da realidade que toca todas as demais é marcado por uma dimensão ontológica dinâmica que escapa a qualquer aspecto de uma realidade fixa e determinada. O que Ortega desenvolve ao longo do seu pensamento é a concepção de uma realidade que se compreende através de manifestações distintas do papel da razão enquanto faculdade humana que organiza e capta a compreensão do sentido das coisas ao aparecer na vida concreta do indivíduo através da constatação da vida como realidade radical¹. A constatação é de que não há uma realidade na vida humana que esteja separada do sujeito vivente, pois todas as demais realidades só ganham sentido na relação com a vida humana. É a partir dessa concepção de vida que Ortega desenvolve sua proposta filosófica do raciovitalismo.

Diagnosticada por Ortega em sua obra *História como um sistema* (1935), a sociedade moderna caracteriza-se pela crença excessiva na razão físico-matemática que faz uso de métodos objetivos para esclarecer os fenômenos da natureza, mas que, no campo dos assuntos humanos, apresenta-se frágil por fazer uso de

¹ A partir de *Qué es filosofía?* (1929), a filosofia orteguiana segue com o conceito fundamental da vida humana – a vida como realidade radical pela qual se deve compreender todas as demais (Cf. LASAGA, 2015, p.37).

categorias oriundas de uma realidade natural. Aras (2008, p. 196) entende que há dois momentos de Ortega frente à razão: um negativo e outro positivo. O primeiro revela a postura crítica de Ortega, certamente ainda com forte influência de suas leituras da crítica de Nietzsche à razão moderna; e o segundo é construtivo, ao conseguir estruturar uma proposta metodológica de razão capaz de dar conta da vida humana, inicialmente via razão vital e, em seguida, com clareza e maturidade de seu caminho filosófico, com a definição da razão histórica e narrativa.

No entender de Medina (2003), o momento que caracteriza o primeiro Ortega propunha uma filosofia centrada na diferença entre vida e cultura, pensada com base na categoria central do sujeito, pensado à maneira kantiana. Compreende-se o homem como cosmopolita capaz de produzir cultura e de realizar formas ideais válidas para toda a humanidade. Entretanto, Ortega supera essa visão idealista ao reconhecer que tal proposta de inspiração kantiana se torna inviável por se fundamentar em um modelo de razão pura, isenta de qualquer influência sensível. Ortega acredita que a superação dessa forma de pensar acontece pela integração entre homem e circunstância, preconcebendo o sujeito constituído em uma relação circunstancial. Integra-se a essa dialética o perspectivismo oriundo de um pensamento circunstanciado pelo qual o indivíduo e a circunstância são elementos constitutivos e indissociáveis da realidade radical, que no entender do filósofo é a vida mesma enquanto acontecimento pessoal e intrasferível.

A crise da razão moderna está diretamente relacionada, para Ortega, aos limites que essa mesma razão encontra ao ter que lidar principalmente com os assuntos humanos que seguem uma lógica de compreensão distinta dos objetos da natureza. A questão Orteguiana em relação à razão não é quanto à sua função teórica, visto que, para ele, esse tipo de conhecimento só se alcança de fato por ela; a sua crítica é direcionada a um movimento que absolutiza o poder da razão na compreensão de todas as realidades por meio de sua função objetiva, o racionalismo. Para Marías (1948, p. 48-49), "la razón vital no es una forma particular de la razón, sino que es la razón sin más, en su sentido pleno e eminente". Para Ortega, o verdadeiro sentido da palavra razão consiste em toda ação intelectual que insere o homem em contato com a sua realidade (CONILL-SANCHO, 2012, p. 182), sendo que "en cualquier caso, la razón es averiguación, indagación y descubrimiento." (SEVILLA, 2001, p. 141).

Frente a essa constatação, a postura de Ortega é de conciliação entre vida e razão, fazendo dela uma "forma ou função da vida". Aras (2008) retoma alguns nomes que, ao fazerem a crítica, caíram no irracionalismo como foi o caso de Unamuno sob influência de Kierkegaard, mas o que Ortega faz tempranamente é buscar um ponto de ligação que possibilitasse compreender a vida na sua dimensão relacional, desde quando em *Meditaciones del Quijote* (1914) já afirmava que o homem é com sua circunstância.

Para Ortega, o grande problema da modernidade a partir de Descartes foi construir uma teoria da racionalidade separada da vida. Descartes, já em sua referência ao sujeito, se apropria do termo *res* que está sempre acompanhado de uma carga semântica das ciências da natureza pelo fato de significar uma coisa, algo que requer uma objetividade estática. O erro foi partir da ontologia dos gregos, sendo que, para sua superação, se faz necessário ir além das noções tradicionais

de ser, de *res* e de natureza. O erro do naturalismo consiste em tratar as realidades como se fossem ideias, conceitos, identidades.

O mundo da vida parece ser desqualificável frente ao mundo geométrico ao conceber uma razão superior a toda as demais realidades e capaz de desvendá-las através de seus variados métodos. As ciências do espírito não foram capazes de construir uma crença nessa mesma razão que por séculos conseguiu estruturar conhecimentos seguros no campo da natureza. A razão moderna se afirma demasiadamente pura pela exatidão matemática e seu rigor sublime para dar conta desse espetáculo que é a vida humana, circunstanciada e indeterminada historicamente.

Ortega acusa as ciências do espírito de buscarem compreender o humano dentro desse modelo de razão, acreditando na possibilidade de apreendê-lo em conceitos objetivos, assim como faz Kant ao propor uma razão prática pura. Na obra *Metafísica dos costumes*, Kant entende que a vontade (pura) é capaz de legislar por uma razão pura ausente da experiência, capaz de garantir um princípio de universalidade, chegando a afirmar que a metafísica dos costumes é propriamente a moral pura, na qual nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica de caráter fisiológico ou pragmático) é colocada como fundamento, e que "a Filosofia moral fundada inteiramente na sua parte pura, aplicada ao homem, fornece-lhe como ser racional leis a priori." (KANT, 1999, p. 16). O problema anunciado por Ortega é que, de Descartes a Kant, a Filosofia pensa a realidade a partir da teoria do conhecimento.

Para Ortega, a Filosofia grega e medieval, diferente da Filosofia moderna, foi uma ciência do ser e não do conhecer. A pergunta passa do que posso conhecer para como posso conhecer. A verdade é posta em questão. Seguindo os neokantianos, Ortega atribui a Kant intenções de uma fundamentação epistemológica das ciências, distanciando-o do interesse em problematizar a metafísica.

No entanto, a vida humana enquanto realidade radical que acontece em primeira pessoa carece ser pensada dentro dos limites e ditames de sua historicidade. Entende-se, assim, que o homem não tem natureza, mas história², e esta, é um *quehacer* constante em meio ao exercício da liberdade. Em 1914, Ortega já faz referência ao *yo* como não sendo uma coisa, mas como um conjunto de ações que o homem executa, ou seja, compreende-se o eu como executivo. Essa ideia vai ganhando força e configura o conceito de *quehacer*, categoria central na concepção orteguiana de vida humana.

Em *Meditación de la técnica* (1965), Ortega vai inserir o conceito de natureza como um conjunto de facilidades ou dificuldades que o homem enfrenta para viver, não sendo ele nem seu corpo nem sua alma, mas um drama, por não ter realidade, mas um programa, uma aspiração de ser em um esforço contínuo de autofabricar-se. Com o conceito de produção, Ortega se distancia de qualquer perspectiva idealista da vida. Ele afirma categoricamente que a vida para o homem não é teoria, mas antes fabricação de si mesma que começa com a técnica. No *Ensaio de Estética* (ORTEGA Y GASSET, 2017), aparece essa compreensão do eu como executivo enquanto o sujeito. A expressão na literatura orteguiana caracte-

³ A dimensão histórica da vida que aparece no pensamento de Ortega sofre influência do pensamento historicista de Dilthey, que considera a vida como primeira categoria do mundo histórico, ao qual Ortega vai chamar de realidade radical pelo fato de todas as demais aparecerem a partir do fenômeno da vida.

riza a vida como ontologicamente incompleta, trazendo a figura do herói para anunciar a luta que o homem trava para fazer sua própria vida, que, por ser em circunstância, aparece sempre como algo a ser feito, indefinido.

O herói Ortegaiano que aparece nas *Meditaciones del Quijote* (1914) denota o herói que habita em cada indivíduo, porque, analogamente, cada pessoa é seu pequeno cavaleiro, ou seu modesto cidadão; fazer da sua realidade uma realidade mais cheia de si mesmo é encher de sentido o próprio eu, porém o eu somente se chama a si mesmo completando o que germina em seu entorno, entendendo-o, dotando-o de sentido, e essa é a chave de compreensão antropológica de Ortega. Ortega lê a novela realista do século XIX como um desmoronamento banal das ilusões do herói, porque o herói aspira pouca coisa. O herói é aquele que busca ser ele mesmo ante sua circunstância, por isso todos buscam ser esse herói que quer ser, mas que não será nunca, pois ser herói consiste em ser uno, negar-se a repetir os gestos que o costume, a tradição, ou o que os instintos biológicos lhes forçam a fazer. Todos levam esse herói que luta com a conveniência e com a sensatez, o prático e o útil, mas que leva, ao mesmo tempo, escondido em si, o plebeu interior que se burla a si mesmo e carece de prudência, vivendo na fronteira entre o ridículo e o trágico (GRACIA, 2014, p. 3115-3143).

O conceito de *razão vital* (MARIAS, 1948, p. 58; 88), desenvolvido por Ortega para pensar a vida humana na sua constituição circunstancial, parece ser razoável ao propor uma compreensão do homem historicamente circunstanciado que não pode ser completamente compreendido por uma razão pura de herança cartesiana. Para Marías, a razão vital põe o homem em contato com a realidade mesma, ou seja, com sua própria vida. Por isso, a forma concreta da razão vital é a razão histórica, pois, por ela, a vida ganha sentido pelas experiências. Nesse sentido, é que parece ser compreensível a definição da razão vital como método feita pelo comentador orteguiano.

A modernidade marca a crença no primado de uma razão positivista que pensa o humano por categorias das ciências naturais. A partir da ideia desenvolvida em *Historia como sistema* (1935) de que o homem não tem natureza, mas história, essa tentativa de compreensão do humano justifica a descrença contemporânea nas ciências do espírito que não conseguem, com a mesma exatidão das ciências da natureza, clarificar os fenômenos humanos. O fracasso dessa razão herdeira da razão físico-matemática frente aos assuntos humanos é a porta de entrada da reflexão filosófica de Ortega ao reconhecer que tal constatação "deixa o caminho livre para a razão vital e histórica" (ORTEGA Y GASSET, 2008b, p. 35).

O esclarecimento do que vem a ser a vida humana marca o argumento principal no pensamento filosófico orteguiano. A vida humana enquanto acontecimento pessoal e intransferível, no qual todas as demais realidades aparecem, faz com que a vida seja compreendida pelo conteúdo de sua historicidade e não pelos mecanismos naturais que as circunstâncias biológicas marcam na existência humana por uma "absoluta atualização". O fato de a vida humana não possuir uma substância ontológica significa que não existe no homem uma substância capaz de justificar sua vida pessoal, assim a compreensão do humano parece não passar pelo que ele é, mas sim pelo que ele vive. Ortega estrutura uma concepção de vida humana partindo da existência histórica concreta do sujeito vivente que co-

necta circunstância e perspectiva, ou seja, o aqui e agora com que cada um forçosamente lida no cotidiano da sua vida.

Nicol (1950) integra o grupo de especialistas em Ortega que divide o pensamento *raciovitalista* em dois períodos: o primeiro, mais biológico; e o segundo, mais historicista. A divisão parece ser um pouco problemática, porque, para alguns especialistas em Ortega, seria um erro acusá-lo de biologista, visto que, se assim fosse, ele compreenderia a vida em sua dimensão histórica natural, reduzindo o homem à vida animal, porém o que Ortega faz desde as *Meditaciones del Quijote* (1914) é refletir sobre a vida em toda a sua amplitude. O que aparece claramente em sua obra é um certo psicologismo, principalmente em *El tema de nuestro tiempo* (1923), mas ele logo supera tal perspectiva ao fazer uma revisão de interpretação do conceito de vida nas obras posteriores. A vida deve ser pensada a partir dela mesma e não de uma estrutura ou categoria específica, mas tudo deve ser explicado e compreendido a partir da vida que é temporal, histórica e circunstancial, visto que a vida é uma realidade em processo, que está em constante devir, bem diferente do que concebe o idealismo hegeliano em que a história é uma manifestação ordenada do Espírito absoluto (LASAGA, 2015).

Os primeiros escritos de Ortega sofrem influência do pensamento de Nietzsche e de Bergson e os posteriores, publicados a partir de 1924, aproximam-se, em parte, do historicismo presente nas obras de Dilthey e de Heidegger³. A história é um tema recorrente nos escritos de Ortega desde a sua formação acadêmica. Ao doutorar-se em Filosofia, defende a tese intitulada "Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda" (1904). Sob influência do pensamento neokantiano, a história estará ligada ao tema da cultura, compreendendo-a como reconstrução orgânica das variações de um sujeito, da cultura ou do conjunto de atividades espirituais características dos homens. Na maturidade do seu pensamento, compreende a história como resposta aos problemas vitais situados circunstancialmente por cada homem e, por essa razão, a cultura deve ser analisada historicamente como parte que integra a vida individual e interindividual e não como verdadeira substância da história (BONILLA, 2013).

Mesmo marcando essa divisão, a vida humana é o tema central de sua obra e perpassa todos os momentos do seu pensamento filosófico. *El tema de nuestro tiempo* (1923) e *Las Atlántidas*⁴ (1924) são as duas obras desse primeiro momento vitalista. Na última obra citada, Ortega ensaia adentrar a perspectiva histórica do seu pensamento, avançando na sua concepção de razão histórica nos escritos posteriores – *Filosofía de Hegel y la historiología* (1928) e *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932). Contudo, a maturidade de um pensamento mais historicista advém com a publicação de *Historia como sistema* (1935), obra que traz uma abordagem ontológica da história em relação à vida humana.

Esta última obra é considerada a mais original do pensamento historicista orteguiano por conceber a vida humana como realidade radical que acontece em primeira pessoa em uma ontologia historicizada. Não existe nada além do que o próprio sujeito faz no acontecer de sua vida, sendo que a razão vital não pode

³ Na obra *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), Ortega reivindica conceitos de Heidegger que acredita ter publicado treze anos antes da publicação de *O ser e o tempo* (1927) (NICOL, 1950, p. 320).

⁴ Essa é a primeira defesa escrita da razão histórica como núcleo do seu sistema filosófico (GRACIA, 2014).

pensar a vida humana como movimento progressivo natural e biológico, mas como acontecimento marcado por experiências que anelam presente e passado, indivíduo e sociedade. Assim, o pensamento de Ortega não pode ser comparado ao vitalismo de Nietzsche, pois sua perspectiva não atende à compreensão de um movimento natural progressista que se desenvolve via biologia, muito menos a base da compreensão está centrada na subjetividade do indivíduo por um viés psicologista, como compreendeu Bergson. Sua ontologia não está fora do sujeito, assim como também a história não é um desenrolar de algo externo que, determinada pela razão, justifica e constitui a realidade do sujeito ao modo hegeliano.

A proposta de Ortega é que, na compreensão da vida humana, a razão exerça sua função de esclarecer de forma contínua as experiências de vida construídas pelos indivíduos através de suas escolhas. "Os temas da vida, da circunstância e da perspectiva estão perfeitamente conectados entre si. Porém os três implicam uma forma de individualismo que postula um novo conceito de razão." (NICOL, 1950, p. 310). Ortega apresenta um método de razão ao qual vai denominar de razão histórica. A primeira vez que Ortega usa essa expressão é em 1910, no texto *El hecho de que existan cosas*, volume VII, p.206, nova edição. Em 1912, teoriza sobre a ciência histórica no curso *Tendencias actuales de la filosofía* e, em 1913, com o curso *Los problemas de la filosofía de la historia*. Porém, desenvolve com maior amplitude e clareza seu pensamento através dos conceitos de razão, história e narrativa em *Historia como sistema* (1935) e *En torno a Galileo* (1933), textos correspondentes a seu momento de maturidade intelectual.

Para alguns comentadores, essa é a superação da sua primeira intuição filosófica via razão vital, ao propor como razoável para análise da vida humana um modelo de razão que seja ancorado totalmente na historicidade e voltado para ela enquanto conteúdo da vida humana. Não é uma análise da história no sentido de uma carência factual, mas da vida humana, sendo assim a análise é de cunho ontológico existencial, pois a razão histórica visa analisar o que concretamente é a vida de cada um. Não há como desmembrá-la de uma vida concreta, por isso a narrativa para Ortega aparece como o método mais coerente com a concepção filosófica de vida biográfica por ele apresentada. Os acontecimentos só ganham sentido quando estão sendo analisados diretamente de uma vida concreta e não de uma mera abstração conceitual de um determinado fato, pois "la razón vital [...] para ser autenticamente comprensiva tiene que asumirse como razón histórica." (ARAS, 2008, p. 203).

O conceito de razão histórica tem seus antecedentes teóricos em Dilthey, porém há de se verificar com mais cuidado essa afirmação, porque, antes mesmo de conhecer tal pensador, Ortega já desenvolvera a ideia do eu circunstanciado. Segundo Nicol (1950), Dilthey não foi importante para o filósofo madrileno somente por influenciá-lo com suas ideias historicistas ou por coincidir com o que ele vinha desenvolvendo pela dimensão histórica da razão vital antes de 1933, mas, muito mais, por reafirmar que seu raciovitalismo desenvolvido desde *El tema de nuestro tiempo* (1923) já havia superado o historicismo de Dilthey, mesmo antes de conhecê-lo pela leitura de *Introducción a las ciencias del espíritu*. A ideia de uma razão histórica e da vida como diálogo com o entorno aparecem como dois grandes pontos em comum entre Ortega e Dilthey, mas Ortega, ao conhecê-lo, já havia superado o historicismo vitalista por um historicismo ontológico. Já

era claro em seus escritos que a vida humana se constitui pelo que o homem faz da própria vida.

Na interpretação de Marías, a razão histórica não aparece como outro momento de Ortega, pois compreende que a razão que é vital é histórica, sendo a razão vital “essencialmente histórica” (MARÍAS, 1953, p. 205). A vida aparece como realidade radical, porque funciona como “órgão de compreensão”. Entende-se algo na medida em que faz parte da vida (MARÍAS, 1953, p. 207) e, enquanto razão vital, essa vida passa a ser compreendida a partir da existência individual que é pessoal e intransferível. Para Marías (1953, p. 210), somente quando a vida mesma funciona como razão é que conseguimos entender algo humano. A necessidade de uma nova modalidade da razão surge quando a vida passa a ser compreendida como realidade radical.

