

e-ISSN:1984-4255



Filosofia
UFC
20
ANOS

Revista de Filosofia

ARGUMENTOS

Ano 12 - N.º 24 - 2020



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

Argumentos - ano 12 - n. 24 | Fortaleza, jul./dez. 2020



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 Punte (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: Lara França da Rocha
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos
BIBLIOTECÁRIA: Perpétua Socorro T. Guimarães - CRB 3/801-98

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 - 2020

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 12, n. 24, semestral, jul./dez. 2020.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

Sumário

Editorial 6

ARTIGOS

Direitos Humanos na Antígona, de Sófocles

José Gabriel Trindade dos Santos 7

Violência e ensino de Filosofia no Brasil

Evanildo Costeski 15

Natureza e liberdade em Ludwig Feuerbach

Eduardo Ferreira Chagas 30

Sobre a fragmentação do espaço lógico tractariano

Marcos Silva 53

Diógenes Laércio e a ética estoica

José Carlos Silva de Almeida 70

O curso do pensamento procleano na filosofia árabe

Francisca Galiléia Pereira da Silva, Suelen Pereira da Cunha 79

Insubmissão voluntária: Tirania, servidão e liberdade em La Boétie

Marcio Ferreira Rodrigues Pereira 92

A filosofia enquanto cachimbo para duendes

Junot Cornélio Matos 99

Nota sobre el oficio del intelectual en la obra de José Luis Aranguren

Ceferino Muñoz 105

Tomás de Aquino e Epifanio de Moirans: guerra justa e escravidão

Luiz Carlos Silva de Sousa 111

**Ensino de Filosofia e responsabilidade pelo mundo:
aproximações (in) adequadas entre Paulo Freire e Hannah Arendt**

Ricardo George de Araújo Silva 122

Derecho a equivocarse: excusas e inocencia epistémica

Rodrigo Laera 133

Metafísica da informação em um quadro referencial tridimensional

Ralph Leal Heck **149**

Hannah Arendt e a filosofia da existência: o fim da identidade entre Ser e Pensar

Lucas Barreto Dias **161**

Rousseau: realização e reconhecimento

Antonio Cesar Ferreira da Silva **173**

Sem discurso, não há república: Hannah Arendt e a tradição republicana

Elivanda de Oliveira Silva **182**

TRADUÇÕES

A teoria de Kant do a priori à luz da Biologia Contemporânea (1941)

Henrique Capeleiro Maia **192**

**Hermenêutica política:
a contribuição de Hannah Arendt à hermenêutica filosófica**

José Valdir Teixeira Braga Filho **212**

Nominata dos Avaliadores - 2017/2020 **223**

Normas para publicação **225**

Editorial

O número 24 da *Revista Argumentos* embora não seja um dossiê especial, lembra, mesmo assim, 20 anos de institucionalização da Filosofia como curso na Universidade Federal do Ceará. Alguns dos textos aqui publicados são frutos de apresentações no 4º SEMINÁRIO DO PPG FILOSOFIA-UFC, transcorrido no período de 05-07/11/2019. O Seminário foi um sucesso, pois com quase 200 apresentações de comunicações e conferências, revelou a pujança da Pós-graduação em Filosofia, recentemente fortalecida com a área de Ensino da Filosofia, através da criação e sustentação do Profi-Filosofia.

É nesse contexto de amadurecimento e individualização das pesquisas e dos pesquisadores em Filosofia da UFC que se insere a experiência editorial da *Argumentos*. Tendo iniciado como revista discente, transformou-se aos poucos numa revista capaz de acolher e publicar autores seniores na área. Após a aprovação do doutorado em 2013, todas os componentes do curso (docentes, áreas, pesquisas) foram repensadas, inclusive nossa revista. Essas mudanças estão relacionadas à expansão da Filosofia no Brasil e à demanda qualificada por publicação nos diversos setores da Filosofia. 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 qualificada e originalidade nos artigos. A revista, como regra, publica artigos apenas de pesquisadores doutores, reservando, porém, aos pesquisadores iniciantes a possibilidade de publicar traduções e resenhas.

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 eletrônica, visa facilitar o acesso e a difusão do material da revista. Além de artigos, publica-se, também, traduções, resenhas e entrevistas.

É com muita satisfação que trazemos ao público o número 24, 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. Grandes e novos são os desafios, esperamos continuar renovando e respondendo com qualidades às novas exigências.

Boa leitura a todos!