Na leitura de Bonilla (2013), a filosofia raciovitalista de Ortega está impregnada de razão histórica, porque a vida como tema central de sua obra aparece desde sempre como mudança e, em sua compreensão, essa é a característica central da história. Por isso, é possível falar da historicidade da razão vital e da vitalidade da razão histórica, “porque la vida sólo puede ser comprendida históricamente y la historia sólo puede ser entendida si se analiza desde el punto de vista de la vida humana.” (BONILLA, 2013). Nesse sentido, Bonilla parece concordar com a corrente de comentadores orteguianos que defende a razão histórica como uma especificação da razão vital, reafirmando identificar na própria obra de Ortega similaridades entre os dois conceitos de razão. O referido comentador faz a leitura de que a razão vital e a razão histórica se implicam e se complicam, pois, ao mesmo tempo em que Ortega passa a pensar a vida como realidade radical, essa mesma vida tem que ser pensada com base em sua historicidade. Nesse caso, as categorias de vida e de história dialogam pelo conector da existência que é a vida humana.

Em *Historia como sistema* (1935), Ortega chega a afirmar que a razão vital é também razão histórica, pois a vida que é compreendida só pode ser compreendida em sua dimensão histórica, pois não há nada mais legítimo no homem do que suas experiências de vida e, ao narrá-las, o homem passa a compreender sua vida com base nos acontecimentos que marcam sua existência, tendo como único limite o seu passado. Entender o passado como único limite significa que não há no homem uma natureza determinante, nem uma categoria ontológica absoluta que oriente sua existência, o que o homem tem de concreto é sua vida, que demanda um esforço pessoal para sua realização e compreensão. Assim, o homem é sempre um peregrino, um emigrante ontológico, que carece de uma substancialidade, tendo como conteúdo exclusivo de sua existência a sua história de vida (SEVILLA, 2012, p. 141).

Ao narrar uma vida, o homem não insere nessa narrativa somente elementos individuais, mas também as ideias e crenças que marcam as interferências coletivas na vida individual, porque a história não é um fato isolado, mas um sistema das experiências humanas feitas pelo próprio homem em um movimento dialético com a circunstância que é um *horizonte de latência* em que as experiências se fazem presentes. Para Ortega, ao compreender a vida na sua dimensão pessoal e intransferível, é preciso pensar conceitos que não sejam os mesmos já pensados pelos gregos de herança *eleática* como unidade, invariabilidade e permanência,

pois a vida deve ser pensada por novos conceitos, como experiência de vida, esforço e trasmundo, entre outros (LASAGA, 2015).

O tema da biografia⁵ aparece em Ortega relacionado diretamente à fase histórica da Filosofia da razão vivente, quando, na prática, passa a se interessar por uma escrita que parte de uma compreensão da vida como acontecimento pessoal. Os textos sobre Goethe, Velázquez e Goya manifestam uma forma de pensar que busca compreender como cada indivíduo vai realizando a sua trajetória de vida, indo além de uma simples preocupação em explanar ideias de natureza conceitual, ou de manifestar formas de atuação profissional.

As categorias de vida – existência, sensibilidade e liberdade – são compreendidas na relação com as categorias de geração, idade, tempo, ideias, crenças, revolução, crise e história. Como histórico, o homem é um *personagem biográfico*, autor de sua própria vida, e um tanto herdeiro da vida social, determinada pelas circunstâncias, não tendo como, na compreensão da vida, desassociar do indivíduo sua dimensão subjetiva e intersubjetiva, pois a vida acontece em primeira pessoa, mas não em um ser único e solitário no mundo. Consideramos trazer uma reflexão relevante para a Filosofia através da temática da vida biográfica, a partir da concepção de razão histórica e narrativa, que, em nossa compreensão aparece como um recurso metodológico e hermenêutico da vida pessoal frente às experiências de vida e do entendimento da relação temporal dos acontecimentos da existência, que sempre acontece em primeira pessoa.

Os grandes temas da história e da vida que irromperam no cenário filosófico com as obras de Nietzsche, Bergson e Dilthey convenceram Ortega da insuficiência do racionalismo para responder às questões do homem e da história, pois compreendeu ser insustentável pensar à vida a partir de uma razão pura prática. O esforço orteguiano foi superar esse modelo de racionalidade via razão vital. Ortega não só pretende fazer compreensível a história e a realidade humana, mas prioritariamente destacar o papel da razão na compreensão da vida, enaltecendo-a na sua função iluminadora do viver.

A razão em Ortega ocupa o papel de pensar a vida na sua dimensão radical enquanto acontecimento pessoal e intransferível, buscando o sentido dado a cada experiência de vida. A teoria da razão vital é uma análise da vida, das categorias e das dimensões fundamentais do viver que se desenvolve em meio à historicidade e que, embrionariamente, aparece em *El tema de nuestro tiempo* (1923). Nessa obra, Ortega busca submeter, sem muita originalidade⁶, a razão dentro do desenvolvimento biológico da vida. Compreendê-la implica o reconhecimento do entorno do sujeito que, imbuído em diversos mundos, constitui-se com eles. Superar qualquer forma de redução da vida é o caminho encontrado no segui-

⁵ Já em 1912, em uma carta a Frederico Onís, Ortega faz referência à biografia no plano pessoal como reconstrução orgânica das variações do sujeito (BONILLA, 2002, p. 166). No entanto, nesse período, Ortega ainda não havia desenvolvido a sua teoria da razão histórica e o tema da biografia aparecia muito mais como referência a um aspecto da história pessoal, pois não tinha a pretensão de apresentá-la como categoria central do seu conceito de vida humana. É em *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932) que Ortega apresenta claramente o tema da biografia que, diretamente relacionado à sua perspectiva histórica, segue um ciclo comum à vida humana: infância, auge e declínio. Isso para afirmar que existem etapas do pensamento e que ao se deparar com determinados temas, é possível buscar a sua genealogia.

⁶ Essa afirmação fundamenta-se no que os críticos falam a respeito do que Ortega escreve na obra, visto que não há nada de novo em sua crítica, pois o texto parece ser carregado do que Nietzsche já fizera ao criticar o primado do racionalismo moderno frente ao esquecimento da dimensão espontânea da vida.

mento do pensamento de Ortega para manter uma coerência com a realidade humana. "El procedimiento de la razón vital ya no será una mera dialéctica conceptual, utópica y ucrónica, sino un acompañamiento de la vida en el que la razón se dirige hacia lo concreto, lo mudable y lo contingente." (ARAS, 2008, p. 201). A razão põe-se a compreender não o que há de fixo e determinado, mas as variações que acontecem na própria vida, pois até mesmo a razão deve ser exercitada, uma vez que faz parte da dimensão da vida e não funciona dela dissociada, como se fosse uma realidade em si mesma, assim como não o é a história, a cultura e, muito menos, o indivíduo existente.

Justifica-se, assim, a vida como objeto fundamental no entendimento da integração indivíduo e realidade. Nas *Meditaciones del Quijote* (1914), o homem circunstanciado é o primeiro informe de que a razão carece de elementos concretos, pois a salvação da vida passa pelo reconhecimento e pela compreensão do entorno do eu. Casagrande (2002) escreve que a razão pura sufoca a vida, quando não leva em conta o fato de que existe uma conexão ampla entre as coisas, o que não se compreende pelo cálculo puro. Viver é estar situado em uma circunstância e esta carece de sentido. Com a razão vital histórica, Ortega não só pretende fazer compreensíveis a história e a realidade humana, mas, prioritariamente, dar o verdadeiro sentido da razão para a vida, enaltecendo-a em sua função iluminadora do viver.

Referências

- ARAS, R.E. *El mito en Ortega*. Pamplona: Eunsa, 2008.
- BONILLA, J. Z. *Ortega y Gasset*. Plaza Janes: Barcelona, 2002.
- _____. *Ortega y Gasset*. Comares: Granada, 2013.
- CASAGRANDE, L. *Vida e razão: a crítica de Ortega y Gasset à filosofia contemporânea*. Caxias do Sul: EDUCS, 2002.
- CONILL-SANCHO, J. La superación del naturalismo en Ortega y Gasset. *ISEGORÍA*, n. 46, enero-junio, 2012.
- GARCÍA, A. R. *El labirinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza, 1990.
- GAOS, J. *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*. México: Imprenta universitaria, 1957.
- GRACIA, J. *José Ortega y Gasset*. Taurus: Madrid, 2014. (eBook).
- MARÍAS, J. *Ortega y la idea de la razón vital*. Madrid: Antonio Zuñica, 1948.
- _____. *Introducción a la filosofía*. 3. ed. Madrid: Revista del Occidente, 1953.
- _____. *Meditaciones del Quijote*. (Edición de Julián Marías). 8. ed. Cátedra: Madrid, 2010.
- MEDINA, J. L. *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- NICOL, E. *Historicismo y existencialismo: la temporalidad del ser y de la razón*. México: El colegio de México, 1950.

- ORTEGA Y GASSET, J. *Obras completas*. Taurus: Barcelona, 2017. (10 volumes).
- _____. *Meditación de la técnica*. Espase-Calpe: Madrid, 1965.
- _____. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente, 2006.
- _____. *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 2008a.
- _____. *Espanã invertibrada*. Alianza Editorial: Madrid, 2000.
- _____. *En torno a Galileo*. Madrid: Revista de Occidente, 2008b.
- _____. *Meditaciones del Quijote*. Ediciones Catedra: Madrid, 2010a.
- _____. *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente, 2010b.
- _____. *Qué es filosofía?* Madrid: Revista de Occidente, 2010c.
- LASAGA, J. La razón histórica como crisis de la razón. *Actas: I Congreso Internacional de la Red española de Filosofía*, v. XV, p. 31-39, 2015.
- KANT, I. *La Metafísica de los Costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1999.
- SEVILLA, J. M. *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática: motivos en Vico y Ortega*. Barcelona: Anthropos, 2011.

Sobre o autor

Edson Ferreira da Costa

Doutor em Filosofia pela UFC, professor da UFMA e coordenador do Grupo de Pesquisa Epistemologia e Educação. E-mail: edsonferreiradacosta@gmail.com

Recebido em 16/04/2019

Aprovado em 21/06/2019

Como referenciar esse artigo

COSTA, Edson Ferreira. A contribuição do pensamento de José Ortega y Gasset sobre o tema da vida na filosofia contemporânea. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 131-142, jul.-dez. 2019.



Jose Francisco de Assis Dias*

O aborto na perspectiva de Norberto Bobbio (1909-2004)

Abortion in the perspective of Norberto Bobbio
(1909-2004)

RESUMO

O tema desta pesquisa é o aborto procurado na perspectiva filosófico-ética de Norberto Bobbio. O problema que pretendemos responder com esta pesquisa é entender “o porquê” da posição contrária à legalização do aborto procurado, sendo Bobbio um pensador laico e avesso a qualquer profissão de fé religiosa e considerado ainda hoje na Itália intelectual como sendo o “papa laico” do século XX. Objetiva-se, portanto, penetrar em profundidade a perspectiva bobbiana sobre o problema do aborto procurado, que se coloca dentro de uma tríplice relação de direitos inconciliáveis: o direito da sociedade em não ter uma superpopulação, o direito da mulher de não ter os filhos que não deseja ter e, por terceiro, mas não menos fundamental, o direito do nascituro a viver. Para atender a tal objetivo precisa-se apresentar o pensamento de Bobbio sobre o valor da vida enquanto “fonte de todos os demais valores”, enquanto *conditio sine qua non* para a realização de todos os demais valores; pesquisar as razões que moveram Bobbio a posicionar-se contrário às tendências laicas do final do século XX que defendiam o direito de abortar como “direito da mulher sobre o seu corpo”. Este tema se justifica em nível acadêmico-científico, pois, esta temática apesar de extremamente atual e problemática para a vida em sociedade hoje, não é abordada a partir de uma perspectiva filosófica e ético-política, como o faz Norberto Bobbio, no ano de 1978. Destaca-se ainda a sua relevância social, pois são milhares de abortos clandestinos realizados no Brasil anualmente, em paralelo com milhares de mortes de mulheres vítimas da indústria do aborto. Esta pesquisa é eminentemente bibliográfica, pois analisa-se os principais escritos de Bobbio sobre os direitos à vida e a viver, bem como algumas outras obras de apoio e comentários. Os resultados esperados é, primeiramente, uma compreensão profunda e clara da perspectiva bobbiana sobre as relações que envolvem o problema do aborto procurado, bem como lançar luzes sobre a complexa problemática que afeta uma dentre cinco mulheres hoje.

Palavras-chave: Norberto Bobbio. Aborto procurado. Direito à vida e a viver. Direitos da mulher.

* Doutor (UNIOESTE). <https://orcid.org/0000-0002-5339-8652>

ABSTRACT

The subject of this research is abortion sought in the philosophical-ethical perspective of Norberto Bobbio. The problem that we intend to answer with this research is to understand "the reason" of the position opposed to the legalization of the abortion sought, being Bobbio a secular thinker and averse to any profession of religious faith and still considered in intellectual Italy today as the "lay pope" of the 20th century. The objective is, therefore, to penetrate deeply the Bobbian perspective on the problem of abortion sought, which lies within a triple relationship of irreconcilable rights: the right of society not to overpopulate, the woman's right not to have her children who does not wish to have, and thirdly, but no less fundamental, the right of the unborn to live. To meet this objective, Bobbio's thinking about the value of life as "source of all other values" must be presented, while *conditio sine qua non* for the realization of all other values; to investigate the reasons that moved Bobbio to oppose the secular tendencies of the late twentieth century that defended the right to abort as a woman's right to her body. This theme is justified at the academic-scientific level, since this theme, although extremely current and problematic for life in society today, is not approached from a philosophical and ethical-political perspective, as does Norberto Bobbio in the year of 1978. It also highlights its social relevance, since there are thousands of clandestine abortions in Brazil annually, in parallel with thousands of deaths of women victims of the abortion industry. This research is eminently bibliographical, since it analyzes the main writings of Bobbio on the rights to life and to live, as well as some other works of support and commentaries. The expected results are primarily a deep and clear understanding of the Bobbio perspective on the relationships involving the abortion problem sought, as well as shedding light on the complex issues affecting one of five women today.

Keywords: Norberto Bobbio. Abortion sought. Right to life and to live. Women rights.

Introdução

Nesta pesquisa pretendemos trabalhar o problema do aborto procurado na perspectiva filosófico-ética de Norberto Bobbio, pensador italiano que nasceu em 1909 e faleceu em 2004, deixando em legado ao nosso século uma vastíssima produção sobre os temas mais urgentes e atuais sobre Direitos Humanos, Paz e Democracia.

O problema ao qual pretendemos dar uma resposta filosófica satisfatória é entender "o porquê" da posição contrária à legalização do aborto procurado, sendo Bobbio um pensador laico e avesso a qualquer profissão de fé religiosa e considerado ainda hoje na Itália intelectual como sendo o "papa laico" do século XX.

O objetivo geral desta pesquisa, portanto, é penetrar em profundidade a perspectiva bobbiana sobre o problema do aborto procurado, que se coloca dentro de uma tríplice relação de direitos inconciliáveis: o direito da sociedade em não ter uma superpopulação, o direito da mulher de não ter os filhos que não deseja ter e, por terceiro, mas não menos fundamental, o direito do nascituro a viver.

Para atender a este objetivo geral, necessariamente precisamos satisfazer a pelo menos três objetivos específicos, a saber: conhecer mesmo que sumariamente quem é o pensador que afirmou o imperativo ético “não matarás!” como sendo um imperativo categórico; apresentar o pensamento de Bobbio sobre o valor da vida enquanto “fonte de todos os demais valores”, enquanto *conditio sine qua non* para a realização de todos os demais valores; pesquisar as razões que moveram Bobbio a posicionar-se contrário às tendências laicas do final do século XX que defendiam o direito de abortar como “direito da mulher sobre o seu corpo”.

Este tema tem tríplice justifica: em nível pessoal, justifica-se, pois, estamos convencidos de que sobre o direito à vida e a viver de todos os indivíduos humanos, independentemente de sua fase de evolução física e psíquica, é direito fonte para todos os demais direitos, é condição sem a qual não se poderia nem falar de ética e política. Em nível acadêmico-científico, justifica-se, pois, esta temática apesar de extremamente atual e problemática para a vida em sociedade hoje, não é abordada a partir de uma perspectiva filosófica e ético-política, como o faz Norberto Bobbio, no ano de 1978. Em nível de relevância social, a temática dispensa argumentações posteriores para se justificar, basta citarmos os milhares de abortos clandestinos realizados no Brasil anualmente, em paralelo com milhares de mortes de mulheres vítimas da indústria do aborto.

Esta pesquisa é eminentemente bibliográfica, pois nos ateremos aos principais escritos de Bobbio sobre os direitos à vida e a viver, bem como algumas outras obras de apoio e comentários. Os resultados esperados é, primeiramente, uma compreensão profunda e clara da perspectiva bobbiana sobre as relações que envolvem o problema do aborto procurado, bem como lançar luzes sobre a complexa problemática que afetam uma dentre cinco mulheres hoje.

Trabalhando a posição bobbiana quanto ao problema do aborto procurado, segunda consequência da sua afirmação do princípio ético “Não Matar” como sendo um imperativo categórico, se conhecerá a Lei nº. 194/78. Delinearemos o contexto “jurídico-cultural” no qual se inseriu a posição de Bobbio, preparando o seu discurso sobre o aborto e o direito à vida.

Um dos argumentos mais frágeis adotados pelos defensores do aborto procurado, segundo Bobbio, foi aquele fundado na observação de que o aborto sempre foi praticado: mesmo se conseguissem demonstrar que a grande maioria das mulheres sempre o praticara, esta constatação de fato não seria uma “boa” razão para considerá-lo moralmente lícito (BOBBIO, 2006, p. 171).

Aspectos críticos da Lei Italiana nº. 194/78

Em 1991, como exemplo de uma normativa permissiva, Bobbio citou a legislação italiana sobre o aborto procurado: a Lei nº. 194/78¹. Em base ao princípio

¹ Em 9 de Junho de 1977, o texto reprovado pelo Senado, foi reapresentado à Câmara dos Deputados, pelo socialista Balzamo quase sem modificações, com uma *procedura in-comum*, que contrastava com a praxis italiana de nunca repropor um projeto de Lei já reprovado. A *Legge* foi aprovada pela Câmara no dia 13 de abril de 1978 e, no Senado, no dia 18 de maio do mesmo ano. Depois de quatro dias, a *Legge 194/78* foi promulgada pelo então presidente da República Giovanni Leone, apesar de algumas *forças católicas* houvessem pedido que ele exercitasse o seu direito de *veto suspensivo* por *suspeita inconstitucionalidade* de tal Lei.

ético “Não matar” existem bons argumentos para considerá-lo um delito. Segundo Bobbio (2006, p. 101), quem admite o aborto procurado, apresenta argumentos em base às suas consequências. Por exemplo, o argumento da impossibilidade de manter decentemente o filho nascituro; ou até mesmo o problema da superpopulação, ao qual a Humanidade inteira poderia ser incapaz de afrontar com recursos adequados.

O **primeiro** aspecto crítico da *Legge 194/78* que devemos considerar é o papel dos consultores, no art. 2. Palmaro (1998) observa que à primeira vista, esse artigo parece atribuir aos consultores uma função “preventiva” e “dissuasiva” em relação ao aborto procurado. Simultaneamente, porém, em virtude dos artigos 4 e 5, são exatamente os consultores que participam ativamente ao processo que conduz ao aborto procurado (PALMARO, 1998, p. 81-82).

O **segundo** aspecto crítico é quanto ao teor do art. 4. Entre os primeiros noventa dias é suficiente que a gestante deduza um “perigo sério”, portanto, nem grave nem certo, para o seu estado de “completo” bem-estar físico e psíquico, para que possa obter o “certificado” para abortar. Palmaro ainda observou que foi polemicamente sugerido por alguns, com irônica perspicácia, que esse artigo poderia ser reescrito assim: *Nos primeiros 90 dias de gravidez, a mulher pode abortar quando quiser* (PALMARO, 1998, p. 81-82).

O **terceiro** aspecto crítico é quanto ao teor do art. 5. A única obrigação, *ad normam* desse artigo, refere-se à observância dos procedimentos prescritos. Manifestar-se-ia aqui o lado mais “inquietante” da *Legge 194/78*, pela qual o ato abortivo perdeu, até mesmo, qualquer aparência de ilícito (PALMARO, 1998, p. 82-83).

O **quarto** aspecto crítico é quanto emerge dos artigos 4 e 5, acima vistos: o contraste entre princípios e soluções, característicos desta Lei e que provocou inúmeras dúvidas sobre a sua constitucionalidade (PALMARO, 1998, p. 83). Palmaro questiona por que, numa situação que comporta um *conflito de interesses entre dois sujeitos* – a mulher e o feto – a decisão deva ser remetida a uma só das partes *in causa*: a vontade da mulher. E a “vontade” não manifestável do feto, quem a defenderá? (PALMARO, 1998, p. 83). Bobbio observa que os conflitos morais são conflitos de valores e, portanto, são preferências e escolhas, diante das quais toda argumentação racional que ignore as circunstâncias emocionais envolvidas parece inócua: “I conflitti morali sono conflitti di valori e quindi in definitiva di preferenze e di scelte ultime, di fronte alle quali ogni argomentazione di carattere puramente razionale (che non faccia apelo a situazioni emotive) sembra essere vana.” (BOBBIO, 2001, p. 28).

O **quinto** aspecto crítico é quanto ao controle médico. Segundo muitos autores o assistente sanitário teria o direito-dever de negar o “certificado” para abortar, quando constatasse a não subsistência do perigo para a saúde da mulher *ad normam* do quarto artigo (PALMARO, 1998, p. 84).

O **sexto** aspecto crítico que devemos considerar é quanto ao papel do pai. A sua figura vem totalmente excluída do processo abortivo. Ele pode ser ouvido somente se a mulher o consentir; portanto, não há nenhum direito enquanto pai do concebido (PALMARO, 1998, p. 83).

Cattaneo, num seu artigo de 1994, *La paternità dimenticata*, afirmou de compartilhar plenamente das críticas em relação à legislação italiana que diante da perspectiva do aborto, exclui totalmente a participação da vontade do pai.

Observou que aquilo que as formas mais extremas do feminismo histórico desconhecem é a presença de dados naturais, ontológicos, na vida humana, que não podem ser mudados pelas leis positivas: o ser humano não nasce por partenogênese (CATTANEO, 1994).

O sétimo aspecto crítico é quanto ao aborto procurado depois dos primeiros noventa dias de gestação. Nesta fase, o aborto ainda pode ser praticado quando a gravidez ou o parto comportem um grave perigo para a vida da mulher ou então quando "anomalias" ou "mús-formações" do nascituro determinem um grave perigo para a "saúde" física ou psíquica da mulher (PALMARO, 1998, p. 86).

Quanto às anomalias ou mús-formações do feto, o art. 6 da *Legge 194/78* introduz uma evidente lógica eugênica, na qual o nascituro é discriminado em base às suas condições de saúde. Mesmo invocando o perigo à saúde da mulher, é uma verdadeira obra prima de "hipocrisia" do Legislador; na realidade trata-se de aborto eugênico.

Palmaro (PALMARO, 1998, p. 87) observa que o feto mais ou menos "imperfeito" está à mercê da decisão da mulher de consentir ou não o seu nascimento. O caráter eugênico da normativa foi evidenciado também pelo então Ministro da família Antonio Guidi, portador de *handicap*, que denunciou a lógica "nazista" que inspirou tal artigo. É evidente que o Legislador estabeleceu aqui uma escala de valores fundada sobre o estado de saúde do concebido: a vida da criança malformada, ao menos enquanto não nascida, vale menos do que a vida de outra criança *bem formada*.

Alguns abortistas afirmam que, nestes casos de má-formação, o aborto seria praticado em vista do *interesse do nascituro*: ele tem o "direito" – ironicamente falando – de não viver uma existência de sofrimentos. Em palavras pobres, mas "escandalosamente" cruéis e sanguinárias, o feto malformado não teria direito de nascer e viver (PALMARO, 1998, p. 86-87).

Após nos ambientar no contexto jurídico no qual se insere a perspectiva de Norberto Bobbio sobre o aborto procurado, podemos dar um passo além, abordar o problema do direito à vida e a viver, que está em jogo na relação abortiva.

A relação abortiva

Para dar uma ideia mesmo que somente aproximativa da amplitude e da relevância do debate sobre o aborto procurado, devemos considerar que ele compreende, além do direito à vida, *strictu sensu*, ou seja, o direito a não ser assassinado; também o *direito a nascer, a não ser deixado morrer e a ser mantido em vida* ou *direito à sobrevivência*, como explicita Bobbio (BOBBIO, 1997, p. 210).

Não existe "direito" de um indivíduo humano sem o correspondente "dever" de outro indivíduo humano. Segundo Bobbio (BOBBIO, 1997, p. 210) cada dever pressupõe uma norma imperativa. Na relação entre a mãe e o nascituro, perguntou Bobbio, *quem é o mais fraco? Não é o nascituro?* Em outras palavras, deve prevalecer o direito do nascituro; conseqüentemente, o dever da mãe; ou não? (BOBBIO, 1997, p. 210).

Os abortistas dizem que o nascituro é, certamente, o mais fraco em relação à mãe, mas que a mulher é a parte mais fraca em relação ao homem que a

“obrigou”, ao menos na maior parte dos casos, a engravidar. Segundo Bobbio, não é por “acaso” que a “tendência” abortista tenha tido enorme incremento pelo difundir-se das reivindicações dos movimentos feministas, favorecidos pelos partidos da Esquerda política (BOBBIO, 2004, p. 61).

Três direitos incompatíveis

Segundo Bobbio, antes de tudo deve prevalecer o direito fundamental do concebido, aquele direito de nascer sobre o qual não se pode transigir. Pode-se falar de não-penalização do aborto procurado, mas não se pode ser moralmente indiferente diante dele:

Innanzitutto il diritto fondamentale del concepito, quel diritto di nascita sul quale, secondo me, non si può transigere. È lo stesso diritto in nome del quale sono contrario alla pena di morte. Si può parlare di depenalizzazione dell'aborto, ma non si può essere moralmente indifferenti di fronte all'aborto. (BOBBIO, 1981, p. 3).

Bobbio (1981, p. 3) reconheceu também um segundo “direito” nesta relação abortiva: o direito da mulher a não ser sacrificada na cura dos filhos que não escolheu de haver. Reconheceu também um “terceiro” direito: o direito da Sociedade em geral e também das sociedades particulares a não serem superpopulosas e, portanto, a exercer o controle dos nascimentos. É verdade que são *direitos incompatíveis*, observou Bobbio; e quando nos encontramos diante de direitos incompatíveis, a escolha é sempre dolorosa (BOBBIO, 1981, p. 3).

Segundo Bobbio, dos três direitos citados, o primeiro, aquele do concebido, é fundamental, sobre o qual *não se pode transigir*; os demais direitos – aquele da mulher e aquele da Sociedade – são direitos derivados. De fato, para nosso Autor esse é o ponto central do problema do aborto procurado: o direito da mulher e aquele da sociedade, que normalmente vêm utilizados para justificar o aborto procurado, podem ser satisfeitos sem recorrer ao aborto, ou seja, evitando a concepção. Portanto, uma vez acontecida a concepção, segundo Bobbio, o direito fundamental do concebido pode ser satisfeito somente deixando-o nascer:

Ho parlato di tre diritti: il primo, quello del concepito, è fondamentale; gli altri, quello della donna e quello della società, sono derivati. Inoltre, e questo per me è il punto centrale, il diritto della donna e quello della società, che vengono di solito addotti per giustificare l'aborto, possono essere soddisfatti senza ricorrere all'aborto, cioè evitando il concepimento. Una volta avvenuto il concepimento, il diritto del concepito può essere soddisfatto soltanto lasciandolo nascere. (BOBBIO, 1981, p. 3).

Direito à procriação consciente e responsável

Bobbio citou o primeiro artigo da *Lei nº. 194/78*, onde diz que o Estado *garante o direito à procriação consciente e responsável*. Segundo ele, esse direito há razão de ser somente “se” afirmamos e “se” aceitamos o “dever” de uma *relação sexual consciente e responsável*, isto é, entre pessoas conscientes das consequências dos seus atos e prontas a assumir os deveres que dessas consequências decorrem.

Adiar a solução do problema dos direitos da Sociedade e da mãe, acima citados, para depois da concepção já acontecida, isto é, quando as consequências que poderiam ter sido evitadas não foram evitadas, pareceu a Bobbio que seria *não ir ao fundo do problema*: seria superficial de mais.

Segundo Bobbio, a *interrupção da gravidez não é e não pode ser meio para o controle dos nascimentos*:

Secondo me, questo diritto ha ragione d'essere soltanto se si afferma e si accetta il dovere di un rapporto sessuale cosciente e responsabile, cioè tra persone consapevoli delle conseguenze del loro atto e pronte ad assumersi gli obblighi che ne derivano. Rinviare la soluzione a concepimento avvenuto, cioè quando le conseguenze che si potevano evitare non sono state evitate, questo mi pare non andare al fondo del problema. Tanto è vero che, nello stesso primo articolo della 194, è scritto subito dopo che l'interruzione della gravidanza non è mezzo per il controllo delle nascite. (BOBBIO, 1981, p. 3).

Ainda segundo ele, o fato que o aborto procurado seja difundido, é um argumento abortista muito "fraco", do ponto de vista jurídico e moral. Ele se maravilhou que tal argumento fosse utilizado com tanta frequência. Os homens são como são, observou Bobbio (BOBBIO, 1981, p. 3), mas a Moral e o Direito existem para isto mesmo. Citando um exemplo, ele disse que o furto de automóveis é difundido, quase não punido: *mas isto não legitima o furto*.

Poderíamos, ao máximo, sustentar que por causa do aborto ser difundido e "incontrolável", o Estado o tolera e busca de regulamentá-lo para limitar seu caráter nocivo:

Il fatto che l'aborto sia diffuso, è un argomento debolissimo dal punto di vista giuridico e morale. E mi stupisce che venga addotto con tanta frequenza. Gli uomini sono come sono: ma la morale e il diritto esistono per questo. Il furto d'auto, ad esempio, è diffuso, quasi impunito: ma questo legittima il furto? Si può al massimo sostenere che siccome l'aborto è diffuso e incontrollabile, lo Stato lo tollera e cerca di regolarlo per limitarne la dannosità. (BOBBIO, 1981, p. 3).

Citando John Stuart Mill, Bobbio disse que o direito deve preocupar-se das ações que causam prejuízo à Sociedade: *o bem do indivíduo, seja ele físico ou moral, não é uma justificção suficiente*. Sobre si mesmo, sobre sua mente e sobre "seu" corpo, o indivíduo é soberano. À primeira vista, notou Bobbio, o raciocínio abortista: *O corpo é meu e sobre ele decido eu*; pareceria uma perfeita aplicação do princípio de J. Stuart Mill. É, porém, aberrante incluir nesse princípio o aborto procurado (BOBBIO, 1981, p. 3).

O Indivíduo é "singular"; mas no caso do aborto existe um "outro" no corpo da mulher. O "suicida", por exemplo, dispõe da sua vida *individual*, singularmente; mas com o aborto procurado o Indivíduo humano dispõe de uma vida alheia, uma vida que não lhe pertence (BOBBIO, 1981, p. 3); uma vida que depende da mãe, mas que não é sua.

Concluindo o seu raciocínio sobre o problema do aborto procurado, Bobbio perguntou-se qual surpresa pudesse haver no fato que um "leigo", como ele, considerasse como válido em sentido absoluto, como sendo um imperativo categórico, o princípio ético Não matar! E disse maravilhar-se que os "leigos" deixassem aos "crentes" o *privilegio* e a *honra de afirmar que não se deve matar*:

Vorrei chiedere quale sorpresa ci può essere nel fatto che un laico consideri come valido in senso assoluto, come un imperativo categorico, il non uccidere. E mi stupisco a mia volta che i laici lascino ai credenti il privilegio e l'onore di affermare che non si deve uccidere. (BOBBIO, 1981, p. 3).

Conclusão

Podemos com Bobbio concluir que o direito fundamental à vida e a viver compete a todos os entes humanos, desde a concepção até a morte, independentemente do nível ou intensidade atuais de suas capacidades vitais. Na espécie *vida alheia* este direito que é fundamental por excelência, adquire o *status* de *dever fundamental por excelência*.

Em outras palavras, a vida do "outro" enquanto direito "primordial", fonte de todos os seus demais direitos e valores, é o "meu" dever "primordial", fonte de todos os demais deveres: seja que entendamos como sujeito desse dever o indivíduo seja que o entendamos como sendo o Estado.

Desse direito jorram, como de uma fonte, todos os demais direitos e liberdades fundamentais do indivíduo humano. Daqui a necessária exclusão de qualquer forma de agressão à vida tais como o aborto, o infanticídio, a eutanásia e a pena de morte; bem como a superação da pós-moderna cultura da morte e uma urgente promoção de uma cultura da vida.

Considerar a vida alheia como valor absoluto da Ética dos direitos humanos é condição fundamental para a sobrevivência da humanidade, de hoje e de amanhã: ética da responsabilidade. Podemos ainda acrescentar que se o *consensus omnium gentium*, portanto, o Direito Positivo fosse o único fundamento para tal direito humano primordial e a universalidade dos homens decidisse que o enfermo terminal ou o embrião ou o deficiente-total não deveriam mais possuir tal direito, seria lícito e eticamente "aceitável" *matá-los* (!).

Devemos com Bobbio concluir ainda que a vida humana não pode ser democratizada! Não podemos justificar o aborto procurado utilizando o direito da mulher sobre seu próprio corpo ou utilizando o argumento da sua liberdade: a vida do embrião depende sim do corpo da mãe, mas não é um órgão do seu corpo, como ficou evidente na posição bobbiana contra o aborto procurado. A liberdade da mãe termina quando põe em risco uma vida que depende dela, sim, mas não lhe pertence.

A vida "alheia", mesmo nos primeiros instantes de fecundação, é dever absoluto da mãe; e não pode ser posta à mercê da vontade nem dela, nem de nenhum outro indivíduo ou grupo humano. A única diferença entre *matar um filho no útero*, ou após o seu nascimento é que, dentro do útero, não é possível fixá-lo nos olhos enquanto morre, depois do nascimento sim.

Referências

BOBBIO, Norberto. "Destra e sinistra" (1994), in *Destra e sinistra: ragioni e significati di una distinzione politica*. Roma: Donzelli, 2004. p. 49-153.

_____. "Due paradossi storici e una scelta morale" (1954), in *Il dubbio e la scelta*. Roma: Carocci, 2001. p. 25-29.

_____. "Il dibattito attuale sulla pena di morte" (1982), in *L'età dei diritti*. Torino: Einaudi, 1997. p. 201-229.

_____. "Laici e aborto", in *Corriere della Sera* 106, 107 (1981), p. 3.

_____. "Pro e contro un'etica laica" (1983), in *Elogio della mitezza: e altri scritti morali*. Milano: Il Saggiatore, 2006. p. 163-181.

_____. "Ragion di stato e democrazia" (1991), in in *Elogio della mitezza: e altri scritti morali*. Milano: Il Saggiatore, 2006. p. 89-104.

CATTANEO, Mario Alessandro. "La paternità dimenticata", in *Il Sole 24 ore*, 27 de Janeiro 1994.

PALMARO, Mario. *Ma questo è un uomo: indagine storica, politica, etica, giuridica sul concepito*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1982.

Tribunale di Pesaro, 9 de Junho de 1978, sentença n. 108/81 Corte Costituzionale.

Sobre o autor

José Francisco de Assis Dias

Professor do PPGFIL da UNIOESTE, campus de Toledo-PR. E-mail: prof.dias.br@gmail.com

Recebido em 05/05/2019

Aprovado em 12/08/2019

Como referenciar esse artigo

DIAS, José Francisco de Assis. O aborto na perspectiva de Norberto Bobbio (1909-2004). *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 143-151, jul.-dez. 2019.



Sidnei Francisco Nascimento*

Eternidade e tempo: Plotino e Agostinho

Eternity and time: Plotinus and Augustine

RESUMO

Plotino e Agostinho possuem pontos de vista muito semelhantes a respeito da eternidade e do tempo, embora sejam muito diferentes quanto aos contextos em que estão inseridos. Plotino retomará os filósofos gregos para falar a respeito da eternidade e do tempo. A eternidade pertence ao Uno, e o tempo à alma do mundo. Para Agostinho a eternidade pertence ao ser de Deus, e a unicidade de seu ser repousa na eternidade. A noção de eternidade se corresponde a um “perpétuo hoje” sempre presente. Quanto à ideia que Agostinho terá do tempo, esta será transitória, como é transitória a alma humana, que retornará para o Criador, ao final dessa vida, consciente de seus erros.

Palavras-chave: Plotino. Agostinho. Alma. Tempo. Eternidade.

ABSTRACT

Plotinus and Augustine have very similar perspectives in regard to eternity and time, even though the contexts in which they are inserted are very different. Plotinus will return to Greek philosophers in order to discuss eternity and time. Eternity belongs to the One, and time belongs to the world-soul. According to Augustine, eternity belongs to God's being, and the oneness of His being lies in eternity. The notion of eternity corresponds to a “perpetual today”, always present. In relation to the idea of time that Augustine will have, this will be ephemeral, even as the human soul is ephemeral. At the end of this life, the human soul will return to the Creator, aware of its errors.

Keywords: Plotinus. Augustine. Soul. Time. Eternity.

* Doutor em Filosofia (UFMA). <http://orcid.org/0000-0001-9218-1184>

Introdução

A metodologia que utilizaremos para este trabalho será a comparativa. Assim, serão cotejados dois textos referentes ao mesmo tema a respeito da eternidade e do tempo. Plotino, um autor do século III d.C., considerado como um dos principais filósofos de língua grega no mundo antigo, escreveu *Sobre a eternidade e o tempo*, texto que está contido nas *Enéadas* III, 7 (45). Por sua vez, no século seguinte, Agostinho, o doutor de Hipona, influenciado pela doutrina neoplatônica cristã, escreveu sobre *O homem e o tempo*, contido em sua obra *Confissões*. É importante ressaltar que as influências que Agostinho teve da doutrina neoplatônica não vieram gratuita e diretamente das obras de Plotino, mas antes, da releitura que Ambrósio fez dos escritos de Orígenes imersos numa atmosfera neoplatônica e cristã.