Os editores

ARTIGOS ORIGINAIS

Direitos Humanos na Antígona, de Sófocles

Human Rights in Sophocles' Antigone

José Gabriel Trindade dos Santos

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0631-4348> – E-mail: jtrin41@gmail.com

RESUMO

O objetivo deste texto é propor uma análise da *Ode ao Homem* que justifique a sua relevância como anúncio do drama que se desenrola em cena e diagnóstico dos riscos que impendem sobre toda a ação humana. Como senhor da Natureza, o Homem afirma a sua supremacia pelo domínio da “técnica” que, pela linguagem e pensamento, lhe permite fundar cidades e criar o Direito, a Política e a Medicina. Deverá, porém, ficar atento aos riscos que corre, pois a técnica potencia a sua capacidade de produzir tanto o bem, quanto o mal.

Palavras-chave: Tragédia grega. Sófocles. *Antígona*. Ode ao Homem. Arte. Técnica.

ABSTRACT

This paper aims to present an analysis of the “Ode to Man” justifying its relevance as an announcement of the drama performed on stage and a diagnostic on the risks of human action. Reigning over Nature Man asserts his supremacy through his use of thought and language which allow him to found cities and invent the political, legal and medical arts. He is, however, warned of the perils of technology for its use maximizes his ability to act toward right or wrong ends.

Keywords: Greek Tragedy. Sophocles. *Antigone*. Ode to Man. Art. Technology.

Argumento

Os acontecimentos narrados na *Antígona* dão sequência à descrição da luta que opõe os irmãos Etéocles e Polinices — dois dos filhos de Édipo —, nos *Sete contra Tebas*, de Ésquilo. Terminado o cerco da cidade com a derrota de Polinices, o cadáver dele e os dos invasores que tombaram no campo de batalha são deixados insepultos ao redor das muralhas. Creonte, que governa Tebas, promulga um édito, proibindo que sejam sepultados, mas Antígona decide contrariá-lo e enterrar o irmão. Depois de várias tentativas, acaba por ser capturada e, após um diálogo terrível com o príncipe, seu tio, condenada à morte. Hémon, filho dele e noivo da heroína, em vão intercede pela jovem junto do pai, que, impondo a sua vontade, a manda encerrar viva numa caverna.

Entretanto, irrompe a peste, provocada pelo apodrecimento dos cadáveres, devorados por aves e cães. Consultado sobre como liberar a cidade da maldição divina, o adivinho Tirésias aconselha Creonte a resgatar Antígona e sepultar os mortos. Mas já é tarde para evitar o mal. Depois de, na caverna, ter presenciado o suicídio de Hémon, de regresso à cidade, o príncipe é informado de outro suicídio, agora o da sua esposa, Eurídice, revoltada pela morte de mais um filho seu (em *As fenícias*, de Eurípides, Megareu, ou Meneceu, tinha ele próprio se supliciado para salvar a cidade do cerco). É só então que Creonte abarca a extensão dos erros que cometeu.

Problemas

Apesar da perfeita articulação do argumento, a tragédia deixou aos intérpretes algumas questões delicadas. Quem deve ser escolhido como protagonista: Antígona, Creonte ou ambos? Qual a natureza dos conflitos relatados e que lições devem deles ser extraídas? Qual o sentido da “Ode ao Homem”, recitada pelo Coro no estásimo que separa o 1.º do 2.º episódio da tragédia? Como epílogo proporei considerar a Ode como esboço de um catálogo dos Direitos Humanos.

Havendo originalmente apenas três atores em cena, Creonte é o protagonista, Antígona a deuteragonista e Hémon o tritagonista (usando máscaras, os segundo e terceiro atores acumulam os papéis das outras personagens: Ismene, Hémon, Tirésias, Guarda, Mensageiro: R. Pereira, 2014, 365). Esta distribuição indica que, embora o nó da tragédia se ache focado em Antígona, é no procedimento do tirano de Tebas que se acha concentrada a lição expressa nos últimos versos da tragédia: “palavras infladas... na velhice educam o pensar” (1350-1354).

Todavia, nas diversas versões inspiradas por Sófocles, a heroína nunca deixou de ser considerada o alvo da tragédia, e a agressividade com que se opõe a Creonte para sempre definiu o seu caráter, que a maioria dos comentadores registra. Na sua veemente argumentação, como justificativa da decisão de infringir o édito por ele promulgado, Antígona contrapõe às leis humanas as divinas: não escritas, imutáveis e eternas (450-460).

É antigo e muito amplo o debate sobre que leis serão estas. Em publicações anteriores comecei por insinuar (SANTOS, 1995, p. 117-119), para mais tarde defender, a identificação dessas leis com aquelas que separam a morte da vida (SANTOS, 2005, p. 78). Pois, como o desenvolvimento da ação mostrará e o final da tragédia documenta, é a confusão entre “mortos” e “vivos”, gerada pela teimosia com que Creonte insiste na recusa da realização dos ritos de sepultamento dos invasores, que precipita a sua queda (SANTOS, 2012, p. 23-25).