Agostinho não ficou indiferente às influências de seus predecessores cristãos. O neoplatonismo que assimilou foi aquele que Orígenes e Ambrósio assimilaram e transformaram em neoplatonismo cristão. Assim, temos duas doutrinas neoplatônicas: de um lado, o neoplatonismo grego permeado pela metafísica, cosmologia e teologia, com todos os elementos da cultura grega, especialmente a filosofia de Platão, algumas vezes da física e da metafísica de Aristóteles, não ficando de fora os filósofos pré-socráticos, citados por Plotino, como é o caso de Parmênides e de Heráclito. No início da nossa era, as filosofias da transcendência estavam em alta, na medida em que as filosofias materialistas, como exemplos o estoicismo e o epicurismo, não atendiam mais aos anseios de salvação num momento de crise.

Por outro lado, temos o neoplatonismo cristão, isto é, o neoplatonismo dos padres da igreja que faziam exegeses e elaboravam alegorias das Sagradas Escrituras, mas ao mesmo tempo assimilavam, sintetizavam e rebatizavam a filosofia grega. Platão, na antiguidade tardia, era conhecido como o "divino Platão", tal era a importância que o filósofo teve para a consecução da metafísica cristã. Como não estabelecer uma relação de proximidade entre as duas heranças, na medida em que os elementos neoplatônicos em sua grande maioria são todos conhecidos? Tanto a filosofia grega, quanto a teologia cristã ou filosofia cristã, lidavam com os mesmos sistemas de ideias, embora pertenciam e se correspondiam a contextos diferentes. Assim, compreendemos melhor a especulação e a dialética de Agostinho para falar a respeito de Deus, ancoradas na dialética dos filósofos e menos no sermão simples e eclesiástico de Orígenes: *Sermo totus simplex est et ecclesiasticus*.¹ Erasmo de Rotterdam, por exemplo, um humanista cristão do século XVI, criticava o jeito especulativo de Agostinho escrever. Dizia que aprendia muito mais em uma página de Orígenes do que em dez páginas de Agostinho. Esse comentário se justifica porque o referido autor era a favor da retórica simples e do sermão breve e eclesiástico. Comentário que não diminui em nada a importância de Agostinho, mas, ao contrário, serve para demonstrar a influência que a filosofia grega, sobretudo a dialética dos filósofos, teve em seus escritos.

¹ Todo sermão é simples e eclesiástico 'Tradução nossa'.

Abordaremos inicialmente a ideia de tempo e eternidade em Plotino para depois cotejá-los em Agostinho. Estabeleceremos uma relação de continuidade e menos de ruptura entre ambos os autores, apesar das diferenças a respeito dos conceitos de eternidade e de tempo. A noção como a "metáfora do sol", por exemplo, contida no "mito da caverna" de Platão e conseqüentemente retomada por Plotino, irá reaparecer na releitura que Agostinho fará das Sagradas Escrituras conhecida como "teoria da iluminação", ou seja, de que a razão eterna, incriada, participa do entendimento humano. Verificaremos ainda a proximidade entre ambos ao analisar os conceitos de natureza inteligível e sentido, eternidade do princípio e a transitoriedade da alma, unidade, movimento e conseqüentemente a relação entre o passado, presente e futuro, e finalmente a ideia que possuem a respeito do tempo inserido na alma humana e não na inteligência divina.

Eternidade e tempo em Plotino

O texto de Plotino intitulado *Sobre a eternidade e o tempo*, circunscreverá a noção de eternidade como "uma vida em repouso que permanece sempre idêntica e infinita" (PLOTINO, 1973, p.192). Como diria Platão no *Timeu*, 37 c-d, "a natureza do modelo é eterna" e, sendo assim, "A eternidade permanece no uno"². Segundo a orientação de Plotino temos de descender da eternidade para empreendermos a busca do tempo. É importante observar nesse momento que as três hipóstases de Plotino possuem movimentos que são conhecidos como o de processão e de conversão. A processão é o movimento do inteligível para o sensível, isto é, do Uno para o múltiplo, do modelo para a imagem, do superior para degraus inferiores. A conversão, ao contrário, do múltiplo para o Uno.

Quando a composição da alma foi feita conforme o gosto de seu autor, ele dispôs no interior dela tudo o que é corporal e o ajustou em conjunto, ligando-o de um centro ao outro. Agora, a alma, tecida através de todo o céu, do centro à extremidade, envolvendo em círculo de fora e se voltando sobre ela mesma, inaugura o divino começando uma vida perpétua e sábia para sempre. Assim nasceram, de uma parte, o corpo visível do céu, e, de outra, a alma invisível, com razão e harmonia, a melhor das coisas engendradas pelo melhor dos seres inteligíveis e que são eternamente. (PLATON, *Timée*, 1950, p.467).

Para compreender as noções de eternidade e tempo em Plotino devemos elucidar, mesmo de maneira resumida, o maquinário conceitual utilizado pelo autor para descrever sua célebre teoria das três hipóstases. Esse sistema filosófico se constituirá a partir de uma tríade fundamental de elementos: o Uno, a Inteligência e o Ser e a alma do mundo. A força e a natureza do inteligível subjaz a esses elementos como herança do platonismo. Plotino fora antes de tudo um exegeta de Platão. Reiteradas vezes o autor, quando se referia aos gregos, os descrevia como os bem-aventurados. Para demonstrar sua reverência aos gregos, estão contidas, somente neste breve capítulo *Sobre a eternidade e o tempo*, 13 referências ao *Timeu* de Platão, cinco referências à *Física* de Aristóteles e uma

² Plotino *apud* Platão in *Timeu*, 37 e.

referência a Parmênides. O autor recorria à autoridade dos gregos para ratificar a importância dos inteligíveis e sua descrição a respeito do significado da vida, da alma e do tempo.

O Uno é repouso e unidade, ou seja, ele repousa na unidade. Não é engendrado por nada, mas engendra todas as coisas. Deve ser compreendido como perfeito e por esse motivo engendra: “[...] todos os seres que chegaram ao estado de perfeição produzem necessariamente algo.” (PLOTINO, 1967, p.61). Por definição, tudo que é perfeito engendra. A rigor não podemos nem mesmo falar a seu respeito, porque não conseguiríamos descrevê-lo de forma discursiva. Não há narrativa que dê conta do que ele é, a não ser para estabelecer um modo de relação causal e ordem (PLOTINO, 1967, p.60). Sendo assim ele é intuitivo. Podemos intuí-lo, mas não conseguimos apreendê-lo pela palavra. Esse caráter intuitivo é o que caracteriza a mística da filosofia neoplatônica. Se as palavras não conseguem envolvê-lo então só nos resta o silêncio, ou seja, o silêncio místico. O Uno é essencial, isto é, essência inteligível, imutável, identidade, uniformidade e permanência, e devemos compreendê-lo como modelo dos inteligíveis. Consciência e objeto de si mesmo, o Uno se constitui como sujeito e objeto ao mesmo tempo.³ O Uno é o Bem que está para além da inteligência e do ser (PLOTINO, 1967, p.65). “Quando falamos do Uno ou do Bem, convém que pensemos em uma mesma natureza.” (PLOTINO, 1972, p.144) Não há passado nem futuro, como algo eterno que participa da eternidade, ele está sempre presente.

A segunda hipótese que deriva da ideia de unidade é a inteligência que contém em si mesma todas as coisas e conseqüentemente a noção de ser. Devemos entender a inteligência como um motor de inteligíveis, isto é, como aquele elemento que potencializa e que produz formas. O que o autor a considerará como unidade múltipla. O movimento de alteridade e identidade está imbricado à inteligência, ao ser e ao pensamento. Os seres contidos como potência dentro da inteligência estão sempre presentes em identidade consigo mesmos. Assim, a inteligência é a um só tempo todas as coisas e contém em si todas as coisas, num movimento eterno. Por sua vez a relação de alteridade se verifica quando a inteligência, ao pensar o ser, confere a si mesma sua própria existência (PLOTINO, 1967, p.57). Mas o que estamos procurando investigar é a respeito da natureza do tempo e, portanto, não será na esfera da segunda hipótese ou da inteligência ou do ser que o tempo residirá, pois não há dimensão do tempo no âmbito da inteligência.

Como nasceu o tempo e se fez conhecido? Ora, se o tempo não reside na eternidade e muito menos na inteligência, só nos resta investigar se ele reside na alma e porque residiria apenas na alma. Mas se o tempo reside na alma então seria o resultado de um movimento de queda disperso nos seres inteligíveis? Como ficaria a relação entre o tempo e o movimento? Poderíamos admiti-los como elementos indissociáveis, isto é, que não haveria tempo onde não houvesse movi-

³ Plotino adverte que a concepção que Aristóteles possui do Uno, como um ser primeiro que se pensa a si mesmo, o desqualificaria como uno. Platão, ao contrário de Aristóteles, o compreendia como primeiro princípio, puro e sem mescla, que está para além da Inteligência e do ser. Ver também Aristóteles, *Metafísica*, A7, 1072a 26: “A Inteligência se pensa a si mesma abarcando o inteligível, porque se faz inteligível com este contado, com este pensar.”; Szlezák, Thomas Alexander. *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010, p.255.

mento? Ou deveríamos admitir o tempo como algo movido por alguma coisa, ou que seja a sua própria medida, ou que no mínimo o concebêssemos sempre acompanhado pelo movimento?

Como podemos explicar que as almas se esqueceram de Deus, seu pai, e que sendo como são partes dele e que a ele pertencem por inteiro, se ignorem a si mesmas e o ignorem? Digamos que o princípio do mal seja para ela a audácia, a geração, a diferenciação primeira e o desejo de ser elas mesmas. Pois, querendo gozar de sua independência, se servem do movimento que elas possuem para dirigir-se ao lugar contrário ao que ocupa a divindade. (PLOTINO, 1967, p.49).

Plotino, para responder a essas questões acerca do tempo, retomava a filosofia dos antigos e bem-aventurados gregos, em particular a doutrina platônica como está contida no *Timeu*, 36 d-e: "o mundo se move dentro da alma e não há certamente outro lugar senão na alma." (PLOTINO *apud* PLATÃO, 1973, p. 191). Mas se o mundo se move dentro da alma, o tempo e o movimento não poderiam estar contidos senão na alma.

A alma impulsiona todas as coisas no céu, na terra e no mar por meio de seus próprios movimentos, cujos nomes são desejo, reflexão, providência, deliberação, opinião verdadeira ou falsa, júbilo, pesar, confiança, medo, ódio, amor e todos os movimentos que são afins a esses ou são movimentos primários; estes, quando assumem os movimentos secundários dos corpos, os impelem a todos ao crescimento e ao decrescimento, à separação e à combinação, e ao que se segue a estes, ao calor e o frio, o peso e a leveza, a dureza e a maciez, a brancura e o negrume, o amargor e a doçura, e todas essas qualidades que a alma emprega [...] (PLATÃO, 1999, p.415).

Embora o movimento seja inseparável do tempo, é importante destacar que o tempo não é propriamente o movimento, senão que envolve o movimento. Tanto o tempo quanto o movimento foram engendrados pela alma. Quando ela resolve buscar algo melhor que seu estado presente se insere no tempo e conseqüentemente determina a divisão entre o passado e o que está por vir. Antes (apenas sob o do ponto de vista lógico e causal) o tempo descansava verdadeiramente no ser (PLOTINO, 1973, p. 191).

Quando uma parte da alma, amiga das inovações, querendo ser dona de si mesma, ao invés de conservar sua unidade junto ao ser, carente de unidade, se dirige para a pluralidade produz o tempo e está fora da eternidade.

Só a alma é imortal, pois o que move a si mesmo é imortal; porém, o que movimenta outra coisa ou é movido por outra coisa deixa de viver quando cessa o movimento. Somente o ser que a si mesmo se movimenta, pelo fato de nunca se abandonar, é que não para de mover-se como é fonte e princípio de movimento para tudo o que recebe movimento de fora. Só o princípio não é gerado. (PLATÃO, 2011, p.105-107).

Engendrada pelo ser permanecia imóvel, mas quando engendrou os seres inteligíveis se dirigindo em direção à multiplicidade deu origem ao tempo. Assim como o tempo passa a ser a imagem da eternidade, o mundo inteligível se constitui como a imagem do Universo. A alma assim compreendida é unidade e multiplicidade. Não há mundo fora do tempo, assim como não há tempo fora da alma do mundo.

Eternidade e tempo em Agostinho

A teologia dos primeiros padres da Igreja segue a orientação neoplatônica em geral, que é a preponderância da ideia de unidade relacionada à eternidade. O ser de Deus para a metafísica cristã se mantém na eternidade e está para além da ideia de Bem de Platão. Não se trata nesse momento de abordar as diferenças entre Plotino e Agostinho, mas apenas destacar que a noção de ser para Plotino não é a mesma que verificamos em Agostinho. O ser, para o primeiro, é uno e múltiplo, isto é, o ser é composto; no caso de Agostinho, o ser é uno, como é o Uno no campo da doutrina neoplatônica, a maneira como Platão e Plotino o concebem. A consubstancialidade das pessoas da Trindade manifesta essa unidade e transcendência concebida pela metafísica cristã e conseqüentemente confirmada por Agostinho.

Unidade e eternidade estão presentes e são explicitadas na teologia da imagem. Segundo o método alegórico apropriado desenvolvido pelos autores cristãos que perdurou durante toda a Idade Média foi que o homem criado do nada recebeu a imagem de Deus como um dom gratuito. A passagem do Gênesis, I, 26: *Façamos o homem a nossa imagem e semelhança* demonstra o itinerário normal da prova de Deus agostiniano. Essa alegoria que Agostinho faz da noção de imagem esboça um êxtase que concebe o encontro da alma humana com Deus ao final dessa vida. "Da alma que se lembrará de Deus, da inteligência que o conhece e da vontade que o ama." (BOYER, C. 1930, p.135).

Não seria o momento de discutirmos a questão se o conhecimento que a alma possui de Deus é natural ou intuitivo, isto é, se o conhecimento de Deus advém das causas segundas, ou se é intuitivo, ou contemplativo aos moldes do neoplatonismo grego. No entanto, como entender o pensamento de Agostinho? Para o autor a criatura conhece a Deus como um enigma ou possui uma visão direta do Criador? Admitiremos as duas orientações, pois, verificamos em Agostinho um conhecimento natural e ao mesmo tempo intuitivo de Deus. Quando o conhecimento de Deus advém do universo corporal para o mundo espiritual das ideias criadoras teremos o conhecimento natural, ou cosmológico. Por outro lado, quando admitimos o conhecimento intuitivo, ao contrário, é pela participação das razões eternas incriadas, na alma, que o intelecto humano conhece a Deus.

Em seu texto *O homem e o tempo* Agostinho apresenta alguns elementos constitutivos da metafísica cristã que se correspondem aos fundamentos do cristianismo desenvolvidos pelos seus predecessores cristãos. Antes de abordarmos as passagens que tratam especificamente a respeito do tempo temos de considerar previamente qual o lugar e a importância que Agostinho atribui à alma humana, e a ideia de que "[...] as coisas existem na inteligência divina desde toda a eternidade." (AGOSTINHO, 1973, 241). A cosmologia de Agostinho admite uma ideia de princípio, a saber, que a alma humana, criada por Deus como a sua própria imagem, é transitória e que, ao final dessa vida, consciente de seus erros, se voltará para o Criador. Também é necessário reconhecer que as noções de unidade, de eternidade e de luz que nos esclarece e que contém todos os inteligíveis, ratifiquem a noção de imagem da imagem que temos de Deus.

Existe aquele que é o Filho de Deus, imagem de Deus invisível (Col.1,15) e uma imagem desse filho, chamado imagem do filho de Deus. Estimo que essa imagem seja a alma humana, que o filho de Deus assume, e

que vem a ser, por sua virtude, imagem da imagem de Deus. É essa alma humana, que temos por imagem da imagem de Deus, que Deus predestinou vir a ser conforme aqueles que predestinou graças a sua presciência. (ORIGÊNE, 1976, p. 219).

Portanto, grosso modo, "Deus se constitui como causa final, como causa exemplar e como causa eficiente." (NASCIMENTO, S. 2006. p.65). A convicção que Agostinho possui, de que depois dessa vida e dos erros cometidos a alma se voltará para Deus consciente de seu próprio erro, se constituirá como o objetivo final e a semelhança perfeita conquistada pela natureza humana que através dos méritos se precipitará em direção ao Criador. A seguir, como ideia de causa exemplar devemos compreendê-la como unidade ou consubstancialidade das pessoas da Trindade; e finalmente, como causa eficiente, dotada de corpo e alma, a criatura aparece vinculada a Deus como sua representação. De um modo geral, essa teologia da imagem concebe a Deus como princípio e a quem ao final dessa vida a alma retornará.

No início de seu texto *O homem e o tempo*, Agostinho nos diz que "[...] há uma exigência de natureza para a alma se voltar para o Criador." (AGOSTINHO, 1973, 235). Exigência essa que não é propriamente da natureza racional, como se reivindicasse de Deus algum poder, ou que tivesse alguma autoridade. A natureza humana não persegue a Deus como o caçador persegue a sua caça. Nada tem em si o que antes não existia. "Existimos porque fomos criados. Portanto, não existíamos antes de existir, para que pudéssemos criar." (AGOSTINHO, 1973, p. 238). Deus nos criou dotados de razões seminais ou virtudes intrínsecas semelhantes a sua natureza divina para que pudéssemos voltar para o princípio. "Portanto, é Ele o princípio, porque, se não permanecesse, não teríamos para onde voltar quando vagueássemos errantes." (AGOSTINHO, 1973, 240).

Mas, o que é o tempo? Agostinho responderá: "se ninguém me perguntar, eu sei; se eu tiver de explicar, já não sei." (AGOSTINHO, 1973, p.244). Em outra passagem o autor nos diz que o tempo parece ser uma certa distensão, mas de que coisa o seja, ele nos responde novamente que o ignora (AGOSTINHO, 1973, p.252). "Senhor Meu Deus, iluminareis as minhas trevas." (AGOSTINHO, 1973, p. 251). No entanto, Agostinho possui algumas certezas apesar de ignorar o tempo, ou seja, ele tem consciência de que está no tempo e fala a respeito do tempo, dentro tempo. O tempo como distensão e conseqüentemente como transitório (sucessão) ou permanente (duração) está dentro da alma. A transitoriedade do tempo reside na consciência e na percepção que temos do movimento.

Se nos perguntarmos a respeito de um tempo ontológico, encontraríamos a perpetuidade do presente onde reside a eternidade de Deus. Agostinho ignora o tempo de Deus, que não é o tempo da transitoriedade, mas "o perpétuo hoje", ou "o hoje como eternidade." (AGOSTINHO, 1973, p.243). A sua ignorância a respeito da eternidade de Deus lhe proporciona, por sua vez, a consciência de sua precariedade e condição existencial. Se a sucessão do tempo não está no Criador, estará na criatura, sendo assim, se quisermos saber a seu respeito, devemos nos remeter ao tempo psicológico, isto é, procurá-lo dentro de nós, ou seja, em nossa própria consciência. Dessa maneira, o tempo pode ser compreendido como a percepção que temos do passado, do presente e do futuro. A dimensão do tempo é humana e não divina. O tempo assim compreendido passa a ser o resultado de

como apreendemos a sucessão contínua de eventos, que nos causam a sensação de sua transitoriedade.

Agostinho relativiza a sensação que a alma humana possui do antes e do depois a partir de uma concepção metafísica de tempo. Essa concepção, ao contrário do que nomeamos como um tempo psicológico, nos sugere a compreensão do tempo como indivisível e sempre presente. No entanto, as questões que o texto nos sugere são as seguintes: como medir o tempo já que não possui extensão? Como é possível comensurá-lo? O africano responderá que só podemos medir e perceber o tempo em movimento. Segundo o autor, "Para que o tempo verdadeiramente existisse, ele deveria deixar de ser." (AGOSTINHO, 1973, p. 244). Sendo assim, não há tempo passado, porque já se foi e não existe mais, como também não há tempo presente, porque não possui extensão e nem tempo futuro visto que ainda não existe. "Medimos o tempo, mas não o passado, nem o presente, nem o futuro." (AGOSTINHO, 1973, p.253).

O autor justificará sua opinião a respeito do tempo passado nos dizendo que a memória relata não os próprios acontecimentos verídicos ocorridos, mas as palavras concebidas como imagens, que ao passarem pelos sentidos gravarão no espírito uma espécie de vestígio (AGOSTINHO, 1973, p.246). Assim compreendemos melhor o que Agostinho quis dizer quando escreveu em sua obra *Sobre o Gênese*, XIII, 38, que "o tempo é um vestígio da eternidade". A importância que Agostinho atribui à alma e, por sua vez, à memória nos remete invariavelmente à teoria da reminiscência em Platão, bem como ao neoplatonismo de Plotino. A sugestão seria que "a memória se curasse dela mesma", ou seja, esquecer do tempo significaria conseqüentemente se lembrar de Deus e contemplar o princípio.

Quanto mais procure se elevar até o alto, mais esquecerá também as coisas deste mundo; salvo que toda sua vida, aqui na terra, se aplique somente a recordar as coisas melhores, pois é igualmente belo deixar este mundo às preocupações dos homens, o qual, necessariamente, prescindirá de suas recordações. Assim poderemos dizer, com razão, que a alma boa é uma alma que se esquece; porque foge de tudo que é múltiplo, conduz o múltiplo à unidade e repudia o indeterminado. (PLOTINO, IV, 3, 32).

A ideia de que o tempo presente não possui extensão porque "não possui duração" (AGOSTINHO, 1973, p.245) nos remete a sua fugacidade, ou seja, à possibilidade que temos em subdividi-lo em partes tão pequenas que só poderiam ser concebidas como uma síntese de movimentos contínuos percebidos pela atenção que nos remetem ao passado e ao futuro. Para Agostinho o tempo nunca é todo presente (AGOSTINHO, 1973, p. 242). O tempo tem de deixar de ser a todo instante. Segundo o autor, será "a atenção que na sua função de síntese ligará o passado ao futuro".⁴ A perpetuidade do hoje residirá somente na eternidade de Deus.

Com relação ao tempo futuro, o que se têm são prognósticos presentes das coisas futuras. Enquanto prognósticos do que ainda não aconteceu, já se constituem dotados de existência. A ideia que Agostinho propõe é a de que só podemos falar a respeito de coisas que concebemos como presentes. Dessa maneira diz o autor: "O que vejo é presente, o que anuncio é futuro." (AGOSTINHO, 1973, p.247).

⁴ Nota do tradutor in *Confissões*. 1973, p.255.

Agostinho nos dirá ainda que seria um atrevimento de nossa parte esquecermos do que aprendemos na infância a respeito de que existe o pretérito, o presente e o futuro, portanto, segundo o autor, seria mais apropriado falarmos de “[...] lembrança presente de coisas passadas; visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras.” (AGOSTINHO, 1973, p.248).

Cientes da compreensão que Agostinho possui da “eternidade onde tudo é presente e do tempo onde nunca é todo presente.” (AGOSTINHO, 1973, p.242), compreenderemos melhor as respostas que o autor oferecerá as suas próprias indagações. Separamos apenas duas questões que se complementam: a primeira diz respeito ao que Deus estava fazendo antes da criação, e a segunda, sobre o modo como Deus criou o céu e a terra. Com relação à primeira pergunta o autor responderá que “não houve tempo nenhum em que não fizésseis alguma coisa, pois fazíeis o próprio tempo.” (AGOSTINHO, 1973, p.243). Para responder à segunda indagação, o autor retoma a citação do Gn I, I, quando Moisés disse: “No princípio criastes o céu e a terra.” (AGOSTINHO, 1973, p.237). Mas como Deus criou o céu e a terra? Agostinho responde; pela vossa palavra. Mas com que palavra Deus criou já que não são iguais as nossas, digo transitórias? Agostinho responderá que entre as palavras dizer e criar não há diferença, pois, o verbo é eterno e imortal (AGOSTINHO, 1973, p.240). Dessa maneira, o autor confirma a premissa: se o tempo é humano, logo, não é divino; assim sendo, a dúvida do que Deus estava fazendo antes de criar o mundo e de como criou o céu e a terra não corresponde à tese que Agostinho propõe desde o início, a saber, de que tudo já existia na inteligência divina desde toda a eternidade.

Conclusão

Agostinho herdou da doutrina neoplatônica concepções a respeito da eternidade e do tempo? Poderíamos concordar que suas teorias sobre a alma e sobre a memória nos remetem invariavelmente às teorias de Platão? Admitiríamos, apesar de todos os empréstimos que Agostinho fez da filosofia antiga, um representante do neoplatonismo cristão? Seria apropriado rejeitar a nomenclatura de um neoplatonismo cristão porque houve primeiro um platonismo ou posteriormente um neoplatonismo? O que este trabalho sugere é que tanto o texto de Plotino *Sobre a eternidade e o tempo*, quanto o texto de Agostinho *O homem e o tempo*, concordam que a ideia de Deus represente o modelo, a essência, a unidade, a imutabilidade e a permanência. Da mesma forma, verificamos essa concordância com respeito à noção de tempo. Para ambos os autores, o tempo representa a transitoriedade da alma; isso se justifica porque, para ambos, o tempo reside na alma, sendo a imagem da eternidade seu desdobramento. Assim o tempo está para a eternidade, como a alma está para o princípio.

No entanto, apesar das semelhanças entre ambos os autores, devemos considerar diferenças primordiais que definem os campos de análise e seus pressupostos. Todas as diferenças poderiam ser pensadas a partir de uma só: Plotino é um grego e Agostinho, um cristão. Plotino foi influenciado pela filosofia clássica, e Agostinho, por sua vez, influenciado pela patrística grega e latina e toda a simbologia característica derivada das Sagradas Escrituras. Por um lado, o filósofo grego concebia o mundo

e o homem perpassados pela razão. Para ele, sem os inteligíveis a metafísica, bem como a cosmologia, não existiria. Da unidade à multiplicidade, a partir de uma escala de valores e engendramentos, todas as coisas foram formadas. Por outro lado, para Agostinho, a unidade estava representada pela consubstancialidade das pessoas da Trindade, e Deus, em sua magnificência, como artífice do céu e da terra, por meio de um ato eterno de volição, criou todas as coisas livremente com sua sabedoria.

Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Abril S. A, 1973.

BOYER, C. *Études Sur Saint Augustin*. Archives de Philosophie. Vol. III, cahier II, 1930.

NASCIMENTO, S. *Erasmus e Lutero: distintas concepções de livre-arbítrio*. São Paulo: Novas Edições Acadêmicas, 2015.

PLATÃO. *As Leis*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999.

PLATON. *Oeuvres Completes*. Tome Cinquième. Timée. Tradução de Émile Chambry Paris: Garnier Frères, 1954.

PLOTINO. *Enéadas II*. Tradução de José Antonio Miguez. Argentina: Aguilar, 1972.

_____. *Enéadas III*. Tradução de José Antonio Miguez. Argentina: Aguilar, 1973.

_____. *Enéadas IV*. Tradução de José Antonio Miguez. Argentina: Aguilar, 1973.

_____. *Enéadas V*. Tradução de José Antonio Miguez. Argentina: Aguilar, 1967.

SZLEZÁK, T. A. *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010.

Sobre o autor

Sidnei Francisco Nascimento

Bacharelado, Mestrado e Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós-doutorado em Filosofia numa parceria entre a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo com a Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano - Itália em 2015/2016. Atua principalmente nos seguintes temas: Livre-arbítrio e Servo-Arbítrio, Erasmo de Rotterdam e Martinho Lutero; Retórica, alegoria e exegese entre os padres gregos e latinos; Humanismo Cristão e Filologia Humanística. Atualmente é professor Associado de Ética e Filosofia Política no departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão.

Recebido em 21/06/2019

Aprovado em 28/09/2019

Como referenciar esse artigo

NASCIMENTO, Sidnei Francisco. Eternidade e tempo: Plotino e Agostinho. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 152-161, jul.- dez. 2019.



Alfons C. Salellas Bosch*

Fragilidade da ação e realismo trágico em Arendt: um diálogo com Nietzsche

Action fragility of and tragic realism in Arendt:
a dialogue with Nietzsche

RESUMO

Existe um realismo trágico no plano de fundo de todo o pensamento arendtiano, que corresponde à sua forma de lidar com a fragilidade das questões práticas que se colocam entre os homens, sem renunciar – muito pelo contrário – à ação. Através da sua afinidade nietzschiana, busco evidenciar aquela que acredito ser a postura intelectual base de toda a reflexão político-filosófica de Hannah Arendt, que não é unicamente um subentendido, mas que aparece explícita em muitos momentos da sua produção.

Palavras chave: Arendt. Nietzsche. Frágil. Trágico.

ABSTRACT

There is a tragic realism in the background of all Arendtian thinking, which corresponds to her way of dealing with the fragility of the practical issues that lie between men, without renouncing – quite the contrary - to action. Through her Nietzschean affinity, I seek to evidence what I believe to be the intellectual posture that is the basis of all the political-philosophical reflection of Hannah Arendt, which is not only an understatement but appears explicit in many moments of her work.

Keywords: Arendt. Nietzsche. Fragility. Tragic.

“A fragilidade dos assuntos humanos” é o título da seção 26, situada no capítulo V, do livro *A condição humana* de Hannah Arendt. Esse título não é nem um

* Doutor em Filosofia (UFRGS). <https://orcid.org/0000-0002-9682-0745>

aviso, nem uma capitulação. Um aviso para o controle de algo que precisa urgentemente de um fundamento ou uma capitulação diante de uma realidade que sai dos limites do controlável. Quando Arendt, ao abordar a ação, usa a palavra *frágil* – em qualquer uma das suas frases, em qualquer um dos seus livros –, sempre o faz não só como uma constatação, mas, principalmente, como uma sanção. Arendt foi sem dúvida alguma a primeira, e talvez a única, pensadora da política no século XX que assumiu jubilosamente a fragilidade do assunto que estava tratando, entendendo novamente por fragilidade não unicamente a falta de um fundamento que deveria buscar-se em algum tipo de além, como o perigo da certeza de haver encontrado um.

Nas páginas finais do primeiro capítulo do seu livro póstumo, *A vida do espírito*, dedicado a “o pensar”, Arendt (2009a, p. 234) depõe: “juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje”. Nesse sentido, Simona Forti frisa sobre o caráter “pós-heideggeriano” do pensamento político de Arendt que

sair da metafísica, ou melhor, reconhecer o esgotamento da força das suas categorias e de suas distinções, significa também para Arendt voltar a pensar nesse originário que a “filosofia profissional” esqueceu; logo significa reflexionar sem o amparo da *theoria*, rompendo com qualquer atitude contemplativa, sobre *essa esfera dos assuntos humanos cuja contingência e “fragilidade” constitutivas são a condição de sua própria liberdade*. É esse o modo arendtiano de romper com a metafísica; é esse o modo através do qual Arendt tenta ir além de Heidegger. (FORTI, 2001, p. 102, grifo meu).¹

Se, tal como lembra Forti, o domínio dos assuntos humanos, e em particular a ação, são constitutivamente frágeis, por isso não se deve entender qualquer tipo de reconciliação, conformidade ou submissão a um destino inelutável. Acontece com o trágico da ação em Hannah Arendt o mesmo que com o absurdo da vida em Albert Camus: os dois são pontos de partida, não de chegada. As palavras que acompanham o trágico e o frágil na reflexão arendtiana são “coragem” e “responsabilidade”, exemplificada nas ações livres e redentoras da promessa e do perdão, porque a responsabilidade, assim como a solidariedade, só pode conjugar-se com a liberdade, pois do contrário tratar-se-ia de coação.

Certamente, a obra desta autora está perpassada pela consciência da colonização de “o social” em todos os âmbitos da vida pública, pela consciência de que esse fator condiciona e mingua as possibilidades de efetivar o político com todo o seu potencial. Porém, isso não significa enterrar a política a benefício do marquetismo publicitário que se apoderou da “máquina dos partidos” (ARENDR, 2008b, p. 79), ou em favor de um economicismo tecnocrático sobre o qual ela já escrevera no frequentemente esquecido “Imperialismo”, segundo capítulo de *Origens do totalitarismo*. Para Arendt, a política é rara, às vezes surge entre os ho-

¹ “Salir de la metafísica, o mejor dicho, reconocer el agotamiento de la fuerza de sus categorías y de sus distinciones, significa también para Arendt volver a pensar en ese originario que la ‘filosofía tradicional’ ha olvidado; significa pues reflexionar, sin el amparo de la *theoria*, rompiendo con cualquier actitud contemplativa, sobre esa esfera de los asuntos humanos, cuya contingencia y ‘fragilidad’ constitutivas son la condición de su misma libertad. Es éste el modo arendtiano de romper con la metafísica; es éste el modo a través del cual Arendt intenta ir más allá de Heidegger” (FORTI, 2001, p. 102).

mens, aparece nesse intraespaço, se estabelece como relação e “por conseguinte, não existe nenhuma substância política original” (ARENDR, 2004, p. 23, grifo meu). Em vista disso,

o espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público. Sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário dos espaços que são a obra de nossas mãos, não sobrevive à efetividade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens – como no caso de grandes catástrofes que destroem o corpo político de um povo –, mas também com o desaparecimento ou suspensão das próprias atividades. Onde quer que as pessoas se reúnam, esse espaço existe potencialmente, mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre. A ascensão e a decadência de civilizações, o declínio e o desaparecimento de impérios poderosos e de grandes culturas sem o concurso de catástrofes externas – e, na maioria das vezes, essas “causas” externas são precedidas por uma degenerescência interna que é um convite ao desastre –, devem-se a essa peculiaridade do domínio público que, pelo fato de repousar, em última instância, na ação e no discurso, jamais perde inteiramente seu caráter potencial. (ARENDR, 2014a, p. 249).

Como bem observa Jeffrey C. Isaac (1993, p. 536), baseado na verdade dos fatos, Arendt forjou sua sensibilidade e seu pensamento políticos na resistência antinazista na qual ela mesma participou. Essa experiência induziu Arendt a pensar e a escrever sobre o niilismo do mundo moderno, caracterizado pela quantidade ingente de pessoas sem teto, deslocadas e consideradas supérfluas – que é o termo que ela usava para significar *descartáveis*. Levou-a também a refletir sobre a guerra e a violência, sem esquecer que a invenção da bomba atômica marcou sua época com o perigo – ao qual já parecemos estar acostumados – de explodir o mundo, eliminar as espécies e pôr em risco a vida e o futuro do planeta. Essa experiência a persuadiu da importância da ameaça da *hubris*, a palavra grega que simboliza a desmedida causada pela ilimitabilidade da ação humana e que no século XX manifestou-se nas manobras de líderes totalitários, mas também dos revolucionários que esqueceram da contingência e dos limites da potência das ações dos homens, empenhando assim a força dos seus mais nobres impulsos. O corolário quase inevitável dessa agenda intelectual foi a importância que Arendt outorgou à coragem dos movimentos de resistência que historicamente lutam contra a opressão e a desumanização, e tentam construir espaços públicos provisórios – esses, como sabemos, são sempre provisórios – que permitam empoderar os cidadãos para conseguir estabelecer as bases do novo, os alicerces de outra esperança. O mesmo esforço de análise que Arendt realizou sobre os elementos que alteraram a ordem econômica, social e política, e que finalmente cristalizaram no fenômeno totalitário de domínio total, serviu-lhe para localizar e convocar na sua escrita aquelas pessoas, ações, instituições e tradições políticas que apresentaram, e continuam apresentando no mundo contemporâneo, oposição aos desígnios do terror absoluto. Iniciativas que visam ao sustento das qualidades exigidas a uma existência civil e cívica. Arendt (2008c, p. 9) escreveu no prefácio a *Men in Dark Times* que

mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e [...] tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra.

Arendt não só pensou em G. E. Lessing, Rosa Luxemburg, Angelo Giuseppe Roncalli, Isak Dinesen ou Bertolt Brecht, alguns dos nomes que formam os perfis que a autora desenhou nesse livro singular, mas em todos os obstáculos legítimos, políticos e legais que evitam constantemente que o processo de expropriação do poder político da cidadania atinja o ponto em que a vida se tornaria completamente insuportável. Nesse sentido, Arendt afirmou em uma entrevista de 1970, publicada ao final do seu livro *Crises da República*, que em 1968 “a União Soviética marchou sobre a Tchecoslováquia, não por causa do novo ‘modelo econômico’, mas por causa das reformas *políticas* ligadas a ele.” (ARENDR, 2008b, p. 187, grifo no original). Ou, expressando seu ponto de vista – isto é, seu julgamento político sem o qual o pensamento resta mudo – sobre as revoltas juvenis da década de 1960, a autora coloca o foco no prazer político redescoberto por uma geração que provocou o cambaleio nos passos dos representantes da ordem estabelecida. À pergunta de Adalberto Reif, a propósito do seu estudo *Sobre a violência*, em relação ao movimento estudantil nos países ocidentais, Arendt (2008b, p. 174-175, grifos meus) dá uma longa resposta da qual extraio o seguinte recorte:

Menosprezando todas as diferenças nacionais, que naturalmente são muito grandes, e levando em conta somente que se trata de um movimento global – algo que nunca aconteceu nesta forma antes – e considerando (a menos de objetivos, opiniões e doutrinas) o que realmente diferencia esta geração em todos os países das gerações anteriores, então a primeira coisa que me surpreende é sua determinação para agir, sua *alegria em agir*, e certeza de poder mudar as coisas pelos seus próprios esforços. Isto, naturalmente, é expresso de forma diferente em cada país, conforme suas situações políticas e tradições históricas, o que em outras palavras significa conforme seus diferentes talentos políticos. [...] Esta geração descobriu o que o século dezoito chamou de “felicidade pública”, o que significa que *quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma dimensão da experiência humana que de outra forma lhe ficaria fechada* e que de uma certa maneira constitui parte da “felicidade” completa.

Como complemento a essa declaração genérica, e concentrada no contexto estritamente norte-americano – epítome de uma sociedade massificada na qual o apetite para a ação estaria supostamente erodido (HEATHER; STOLZ, 1979, p. 17) –, no ensaio *Desobediência civil*, de 1970, a autora salienta o poder dos indivíduos isolados reunidos para a ação,

pois os norte-americanos ainda encaram a associação como “o único meio que têm para agir”, e com razão. Os últimos anos mostraram, com as manifestações de massa em Washington organizadas quase sempre na hora, até que ponto inesperado as velhas tradições ainda estão vivas. Esta consideração de Tocqueville quase poderia ter sido escrita hoje: “Tão logo alguns dos habitantes dos Estados Unidos tenham acolhido uma opinião ou um sentimento que desejam promover no mundo”, ou tenham descoberto alguma falha que queiram corrigir, “procuram por

assistência mútua e, uma vez que tenham se encontrado uns aos outros, associam-se. *A partir deste instante, não são mais homens isolados mas um poder visto ao longe*, cujas ações servem de exemplo e cuja linguagem é ouvida.” (ARENDDT, 2008b, 84-85, grifo no original).

Por velhas tradições cabe entender, por exemplo, a história *sui generis* dos judeus dinamarqueses, que Arendt refere no livro *Eichmann em Jerusalém*, no qual destaca o comportamento único do povo e do governo dinamarqueses, que a autora cita como exemplo do “enorme potencial de poder inerente à ação não violenta e à resistência a um oponente detentor de meios de violência vastamente superiores.” (ARENDDT, 2009b, p. 189-190). Podemos entender também o exemplo dos homens e das mulheres da *Résistance française* durante o nazismo, sobre a qual Arendt escreve no prefácio a *Entre o passado e o futuro* que

conforme eles mesmos o entenderam, parece ter consistido como que de duas partes interconectadas: tinham descoberto que aquele que “aderira à Resistência, *encontrara a si mesmo*”, deixara de estar “à procura [de si mesmo] desgovernadamente e com manifesta insatisfação”, não mais se suspeitara de “hipocrisia” e de ser “um ator da vida resmungão e desconfiado”, podendo permitir-se “desnudar-se”. Nessa nudez, despido de todas as máscaras tanto daquelas que a sociedade designa a seus membros como das que o indivíduo urde para si mesmo em suas reações psicológicas contra a sociedade, *eles haviam sido, pela primeira vez em suas vidas, visitados por uma visão da liberdade*; não, certamente, por terem reagido à tirania e a coisas piores – o que foi verdade para todo soldado dos Exércitos Aliados – mas *por se haverem tornado “contestadores”, por haverem assumido sobre seus próprios ombros a iniciativa e assim, sem sabê-lo ou mesmo percebê-lo, começado a criar entre si um espaço público onde a liberdade poderia aparecer*. (ARENDDT, 2007, p. 29-30, grifo meu).

Outros exemplos incluem a revolução americana na Filadélfia de 1776 ou a francesa do verão de 1789 em Paris, passando pela organização dos conselhos de bairro na revolução húngara de 1956 em Budapeste. Esse é o tesouro perdido da tradição revolucionária, cuja “herança não é precedida de nenhum testamento” – nas belas, e amargas, palavras do poeta René Char –, que inspirou e modelou o conceito de ação política teorizado por Hannah Arendt ao longo de sua vida.

Isso tem diversas consequências. (1) Questiona fortemente a existência de dois modelos de ação e de domínio público no pensamento da autora, um agonístico e outro deliberativo (*agon* contra *telos*) como se depreenderia da leitura comparada de alguns exegetas da obra arendtiana. De fato, Maurizio Passerin d’Entrèves (1994, p. 10) faz a distinção entre um modelo de ação expressivo e outro comunicativo e, correlativamente, Seyla Benhabib (2003, p. 125) sugere dois modelos de política, um agonístico ou heroico e outro democrático ou associativo. Parece, não obstante, que esse binômio não forma parte do já abundante catálogo de distinções conceituais efetuadas por Arendt, mas que aquilo que a preocupava verdadeiramente era mostrar que “a política é o âmbito da *responsabilidade*, do aparecer ante os demais.” (BIRULÉS, 2007, p. 92-93, grifo meu). Essa forma responsável de ver o domínio público e seus atores na teoria política arendtiana se ajusta à interpretação de Jeffrey C. Isaac (1993, p. 538), segundo a qual a ação política pensada por Arendt é uma ação por vezes confusa, mas sempre consequente, isto é, que produz resultados. Nem esse sujeito autônomo e autolegisador

associado a Kant e às ilusões do liberalismo idealista, desacreditado na teoria por Nietzsche e Heidegger e na prática pelas derivas heterônomas do século XX; nem esse instrumentalismo transformador usado por fascistas, marxistas e liberais, baseado no cinismo da ligação entre meios e fins (“não se faz uma omelete sem quebrar ovos”²); “nem totalmente discursiva nem totalmente performativa, nem uma síntese dessas duas”, a ação que Arendt pensa a partir dos dados empíricos é uma ação que traz consequências³. (2) Baseados na experiência e na história, os exemplos de resistência e de ação política revolucionária não só questionam como esfacelam e arruinam o comentário infeliz e desavisado de Isaiah Berlin, segundo o qual a escrita de Arendt seria uma “corrente de associação metafísica livre [...] sem nexos lógicos nem vínculos racionais e imaginativos” (JAHANBEGLOO, 1993, p. 112). (3) Coloca em evidência a falta de fundamento crítico para a afirmação de que a modernidade vista por Hannah Arendt só reveste conotações melancólicas e derrotistas, dizimando as leituras pós-modernas mais extremas. (4) A fragilidade da ação política teorizada por Arendt é responsável e consequente, logo jubilosamente trágica.

A certa altura do segundo volume, dedicado a “o querer”, da sua última obra, *A vida do espírito*, Arendt (2009a, p. 343) observa que “para uma filosofia de total alienação do mundo, há muita verdade na frase extraordinária com que Camus começou seu primeiro livro⁴: “*Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux: c’est le suicide*”⁵. Camus (2008, p. 20) pergunta-se pelo sentido da vida e se esta merece ser vivida, pois

um mundo que se pode explicar, mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar. Mas num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes, pelo contrário, o homem se sente um estrangeiro. É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida. Esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentimento do absurdo.

Para Camus, o reconhecimento do seu absurdo é o dado fundamental da vida humana, cuja falta de sentido, longe de ser desesperadora, é o símbolo incontestável de sua gratuidade. De modo que a vida não precisa de um sentido para ser vivida, mas ao contrário, cabe afirmar o sentido da vida na sua mesma falta de sentido. Contraditório,

o absurdo, por um lado, admite ser a vida o único bem necessário – rejeitando, assim, o suicídio e a esperança –, bem como, por outro, mantém o confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio do mundo; afirmando, nesse sentido, a vida como díspar. (AMITRANO, 2014, p. 35).

² “A ‘sabedoria’ dos provérbios realmente populares costuma ser o resultado cristalizado de uma longa linha de autêntica reflexão filosófica ou teológica.” (ARENDR, 2008a, p. 301).

³ Segundo Isaac, Arendt, ao reconhecer que toda ação tem consequências, que se encontra no mundo *entre* os homens, afetando e alterando o curso dos acontecimentos, coloca o acento no presente da ação e se protege dessa fé das ideologias modernas nas consequências futuras dos meios presentes. Trata-se de uma ação deliberativa, mas não puramente discursiva nem ingenuamente teleológica. É demonstrativa e frequentemente confusa, tal e como Arendt – ainda segundo Isaac – observa em numerosas ocasiões. (ISAAC, 1993, p. 538).

⁴ *Le Mythe de Sisyphe* [O mito de Sísifo].

⁵ “Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio.” (CAMUS, 2008, p. 17).

Tanto em Camus como em Arendt, o absurdo e o trágico – sintomas de uma existência frágil – são formas respectivas de um pensamento afirmativo, mas não resignado e muito menos niilista. O caso arendtiano de amor ao mundo é uma transposição do *amor fati* [amor à vida] nietzschiano. Assim, o trágico da ação humana não é que ela seja produtora do incerto (os homens não “produzem” ações). O pensamento trágico consiste em aprovar que essa ação seja lançada em um espaço e em um tempo sobre os quais não se tem o domínio – logo, ação trágica –, mas que sempre caem no âmbito, na esfera, da realidade imanente, longe e oposta a uma transcendência da qual o pensamento arendtiano está desprovido. O dado fundamental que informa o caráter trágico do pensamento arendtiano se encontra já em *Origens do totalitarismo*, onde se lê:

O que as massas se recusam a compreender é a *fortuidade* de que a realidade é feita. [...] O acaso é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão humano de relativa coerência. (ARENDDT, 2011, p. 401, grifo meu).

A mesma oposição que existe entre a necessidade e o acaso é a que há entre a justificação e a aprovação. Aprovar é negar que aquilo que existe deva ser justificado, posto que essa justificação é negadora em potência por não estar disposta a aprovar sem as condições da própria justificação. Daí o qualificativo de “jubiloso” desse modo trágico de pensar, pois não existe um sem o outro. Mas, nesse sentido, aprovar não significa comemorar a felicidade e a desgraça sem distinções e fazendo tábua rasa do sofrimento suportado por pessoas e grupos. O pensamento que afirma é aquele que não foge da realidade, que a reconhece na sua desmedida e na sua fragilidade, mas que também não se resigna a ela. Por isso podemos, e devemos, falar em responsabilidade ao escrever sobre Arendt, assumindo, com Wolfgang Heuer, que para essa pensadora,

a responsabilidade política não é uma categoria moral nem uma categoria republicana de um interesse prioritário acerca do bem comum, mas uma categoria existencial. Mesmo que Arendt confronte o espaço político com o acosmismo [rejeição do mundo], a ação política não é uma obrigação moral, como se fosse um sacrifício para o nascimento e manutenção do espaço político; ela é antes e acima de tudo uma atividade que nasce da espontaneidade e do deliciar-se na ação. Por isso, responsabilidade tem de ser compreendida como resposta existencial aos desafios do tempo, como o interesse pelo outro; como a abertura para mais além dos interesses privados, para os assuntos comuns num mundo comum, como uma ação que pressupõe a disposição para tolerar situações constrangedoras, porque somente a vida comum e pública parece, ao fim e ao cabo, valer a pena de ser vivida. (HEUER, 2007, p. 107).

Tomemos de novo em consideração a desobediência civil, essa forma de ação política, eminentemente moderna, que ela vinculou ao seu pensar. Trata-se de ações públicas, que devem ser organizadas e que pedem aos seus participantes coragem suficiente para enfrentar instituições oficiais com o risco de acabar presos. Essas ações são discursivas, mas não unicamente. Invocam símbolos, música, postura, denúncia, e colocam em destaque diferenças importantes de opinião (ISAAC, 1993, p. 538). Articulam uma mensagem e pedem apoio público para princípios de justiça ou para políticas públicas de um determinado tipo.

Breve: a desobediência civil é agonística e deliberativa ao mesmo tempo, mas principalmente prática. E frágil, o que não desmerece sua solidez, pois a ação, mesmo se é desobediente – e precisamente por isso –, se insere num mundo de elementos interdependentes que já existia e que faz com que recomeçar de zero seja tão só uma ilusão vã.

Existe em Arendt, portanto, um reconhecimento inquestionável e inegociável do trágico, mas não uma acomodação cínica ao realismo político que, à maneira de Trasímaco em *A República* de Platão (338c), iguala a justiça à conveniência do mais forte. Isso ficou demonstrado na sua defesa do princípio cosmopolita do “direito a ter direitos”, que foi um chamado à comunidade internacional diante dos regimes que negavam direitos fundamentais a minorias e segmentos de sua população. Ou na sua repulsa de os julgamentos de Nuremberg incluírem os “crimes contra a humanidade” perpetrados pelos nazistas na velha categoria de crimes de guerra, pois isso levava implícita a total incompreensão por parte dos juízes da novidade com a qual se defrontavam (ARENDR, 2009c, p. 279). Na prática,

foi quando o regime nazista declarou que o povo alemão não só não estava disposto a ter judeus na Alemanha, mas desejava fazer todo o povo judeu desaparecer da face da Terra que passou a existir o novo crime, o crime contra a humanidade – no sentido de “crime contra o *status* humano”, ou contra a própria natureza da humanidade. A expulsão e o genocídio, embora sejam ambos crimes internacionais, devem ser distinguidos; o primeiro é crime contra as nações irmãs, enquanto o último é um ataque à diversidade humana enquanto tal, isto é, a uma característica do “*status* humano” sem a qual a simples palavra “humanidade” perde o sentido. (ARENDR, 2009c, p. 291).

Outros exemplos de defesa de políticas de resistência e preocupação pelas minorias já foram citados nestas mesmas páginas há pouco. Em qualquer caso, pensar em base a uma responsabilidade política não é o mesmo que repartir soluções⁶, visto que aquilo que constitui um pensamento trágico não é a afirmação do caráter inacessível das soluções, mas a afirmação do caráter absurdo da noção mesma de solução (ROSSET, 1976, p. 55).

Aquilo que há de irreversivelmente trágico na ação é que as consequências dos nossos atos desprendem-se das nossas intenções, se autonomizam e nos escapam, às vezes, por completo. Em consequência, a responsabilidade política torna-se problemática e entra em uma área na qual somos irresponsavelmente responsáveis das consequências não queridas dos nossos atos. Segundo Paul Ricoeur – que é consciente de suas afinidades – existe no entanto uma distinção entre o trágico e o frágil. Distinção que não levarei em consideração, mas que é interessante mencioná-la. Para Ricoeur (2003, p. 128), aquilo que diferencia o trágico do frágil é sua relação com a responsabilidade. O trágico evoca uma situação na qual o homem toma consciência de um destino ou de uma fatalidade. Esta é uma concepção determinista do trágico decorrente do teatro grego que, mesmo tendo alguns pontos em comum já assinalados com Arendt, não é a que aqui nos interessa. Já o frágil, de acordo com Ricoeur, apela à ação, em virtude de um laço

⁶ Quando insisto em que a filosofia de Hannah Arendt não é normativa, quero dizer que não se assemelha a nenhum código de circulação para chegar a algum porto determinado. Arendt, nesse sentido, está longe de um Habermas ou de um Rawls.

intrínseco com a ideia de responsabilidade. Por isso minha insistência na irresignação arendtiana diante da lúcida consciência da fragilidade e da incerteza da política. Não obstante, penso que o trágico, ou o ponto de vista trágico sobre a política e os assuntos humanos em geral, tem um sentido mais amplo e filosófico que aquele que se restringe à especificidade de um gênero literário concreto. Por isso, a diferença de Ricoeur, considero que o trágico e o frágil, a tragicidade e a fragilidade da política em termos gerais, e da ação em particular, são dois aspectos do mesmo assunto. Um é indissociável do outro e aos dois cabe a mesma reflexão sobre os limites e a dúvida sobre a responsabilidade abrangente dos nossos atos no espaço público. Quando Arendt (2014a, p. 304) escreve que “a incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade” está pondo de manifesto a fragilidade constitutiva da liberdade humana, que é o enfoque que atravessa todo o seu pensamento político-filosófico. Quando seguidamente a autora expressa que a impossibilidade dos homens

de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos,

Arendt manifesta a ótica trágica, nunca abandonada, que penetra a totalidade de sua reflexão ao longo dos anos. Em Arendt há essa visão, que sempre poderá ser complementada (por exemplo, pelas interpretações performativa ou deliberativa apontadas nestas páginas), mas nunca superada, como a única eficaz na consideração corajosa da liberdade, ou seja, aquela que não esconde nem tem a pretensão de solucionar seu caráter aberto e imprevisível. Sem ignorar a necessidade, a perspectiva trágica é a única que não admite sua coerção e, por isso, mesmo que admita a possibilidade da desesperança, seguida de um quietismo conformista, advoga igualmente por uma ação firme e alegre ao mesmo tempo que lúcida e desiludida. Nesta segunda concepção, a ressonância de Nietzsche em Arendt reconhece a dimensão insubmissa e criadora dos homens, de modo que aqui, e em contraste com a percepção determinista do teatro grego, o único que pode ser chamado de destino humano é sua liberdade. O problema que se coloca aqui, tentando a sorte, é atuar ou não atuar, uma vez reconhecido o fato de que só na ação, por imprevisível, ilimitada e irreversível, existe conflito trágico, pois como já observara Cioran (1997, p. 87), o trágico dos assuntos humanos se evapora quando vistos de cima, fora do tempo.

Nietzsche usava com frequência o que ele chamava de “meu pessimismo” para distingui-lo daqueles que o precederam, mas que, no entanto, ajudaram a forjar sua concepção. Conhecidos são seus débitos com os pré-socráticos, os quais, ele pensava, possuíam uma noção afiada da natureza caótica e desordenada do mundo, e do compromisso com Schopenhauer, do qual ele, depois de um primeiro e intenso momento de admiração, afastou-se para sempre. Somadas essas dívidas às menções que ele faz ao longo de sua obra ao pessimismo do poeta italiano Giacomo Leopardi⁷, compreendemos que a visão da vida e do

⁷ Na *Segunda consideração intempestiva*, Nietzsche cita o poeta: “Nada vive que digno fosse de tuas emoções / e

mundo que o filósofo exteriorizava vinha de longe. Finalmente, a alternativa nietzschiana chegou no aforismo 370 de *A gaia ciência*, no qual Nietzsche começa a escrever sobre um pessimismo que ele chama de dionisíaco, principalmente por oposição a um “pessimismo romântico” cujos expoentes típicos seriam, segundo ele, a música de Wagner e a filosofia da vontade de Schopenhauer. Nietzsche não faz questão de apropriar-se do termo “pessimismo dionisíaco” para nomear sua filosofia, mas o emprega como tentativa de desenhar uma possível filosofia futura. Todavia, e talvez entrando em franca contradição, desse pessimismo, que Nietzsche diz querer distinguir da noção popular mais estendida, “um pessimismo inteiramente outro”, ele afirma: “tal visão e intuição pertence a mim, é inseparavelmente minha, meu *proprium* e *ipissimum* [quintessência].” (NIETZSCHE, 2001, p. 273). Comumente, o pessimista é apresentado como alguém que pensa e leva a vida como um fardo insuportável. Nietzsche inverte esta assunção e ostenta uma visão do pessimista como quem, no mínimo e de início, não espera nada da vida e portanto resta aberto às surpresas que o otimista só percebe como acidentes perturbadores de uma linha de progresso preestabelecida. “É tempo do grande meio-dia, da mais terrível iluminação: minha espécie de pessimismo: – grande ponto de partida.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 92), escreve Nietzsche nos fragmentos póstumos. De todo modo, já no importante ensaio intitulado “Tentativa de autocrítica”, que principia a terceira edição, datada em 1886, de sua primeira grande obra, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche desafia ao seu leitor e pergunta:

Será o pessimismo *necessariamente* o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados – como ele o foi entre os indianos, como ele o é, segundo todas as aparências, entre nós, homens e europeus “modernos”? Há um pessimismo da *fortitude*? [...] E de outra parte: aquilo de que a tragédia morreu, o socratismo da moral, a dialética, a suficiência e a serenajovialidade do homem teórico – como? Não poderia ser esse socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos? [...] É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil-legítima defesa contra – a verdade? (NIETZSCHE, 1999, p. 2, grifos no original).

Para Nietzsche, a cientificidade e o “otimismo socrático” são intelectualismos, imposturas intelectuais ocupadas em fazer desaparecer, de modo que não se perceba, a fragilidade imanente da vida dos homens na Terra. (Crítica semelhante existe em Arendt, aplicada à tradição filosófica de pensamento político sobre o domínio dos assuntos humanos.) Nietzsche outorga ao pessimista dionisíaco uma mente aberta que lhe confere a prudência e a equanimidade difíceis de encontrar no otimista inveterado, que sofre por causa dos desapontamentos de um mundo caótico que não segue a linha ascendente que ele lhe atribuía, e que tampouco saberia dizer exatamente para onde o encaminhava. Assim as coisas, se o pessimista é percebido popularmente como um triste e resignado ao modo romântico e schopenhaueriano, o dionisíaco que descreve e defende Nietzsche é um pessimista espontâneo que valoriza o que lhe é dado, a vida e o mundo que recebe, precisamente por causa de não albergar grandes expectativas ante o fu-

nenhum suspiro merece a terra. / Dor e tédio são nosso ser e sórdido é o mundo – nada além disto. / Aquieta-te” (NIETZSCHE, 2003, p. 16).

turo. De forma que esse pessimismo dionisiaco não se deixa igualar ao cinismo, ao niilismo nem ao conformismo:

Não! – exclama Nietzsche no *Nascimento da tragédia* – Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a “consoladora” metafísica – e a metafísica em primeiro lugar. (NIETZSCHE, 1999, p. 23, grifo no original).

O que Nietzsche se propõe a reivindicar esse caráter dionisiaco para esse pessimismo, que em outros momentos ele chama de pessimismo da *fortitude*, é dar a entender que o pessimismo não leva necessariamente à apatia, ao estoicismo ou a uma resignação taciturna, mas a uma atividade vivaz, porém desenganada.

Schopenhauer, um lugar de sofrimento contínuo cujo final não se avista. Não obstante, o autor do *Zaratustra* decidiu tomar uma rua diferente para lidar com esse peso. Com Nietzsche aprendemos que a existência não vale por ela estar avançando através de uma linha imaginária de progresso sustentado; nem por seguir as diretrizes de um deus com o qual ao final da história deveríamos nos encontrar; nem por ser o lugar de castigo e expiação dos nossos erros, das nossas carências ou das nossas faltas. Para ele, a ideia mesma de uma justificação metafísica, isso que ele chama de “consoladora”, não faz nenhum sentido. O que vale para Nietzsche é essa transformação constante, essa contínua reparação da novidade, que é a consequência, o produto próprio, junto com a decadência e a morte, da existência no tempo.

O antigo hábito, porém, de em todo acontecimento pensar em fins e de, para o mundo, pensar em um Deus condutor e criador é tão poderoso que, ao pensador, custa esforço não pensar para si próprio a falta de finalidade do mundo, por sua vez, como uma intenção. Nessa inspiração – [...] – haverão de incorrer todos aqueles que gostariam de decretar para o mundo a capacidade da *eterna novidade*, isto é, gostariam de decretar tal coisa com relação a uma força final, determinada, imutavelmente da mesma grandeza, tal como é “o mundo” – a capacidade maravilhosa da *infinita* reconfiguração de suas formas e situações. (NIETZSCHE, 2008a, p. 509, grifos no original).

Sem desprezar a via aristotélica à perspectiva trágica da ética e da política, desenvolvida por autores como Pierre Aubenque, Jacques Taminiaux, Martha Nussbaum, Paul Ricoeur ou Robert C. Pirro, alguns deles com livros e textos que comentam e iluminam a obra de Hannah Arendt, e com forte arraigo na tragédia como gênero privilegiado da literatura grega⁸; sem desprezar tampouco a própria autora, que em diversos lugares de sua obra cita, comenta e usa a tragédia grega como apoio para os seus argumentos, penso que há outra via, a via nietzschiana, para explicar o caráter trágico do pensamento arendtiano como assentimento da fragilidade intrínseca dos assuntos humanos. Acredito que a obra de Arendt está perpassada por um sensível e notório espírito nietzschiano – independentemente

⁸ María Pía Lara observa com pertinência que “as tragédias tematizaram a compreensão histórica do que significa a fragilidade humana. Por isso Aristóteles cria que essa complexidade só poderia se mostrar através de recursos literários do gênero da tragédia, isto é, de uma história representada por meio da ação” (LARA, 2009, p. 61).

da quantidade de vezes que ela tenha citado Friedrich Nietzsche de forma direta – e que este se expressa nela, a título de exemplo, através desta *eterna novidade* que para a autora representa a natalidade como atributo especial da condição humana. O nascimento de cada ser humano representa um novo começo e cada ação que ele empreende uma série de novas possibilidades. Portanto, está nos homens essa capacidade maravilhosa de infinita reconfiguração do mundo da qual falava Nietzsche e que na linguagem de Arendt se torna “milagre”. Se a mortalidade influi e marca nossas vidas não só no momento de nossa morte, a natalidade faz o mesmo muito para além do dia em que chegamos ao mundo. De resto, nada de tudo aquilo que os homens fazem durará para sempre, mas o fato de sua novidade pode ser apreciado pelo que ela é e representa, além das consequências que possa gerar.

Visto desde fora do seu próprio linguajar, o pessimismo dionisíaco e o pessimismo da *fortitude* que Nietzsche se atribui, ou seja, esse aspecto concreto da sua filosofia, pode ser tranquilamente categorizado como um realismo trágico. Gostaria de sugerir que no decurso de toda a obra de pensamento político de Hannah Arendt subjaz esse realismo trágico de corte nietzschiano. Essa categoria não pode ser substituída pelos traços performativo e discursivo – nem por qualquer outro que se lhe possa adjudicar de modo plausível – que coabitam na obra da pensadora, mas tampouco poderia ser ela quem os substitua. Existe um realismo trágico no plano de fundo de toda a reflexão arendtiana, que corresponde à sua forma de lidar com a fragilidade das questões práticas que se colocam entre os homens sem renunciar – muito pelo contrário – à ação. Minha pretensão não é domesticar, de novo, o livre pensamento desta autora. Não quero encaixá-lo em outro “ismo” simplificador. Ficaria satisfeito se o leitor admitisse comigo aquela que acredito ser a postura intelectual base de toda a reflexão político-filosófica de Arendt, que não é unicamente um subentendido, mas que aparece explícita em muitos momentos da sua produção. Como judia, Arendt viu seu mundo quebrar por causa dos excessos de um regime totalitário que desejava a eliminação do seu povo. Foi testemunha de primeira mão e sofreu os perigos e a desmesura da ação empreendida pelos homens. Teve sorte em sobreviver. Não é preciso insistir muito mais sobre isso. O que restou para sempre nela foi uma sabedoria prática, uma prudência. Arendt é uma pensadora da ação. A ação humana acontece no tempo e o nega, a ação é *kairós*, oportunidade demolidora da sucessão cronológica. (SAVATER, 1981, p. 59). Entretanto, dever-se-ia apreciar também em Arendt uma filosofia dos limites que não se permite glorificar ingenuamente a faculdade humana de agir. Nesse justo sentido, me parece decisivo lembrar sempre aquilo que Arendt explicou ao historiador Joachim Fest em 1964: a ação conjunta – ir junto com o resto [*going along with the rest*] – é produtora de poder. Todavia, esse sentimento de poder que surge da ação combinada não é mau, é um sentimento humano geral. “Mas tampouco é bom. É simplesmente neutral.” (ARENDR, 2013, p. 43)⁹. Para Arendt o poder é apenas um fenômeno humano que produz prazer naqueles que o experimentam. Mas há também uma forma perversa da ação, reconhecida pela autora, como um mero funcionar [*the really perverse form of acting is*

⁹ “Eichmann was outrageously stupid”. In: *The Last Interview and Other Conversations*.

functioning], o comportamento rudimentar de quem segue decisões alheias. E nessa forma de agir, alerta Arendt, também existe prazer. Adolf Eichmann, um dos máximos responsáveis da “solução final”, e o único protagonista real do conhecido livro da autora, “queria ir junto com o resto. Ele queria dizer ‘nós’, e indo-junto-com-o-resto e querendo-dizer-nós dessa maneira foi suficiente para cometer o maior de todos os crimes possíveis” (idem)¹⁰.

O realismo trágico de Arendt está na contramão da maioria de filosofias políticas do século XX e atuais que, mesmo considerando-se pós-metafísicas, refugiam-se num otimismo mal dissimulado, que participa da metafísica enquanto repulsa contra um mundo que faz sofrer. Equivoca-se aquele que pensa que o ressentimento na modernidade é propriedade exclusiva de Schopenhauer. O mito do progresso, abraçado à esquerda e à direita, e do qual estamos longe de estarmos livres, continua a precipitar para um futuro indefinido aquilo que as filosofias metafísicas projetavam para um plano transcendente. Nesse sentido, o que resulta catártico da filosofia da fragilidade arendtiana é precisamente o reconhecimento da nossa falta de poder absoluto, o desembaraço da ilusão deturpadora de nós sermos os mestres perfeitos dos nossos dias, empresa para a qual precisa-se de justificações de todo tipo, inclusive as mais temíveis. Livre da idolatria do amanhã, Arendt tomou boa nota do romance visionário de Dostoiévski, *Os demônios*, do qual escreveu uma resenha da qual extraio aquilo que para ela é seu argumento teórico:

Se o Deus ao qual o homem deve obediência desaparece, o homem segue existindo, disposto para ser um criado, só que em vez de servir a Deus agora é servo de suas ideias; já não é uma propriedade de Deus, mas agora está possuído pelas ideias, e estas atuam como se fossem demônios. As ideias não são algo que se possua, [senão que] são as ideias as que possuem. (ARENDR, 2014b, p. 169).

Quando Arendt afirma em *Origens...* que “o acaso é o senhor supremo deste mundo” (ARENDR, 2011a, p. 401) está, entre outras coisas, denunciando o embuste daqueles que acreditam, aberta ou clandestinamente, que o mundo pode ser “caçado” por ideias postas em prática, seja quando e da maneira que for. Mas nessas circunstâncias, pergunta Nietzsche, “quais mostrar-se-ão os *mais fortes*?” A resposta do filósofo agradaria Arendt:

Os mais moderados, aqueles que não têm *necessidade* de princípios de crença extremos, aqueles que não só reconhecem uma boa parte de acaso, de absurdo, mas antes a amam, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa moderação do seu valor, sem por isso se apequenarem e se debilitarem. (NIETZSCHE, 2008a, p. 55, grifos no original).

Com independência de se é boa ou é má, a ação para Arendt é sempre um “nós”, não um “eu”. No segundo caso, um ator único e solitário poderia prever aquilo que deveria acontecer como consequência dos seus atos, mas no primeiro, que é aquele que Arendt chama propriamente de ação, a contingência tem um papel decisivo e incontestável. Ninguém sabe o que acontecerá simplesmente porque em boa medida depende de uma grande quantidade de variáveis, ou seja,

¹⁰ “He wanted to go along with the rest. He wanted to say ‘we’, and going-along-with-the-rest and wanting-to-say-we like this were quite enough to make the greatest of all crimes possible.”

do simples acaso. (ARENDDT, 2013, p. 118)¹¹. Abro um pouco mais o foco para apreciar melhor a dimensão do assunto: o caráter limitado, transitório e contingente de cada ato e de cada escolha, tomados no contexto da multidão de outros atos e de outras escolhas (pensamentos, modificações e retificações, feitas por nós e por outros), que transformaram, transformam e continuarão a transformar cidades, países, sociedades e continentes inteiros, outorgam ao domínio público e a ação conjunta dos homens uma fragilidade e uma mutabilidade que não só acomoda como aprova e estima a incerteza. Essas são as condições de possibilidade para a permanente e interminável construção de um "mundo" plural, o único que é digno de levar esse nome. A isso Hannah Arendt disse "Sim".

Situada entre "os que acreditam na ruína final e os que se entregam ao otimismo temerário", Arendt escreveu no prefácio à primeira edição de *Origens do totalitarismo* palavras que representam um farol que nos guia para a interpretação do resto da sua obra: "Este livro foi escrito como mescla do otimismo temerário e do desespero temerário", pois, "compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja." (ARENDDT, 2011a, p. 12). O realismo arendtiano não consiste em outra coisa, mas penso que as três últimas citações são tomadas comumente pelo intérprete como retórica de prólogo para logo encarar o texto da autora com lentes que podem chegar a distorcer essa sólida declaração de intenções, que Arendt nunca abandonou.

Referências

AMITRANO, Georgia. *Albert Camus: um pensador em tempos sombrios*. Uberlândia: EDUFU, 2014.

ARENDDT, Hannah. *O que é política?*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios 1930–1954)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

_____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2008b.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.

_____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009a.

_____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2009b.

_____. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009c.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *The Last Interview and other Conversations*. New York: Melville House, 2013.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. *Más allá de la filosofía: escritos sobre cultura, arte y literatura*. Ed. Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster. Madrid: Trotta, 2014b.

¹¹"Nobody knows what is going to happen simply because so much depends on an enormous amount of variables; in other words, on simple hazard." Arendt em conversação com Roger Errera, "The last interview". In: *The Last Interview and Other Conversations*.

- BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2003.
- BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.
- CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- CIORAN, E. M. *Cahiers, 1957-1972*. Paris: Gallimard, 1997.
- FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, 2001.
- HEATHER, G.; STOLZ, M. Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory. *The Journal of Politics*, n. 41, p. 2-22, 1979.
- HEUER, Wolfgang. Amizade política pelo cuidado com o mundo: sobre política e responsabilidade na obra de Hannah Arendt. *História: Questões & Debates*. Curitiba: Ed. da UFPR, n. 46, p. 91-109, 2007.
- ISAAC, Jeffrey C. Situating Hannah Arendt on Action and Politics. *Political Theory*, v. 21, n. 3, p. 534-540, Aug. 1993.
- JAHANBEGLOO, Ramin. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1993.
- LARA, María Pía. *Narrar el mal: una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Geidsa, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.
- _____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge, 1994.
- RICOEUR, Paul. Fragilité et responsabilité. *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n. 76-77, p. 127-141, 2003.
- ROSSET, Clément. *Lógica de lo peor*. Barcelona: Barral, 1976.
- SAVATER, Fernando. *La tarea del héroe*. Madrid: Taurus, 1981.

Sobre o autor

Alfons C. Salellas Bosch

Doutor em Filosofia pela UFRGS. E-mail: asalellas@hotmail.com

Recebido em 12/12/2018

Aprovado em 09/07/2019

Como referenciar esse artigo

BOSCH, Alfons C. Salellas. Fragilidade da ação e realismo trágico em Arendt: um diálogo com Nietzsche. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 22, p. 162-176, jul.-dez. 2019.

Marcos Silva*

“A Descoberta do Cotidiano - Heidegger, Wittgenstein e o problema da linguagem” de Thiago Aquino. São Paulo: Edições Loyola, 2018. 178p.

O quadro conceitual que organiza nossas atividades e percepção, que regula nossas práticas, possui ele mesmo um fundamento frágil, gratuito, precário, vulnerável a tantas pressões. É, pois, limitado e finito, porque baseado em nossa forma de vida limitada e finita. Não se trata, aqui, de se recusar fundamentos em nossas atividades teóricas e práticas. Contudo, deve-se enfatizar a compreensão de que estes fundamentos, eles mesmos, não têm fundamento necessário algum. Em outras palavras, o fundamento do fundamento poderia ser inteiramente diferente. Aquilo que parece ser necessário e auto-evidente, aquilo de que estamos mais convictos, maximamente certos, aquilo do que não abriríamos mão mesmo com forte evidência contrária, o que forma a aparente base sólida para nossas ações práticas e teóricas no mundo, aquilo que dá fundamento à nossa linguagem e constitui o pano de fundo de nossas ações no mundo, aquilo que passa tácito, implícito, sem precisar ser dito e tampouco defendido, é, em verdade, baseado em contingências relacionadas a nosso cotidiano e especificidades biológicas e culturais. É necessário, para se entender esta racionalidade humana fundante, mas sem fundamento, se partir de nossa maneira peculiar de estar no mundo como agentes engajados em inúmeras práticas, sempre mergulhados em uma cultura e na história, jogados num mundo de envolvimento diversos, corporificados, finitos e mortais. Agir significa tentar, em última análise, ter bases mais seguras para sobrevivência em um mundo hostil ao invés de simplesmente tentar compreendê-lo intelectualmente.

Heidegger e Wittgenstein, me parecem, partem, em suas filosofias, do reconhecimento radical de nossa finitude e limites. Todo o resto, inclusive o aparentemente definitivo e intocável, marcas tradicionais da lógica e da matemática, deveria refletir a nossa condição humana radicalmente finita e precária. Só podemos entender o tipo de ser que nós somos e o fundamento de nossa racionalidade, se procurarmos entender o tipo de práticas com as quais nos engajamos em nosso cotidiano. A nossa capacidade de linguagem e de cognição teórica deve ser vista como baseada em nossa capacidade prática de fazer coisas corretas ou incorreta-

* Doutor em Filosofia (UFPE/CNPq). <https://orcid.org/0000-0003-1552-2525>

mente, ou melhor, de reconhecer e assumir atividades, nossas e de outros, como corretas ou incorretas a partir de parâmetros e critérios acordados e herdados.

Acredito que pensar os dois filósofos, Heidegger e Wittgenstein, em conjunto e não isoladamente, como que insularizados em tradições divergentes, a continental e a analítica, é urgente para a introdução de um novo pensar e para um novo conceito contemporâneo de racionalidade. Ambos, o pensar e a racionalidade, apontam as filosofias de Heidegger e Wittgenstein, devem ser sensíveis à nossa condição humana e aos desafios da contemporaneidade, sem idealizações filosóficas desencaminhadoras.

A aproximação de dois autores tão centrais, seminais e controversos na filosofia contemporânea requer maturidade e originalidade filosóficas. Algo que um bom livro de filosofia deveria ter e o livro de Thiago Aquino "Descoberta do cotidiano: Heidegger, Wittgenstein e o problema da linguagem" mostra sistematicamente.

Em certo sentido importante, filosofia é sempre contemporânea de si mesma e dos problemas de sua época. Thiago Aquino, como um bom contemporâneo de si mesmo, aponta para como devemos pensar, auscultar nossa época, uma vez que não há um fora possível de nossa própria contemporaneidade. Neste sentido, o livro de Aquino cumpre o papel de estimular discussões tão fascinantes quanto urgentes.

Como Aquino defende, os autores escrevem obras "construídas literariamente de modo a pressupor uma transformação de quem lê como condição de seu entendimento." p. 121. Acredito que o livro de Aquino possa, através da aproximação, contribuir para a abertura para esta transformação. Aliás, vale notar que a própria aproximação filosófica entre Wittgenstein e Heidegger por si é central, seminal e controversa, como as filosofias dos dois filósofos.

O livro de Tiago Aquino, é um bem-vindo livro: corajoso, instigante e necessário. A aproximação marca a coragem pelo enfrentamento da cisão histórica de tradições abarcando movimentos filosóficos muitas vezes conflitantes. De fato, o livro cobre um material tanto vasto como difícil de tradições e períodos diferentes dos dois pensadores. É instigante, por aproximar tradições diferentes e indicar o muito que tem para ser feito em diferentes áreas da filosofia que podem ser iluminadas pela aproximação. É necessário, por oferecer, acredito, uma plataforma filosófica, ainda insipiente, mas suficiente para se pensar e avançar em desafios diversos contemporâneos, como em discussões a respeito de lógicas não-clássicas, natureza da computação, neuro-ciências, cognição corporificada, inteligência artificial, psicologia do desenvolvimento, antropologia, política em dinâmicas intrincadas culturais e sociais. Tudo isto em um horizonte de racionalidade finita, intramundana e radicalmente contingente. Eu li o livro como um convite tácito para colaboração. A obra mostra o muito que ainda pode ser feito, apesar do diagnóstico negativo, em sua conclusão, sobre alguma convergência radical entre os dois filósofos.

No que se segue apresento três razões para a tempestividade do livro e em seguida apresento quatro problemas para motivar o debate. A primeira tempestividade examina diretamente a cisão entre filosofia analítica e continental; o segundo elemento oportuno trata justamente do próprio trabalho difícil, mas relevante, de aproximação entre Wittgenstein e Heidegger. E o terceiro ponto de tempestividade, gira em torno da relação própria entre linguagem e lógica no fluxo de nossas vidas cotidianas.

Sobre o primeiro marco da tempestividade, acredito que uma das principais ideias que permanecerão com o leitor após a leitura deste livro provocativo é como temas que ocupam muito esforço e tempo de discussões podem se desgatar e ficar ultrapassados, inclusive em filosofia. A intrincada distinção entre filosofia analítica e continental que animou muitas das discussões no último século está gradualmente, acredito, perdendo sua centralidade e relevância. Me atrevera a dizer que, hoje, se remete a mais uma divisão ideológica e institucional que a um problema filosófico genuíno.

Além disso, acredito que este enfraquecimento pode ser um sinal para que possamos levantar suspeitas a respeito da própria origem da divisão entre analíticos e continentais. A pouca importância que Wittgenstein e Heidegger devotaram a esta distinção contrasta com o consenso entusiasmado que esta contenda provocou nas últimas décadas. Ela certamente não está relacionada, de modo algum, com questões de geografia. Rigor conceitual, método argumentativo, e discussões pautadas pela natureza da lógica, podem ser características das duas tradições, como o livro de Aquino testemunha. Além disso, a meu ver, a distinção entre analíticos e continentais não é nem suficiente e nem necessária para o filosofar e não representa critério nem exaustivo e nem exclusivo para o que deve importar na filosofia e para o que significa se engajar seriamente com discussões filosóficas.

James Conant (2016), por exemplo, apresenta o seguinte comentário provocativo em um coletânea promovida para unir as tradições:

[It is] no more promising a principle for classifying forms of philosophy into two fundamentally different kinds than would be the suggestion that we should go about classifying human beings into those that are vegetarian and those that are Romanian (p. 17).

Há uma certa dose de arbitrariedade na distinção e esta seguiu uma crescente especialização do trabalho filosófico em muitas sub-áreas muito nuançadas de pesquisa. Estes programas de pesquisa motivaram, infelizmente, muito dissenso, desconfiança mútua e barreiras institucionais e acadêmicas para o desenvolvimento de preocupações e problemas comuns entre filósofos praticantes das duas tradições. Há inclusive ataques de grande virulência documentados na história deste embate no século XX. Estes fatos limitaram, acredito, significativamente, em muitos casos, o alcance e seminalidade de alguns debates filosóficos. Isto pode e deve ser mudado.

Acredito que não é exagero que o livro de Aquino é um livro oportuno com uma espécie de mensagem política tácita. O livro encoraja uma maneira mais pluralista, cosmopolita e tolerante de se fazer filosofia. Também engaja seu leitor em um diálogo frutífero entre filósofos influentes do passado com interlocutores de diferentes tradições. Acredito que a comunidade filosófica brasileira tem muito a se beneficiar com esta abordagem promotora de uma nova relação transversal entre áreas distintas da filosofia, de uma nova relação produtiva entre analíticos e continentais e da profissionalização da filosofia sem sectarismos e mais inclusiva.

Espero que o livro de Aquino possa ajudar a informar e educar novas gerações de filósofos para ver como a distinção entre analíticos e continentais pode ser não-justificada, ultrapassada e, em alguns casos, sem sentido, quando, por exemplo,

tentamos investigar diferentes problemas em debates filosóficos contemporâneos robustos, tanto sobre metodologia quanto sobre conteúdos, concernentes à cultura, mente, linguagem, lógica, política, subjetividade, normatividade e racionalidade. A divisão entre analíticos e continentais não é intransponível. Especialmente sem os diversos manifestos de combate planetário das últimas décadas.

Eu mesmo comecei como um graduando em filosofia fascinado por Kant, Schopenhauer e Nietzsche e, então, me remeti ao (primeiro) Wittgenstein e Frege como referências do como filosofar. Contudo, agora, com o reconhecimento da deficiência debilitante em partes da metodologia e perspectivas da filosofia analítica profissional, sinto a necessidade de voltar para autores da tradição continental, justamente porque alguns estereótipos presentes são maléficos para se abordar demandas de pesquisa naturais sem excessiva institucionalização. De fato, variantes do naturalismo científico ingênuo e do realismo acrítico não são e não devem ser as únicas formas de posição intelectual abertas para um filósofo analítico.

O segundo ponto de tempestividade do livro de Aquino é a própria aproximação de Wittgenstein e Heidegger sob a discussão da natureza da linguagem, independente da leitura atenta ou cuidadosa ou não que um filósofo fez do outro. Aquino discute, a partir da linguagem, os dois pensadores que parecem ter sido responsáveis, respectivamente, nas variantes analítica e continental da filosofia contemporânea, pela assim chamada virada linguística. Esta virada historicamente reconhece o protagonismo da linguagem no fazer filosófico, tanto como metodologia quanto como objeto de estudo. De fato, há curtos e raros, exemplos de comentários dos dois filósofos um sobre o outro. Apesar disto, o grande reconhecimento de ambos a respeito dos problemas sobre a relação do sentido da linguagem com a estrutura e totalidade do mundo como tal são investigados por Aquino. Estes problemas não são concernentes apenas à linguagem como um fenômeno histórico ou como uma estrutura formal, mas como relacionada à nossa radical finitude, contingência e intramundandade evidenciada pelo nosso estar linguístico no mundo tão especial quanto cotidiano.

O livro de Aquino mostra como os dois autores compartilham uma visão muito ampla e significativa a respeito das relações tradicionais entre linguagem e mundo que permanecem abertas e conosco ainda hoje. Um texto recente de Livingston (2016), por exemplo, expõe um problema de limite de compreensão, mas aborda a questão a partir do primeiro Wittgenstein e do último Heidegger. Acredito que Aquino avança no caminho correto ao pensar o Wittgenstein das "Investigações Filosóficas" e o Heidegger de "Ser e o Tempo".

Esta observação nos permite falar do terceiro ponto oportuno que Aquino traz. A saber, a ênfase na linguagem e lógica na investigação filosófica e como elas são constituídas no e são constituintes do fluxo de nossas vidas cotidianas. O primeiro local privilegiado de sentido, significado e valor, ou seja, de normatividade, deveria ser o ambiente próprio de nossas vidas cotidianas, ou como, coloca Aquino, de nossa cotidianidade. Isto mostra a conexão explícita entre os conceitos de ser no mundo, de um lado, e de formas de vida e jogos de linguagem, do outro.

Neste contexto, um ponto alto do livro é defender o lugar próprio da lógica na cotidianidade ao recusar a exclusividade da abordagem lógico-formal dos fenômenos linguísticos, porque esta última não apanharia o fluxo da vida onde o

sentido é encontrado e construído. Este movimento recupera o *logos* clássico na vida cotidiana e pavimenta o caminho para se criticar a centralidade do proposicional no filosofar. Outro acerto, a meu ver, está na avaliação dos pressupostos e implicações da relação íntima entre filosofia e cotidiano, articulando meta-filosoficamente o existencial com o pragmático. Afinal, como Goethe no "Fausto" aponta: "No começo era o ato", ou seja, habilidades práticas situadas e dinâmicas, e não, o conteúdo intelectual estático fora de qualquer relação com o mundo e o corpo. Aquino defende que esta associação entre filosofia e cotidianidade incorpora uma mudança de atitude por uma decisão metodológica, de caráter existencial (p. 103).

Assim, a tensão filosófica em descoberta do cotidiano como descoberta do que sempre esteve lá é desenvolvida por Aquino a partir da aproximação difícil entre método hermenêutico e método gramatical na terceira parte de seu livro.

Pode-se afirmar que o pressuposto de que as relações básicas entre cotidiano e linguagem estão encobertas para o próprio cotidiano é o impulso primeiro para a justificação da análise e descrição filosófica da vida, servindo também como base para a avaliação da relação do filosofar com a autocompreensão vigente na vida comum. Enquanto pano de fundo não tematizado, a vida cotidiana padece de uma falta de transparência que o discurso filosófico pretende superar. (p. 104)

A discussão sobre o papel constitutivo das práticas na linguagem e na lógica promove a recondução do pensamento para o seu lugar de origem, a vida cotidiana, revalorizada agora como locus primário da significatividade. (p. 75)

Em consequência disto, qualquer interpretação filosófica que afaste o filosofar do exercício efetivo da linguagem cotidiana, o lugar da lógica, apontado por Aquino, deve ser suspeito, como a abordagem própria de autores que destacam o caráter metafísico da lógica. Aquino aponta que ambos, Heidegger e Wittgenstein, concordam que o fenômeno da linguagem não é suficientemente compreendido quando tematizado unicamente por intermédio da análise de estruturas formais. Deste modo, os limites e a origem das teorias deveriam ser nossas vidas elas mesmas. Isto evidencia o primado da prática anterior a teorias e a ênfase de indivíduos inseridos num contexto de significado, de linguagem e de instituições antes do filosofar.

É um acerto tempestivo de Aquino a ênfase na semelhança, apesar das diferenças óbvias e do parco conhecimento de que um filósofo tem do outro.

* * * *

O livro possui, no entanto, ao menos, quatro pontos que poderiam ser, acredito, mais bem desenvolvidos. O primeiro a respeito da discussão sobre lógica. O segundo, a respeito das relações entre formas de vida e estar no mundo. O terceiro, a respeito da discussão contemporânea entre assimilacionismo e diferencialismo. E o quarto, a respeito da terapia linguística.

Quanto ao primeiro ponto a respeito da análise da natureza da lógica, vale notar que apesar da originalidade de se dedicar centralmente a ela, Aquino não define o que está chamando de lógica, apenas menciona lógica formal. Contudo, contemporaneamente temos diversos tipos de lógicas formais e formalismos para diversas finalidades diferentes, como a teoria da prova, dos modelos, e da re-

cursão. Isto mostra que a discussão de Aquino ainda pode e deve ser atualizada para trazer atenção de filósofos e lógicos da tradição analítica.

Além disso, há, a meu ver, uma espécie de descompasso técnico entre Wittgenstein e Heidegger para servir como esteio filosófico de críticas à concepção contemporânea de lógica. Aquino trata do lugar da lógica e da recusa de seu caráter metafísico (embora não mencione problemas contemporâneos como revisão de princípios lógicos, normatividade da lógica, e pluralismo lógico). Contudo, o comprometimento de Heidegger com a lógica aristotélica parece inadequado e antiquado para discutir lógica matemática em função da primeira não expressar a complexidade da segunda. Deste modo, Wittgenstein parece estar em melhores condições para uma crítica mais acertada e bem informada da lógica formal.

Ademais, acredito que o expressivismo lógico de Brandom (1994, 2000) poderia ser usado para pensar o fundamento cotidiano da normatividade de nossa lógica, uma vez que Aquino afirma que :De modo recorrente, a lógica é concebida com base na pressuposição de seu valor essencial e de suas promessas de profundidade. Isso pode ser exibido por intermédio do problema do vínculo entre lógica e ontologia, que não é apenas característico do contexto antipsicologista da época, mas acompanha grande parte da história dessa disciplina. (p. 150). Ora, Brandom mostra, acompanhando em parte o segundo Wittgenstein, que ainda é possível ter profundidade filosófica na lógica formal, apesar de recusarmos seu pretensão fundo metafísico. (Aliás, muito pouco de autores heideggerianos pragmatistas como Dreyfus, Brandom, e Haugeland aparecem no livro de Aquino. Rorty poderia ser mais mencionado).

O segundo ponto que poderia ser, a meu ver, mais bem desenvolvido no livro de Aquino é a relação entre os conceitos de forma de vida e *Weltbild*. Acredito que em muitos pontos o livro de Aquino pressupõe, mas não explica a associação entre ser no mundo (no sentido existencial e singular) e forma de vida (com ênfase no caráter social, público e biológico). Com efeito, podemos ter discussões existencialistas sem mencionar aspectos sociais e biológicos e discussões naturalistas sem a menção de aspectos existenciais. Além disso, vale notar que vida cotidiana não é o mesmo que estar no mundo e não pode ser identificado tampouco sem explicações com forma de vida. Esta dificuldade aponta outros dois problemas, a saber, a distinção entre forma de vida e cultura (p. 28) e à relação de forma de vida e discussões modais (p. 55) na própria periodização de Wittgenstein. Há no livro de Aquino várias idas e vindas no exame da trajetória filosófica de Wittgenstein, mas Aquino não discute, por exemplo, os tipos de problemas que levaram o primeiro Wittgenstein ao segundo, passando por seu rico período intermediário. Ademais, em várias ocasiões, para tratar do pano de fundo público e cultural do ser no mundo, Aquino usa o "Sobre a Certeza" (como por exemplo, p. 53-54 ou p. 152-55) e não "Investigações Filosóficas". O conceito de *Weltbild* do "Sobre a Certeza" me parece mais radical que o conceito de jogos de linguagem na base de nossas formas de vida. Não podemos, em um certo sentido filosoficamente relevante, saltar para fora de nossa imagem de mundo, como poderíamos transitar entre diferentes jogos de linguagem em formas de vida diferentes, mas semelhantes.

Vale notar que no "Sobre a Certeza", o uso de forma de vida é muito escasso. O conceito principal parece ser o de *Weltbild* para tratar de conflitos profundos entre imagens de mundo ao enfatizar como somos introduzidos nelas. A pergunta

que emerge aqui é: A remissão de Aquino aos textos finais da trajetória filosófica de Wittgenstein é acidental? Não seria o "Sobre a Certeza", o texto existencialmente importante do Wittgenstein em função do exame do nosso *Festhalten* em uma imagem de mundo herdada e da investigação da vulnerabilidade de nossas convicções fulcrais e da nossa segurança precária baseadas em crenças sem fundamento último?

O terceiro ponto que poderia ser mais bem desenvolvido no livro de Aquino se remete, a meu ver, à distinção contemporânea entre assimilacionistas e diferencialistas. O primeiro grupo de filósofos defendem a continuidade entre o ser humano e outros animais. Ao passo que a segunda tradição enfatiza a descontinuidade nas características entre seres humanos e animais não-humanos. Neste contexto, as motivações dos dois filósofos, Wittgenstein e Heidegger, parecem ser bem diferentes, até mesmo antagônicas, como Aquino, ele mesmo, admite. (p. 61). O assimilacionismo de Wittgenstein se baseia na visão de que a linguagem deveria ser pensada como pertencendo a nossa história natural, assim como andar, comer e dormir. A linguagem humana seria uma característica animal nossa e assim como outras características deve ter sido selecionada através de um período muito longo de trocas dinâmicas com o meio e outros indivíduos por trazerem vantagens evolutivas para nossa espécie. Segundo esta visão, estamos em continuidade com outros animais. Não há nada de especial entre nós e outros animais. Afinal, "somos animais primitivos". Este é um lema do "Sobre a Certeza" (SC 475). Isto parece contrastar frontalmente com uma espécie de anti-assimilacionismo de Heidegger que visa enfatizar justamente a descontinuidade entre homem e natureza. Nesta visão, haveria uma profunda e radical descontinuidade entre seres humanos e outros animais. Afinal, a existência do humano seria uma abertura especial, uma irrupção, uma vez que o mundo dos animais seria carente de significado. Com seres humanos, algo radicalmente novo e irreduzível, aparece na natureza.

O quarto ponto que, a meu ver, mereceria mais desenvolvimento trata da própria imagem de terapia e despertar existencial. Aquino descreve, por exemplo, a terapia Wittgensteiniana:

O tema da terapia é, portanto, a fixação em certas expressões, que são frequentemente empregadas e dificilmente dispensadas. A filosofia tradicional demonstra claramente o nível do apego alcançado não apenas rejeitando o abandono ou a substituição dessas expressões por outras menos fascinantes, mas também pela busca contínua de um refinamento do seu sentido, como se a definição ou o esclarecimento fosse um meio de aprofundamento da compreensão. Essa tendência necessita de tratamento, antes de tudo, porque a aparência de profundidade gerada pela expressão linguística é uma ilusão gramatical sustentada por um *pathos*. (p. 124)

Esta aparência de profundidade parece ser justamente um ponto de crítica Wittgensteiniano que poderia ser direcionado ao Heidegger. O Procedimento terapêutico da filosofia de Wittgenstein, descrito, por exemplo, na p. 138, parece encontrar exatamente na filosofia de Heidegger uma paciente, apesar de Aquino parecer mais simpático às abissalidades de Heidegger. Dualmente, a análise do discurso filosófico de Wittgenstein, o limitando e regulando, se remetendo ao

nosso domínio de línguas naturais e cotidianas poderia ser um bom exemplo de "falatório" não-filosófico para Heidegger. Em certo sentido relevante de filosofia como terapia pela linguagem, poderíamos dizer que: Heidegger e Wittgenstein poderiam ser ambos paciente e terapeuta um do outro.

Referências

BELL, Jeffrey *et al.* (Eds.). *Beyond the analytic- continental divide: pluralist philosophy in the twenty-first century*. New York: Routledge, 2016.

BRANDON, Robert. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

_____. *Articulating Reasons*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

CONANT, James. The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Self-Consciousness. In: JEFFREY A. BELL, Andrew Cutrofello, PAUL M. Livingston (Eds.): *Beyond the analytic- continental divide: pluralist philosophy in the twenty-first century*. New York: Routledge, 2016. p. 17-58.

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh, revised by Dennis Schmidt. Albany, New York: SUNY Press, 2010.

LIVINGSTON, Paul M. Wittgenstein Reads Heidegger, Heidegger Reads Wittgenstein: Thinking Language Bounding World. In: JEFFREY A. Bell, ANDREW Cutrofello, PAUL M. Livingston (Eds.): *Beyond the analytic- continental divide: pluralist philosophy in the twenty-first century*. New York: Routledge, 2016. p. 222-248.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus" (logisch- philosophische abhandlung)*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.

_____. "PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS" (*Philosophische Untersuchungen*). Tradução de G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

_____. "ON CERTAINTY" (*ÜBER GEWISSHEIT*). Tradução de G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

Sobre o autor

Marcos Silva

Doutor em Filosofia (2012) pela PUC-Rio, com período sanduíche na Universitaet Leipzig, de 2009 a 2011, (bolsista DAAD/CAPES). Pós-doutorado na UFRJ (2012). Pós-doutorado (2014-2015) pela UFC, Professor da UFAL. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.

E-mail: marcosilvarj@gmail.com

Recebido em 12/07/2019

Aprovado em 30/09/2019

Como referenciar esse artigo

"A Descoberta do Cotidiano - Heidegger, Wittgenstein e o Problema da Linguagem" de Thiago Aquino. São Paulo: Edições Loyola, 2018. 178p. Resenha de: SILVA, Marcos. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 177-184, jul.-dez. 2019.