Noutro registro, o conflito que o opõe ao filho aprofunda e amplia ainda a extensão do seu desrespeito pelos deuses: tanto os infernais, quanto os olímpicos. Lhe negando, com as

palavras de um pai em fúria, o seu direito de receber a esposa escolhida, atenta contra o Amor, ofendendo a “invencível Afrodite” (799-800).

A Ode

Respondidas as perguntas feitas acima, me concentrarei agora na análise da Ode, com o objetivo de determinar a função que desempenha na compreensão da *Antígona*.

“Ode ao Homem”

(332) “Muitos prodígios há; porém nenhum maior que o homem.

(335) Esse, co’o sopro invernos do Noto,
Passando entre as vagas
Fundas como abismos,
O cinzento mar ultrapassou. E a terra
Imortal, dos deuses a mais sublime,
Trabalha-a sem fim,
Volvendo o arado ano após ano,
(340) Com a raça dos cavalos laborando.

E das aves as tribos descuidadas,
(345) A raça das feras,
Em côncavas redes
A fauna marinha, apanha-as e prende-as
O engenho do homem.
Dos animais do monte, que no mato
Habitam, com arte se apodera;
(350) Domina o cavalo
De longas crinas, o jugo lhe põe,
Vence o touro indomável das alturas.

A fala e o alado pensamento,
As normas que regulam as cidades
(355) Sozinho aprendeu;
Da geada do céu, da chuva inclemente
E sem refúgio, os dardos evita,
(360) De tudo capaz (*a nada chega incapaz no futuro*).
Ao Hades somente
Fugir não *consegue*.
De doenças invencíveis os meios
De escapar já com outros meditou.
(365) Da sua arte o engenho subtil
p’ra além do que se espera, ora o leva
ao bem, ora ao mal;
se da terra preza as leis e dos deuses
(370) na justiça faz fé, grande é *na* cidade;
mas logo a perde
quem por audácia incorre no erro.
Longe do meu lar
O que assim for!
(375) E longe esteja dos meus pensamentos
O homem que tal crime perpetrar!”¹

¹ Tradução de M. H. da Rocha Pereira. As palavras em itálico afastam-se da tradução citada. “Consegue” aproveita a lição de R. Jebb

Análise

Embora a “Ode ao Homem” seja considerada uma das maiores criações da lírica coral grega, muitos intérpretes se acham em desacordo sobre a mensagem que dirige ao público e aos seus ouvintes/leitores, sobre o seu presumível destinatário, e até sobre a relevância que terá nas ações relatadas na tragédia.

As dificuldades de interpretação que apresenta começam logo com o significado das expressões *ta deina*, *deinotaton*, pelas quais o Homem é referido nos dois primeiros versos (332-333). Deve ser conferido a *ta deina* um sentido positivo (traduzindo por “maravilhas”), negativo (optando por “coisas terríveis”), ou preservada a sua ambiguidade (“prodígios”)?

A Ode começa pela celebração das conquistas do Homem. O poder despótico que exerce sobre os antigos deuses – cruzando o Mar e da Terra extraíndo o seu sustento (334-340) – é concretizado pela captura da fauna das três regiões que constituem o mundo – aves, feras e peixes (341-346) –, e por ter domesticado outros animais, como o cavalo e do boi (347-351). As capacidades do Homem a tudo (359-360) se estendem: à fala e ao pensamento, que usa para fundar cidades – nas quais apreendeu a viver (353-355) para se proteger da inclemência dos elementos (355-359) –, estabelecendo as “normas que [as] regulam”.

Só à morte não consegue escapar (361-362), apesar de se esforçar para vencer as doenças que o afligem (363-364). E, contudo, a sua arte² o leva tanto ao bem, quanto ao mal (365-367). Quando respeita as leis e os deuses, é grande na cidade (369-370), mas logo é dela expulso pelos seus concidadãos, se calha incorrer no erro (371-375). Entra então Antígona, aprisionada pelo guarda, por ter infringido o édito de Creonte (378-383), que proibia o sepultamento do cadáver de Polinices, seu irmão.

É possível dividir a Ode em duas partes, de desigual extensão. Na primeira, a enumeração dos feitos do Homem o deixa como novo senhor do mundo e da vida, coroado pela edificação e governo da cidade, obras da fala e do pensamento. As suas capacidades só são limitadas pela impotência a que o reduz a ameaça da morte (332-364).

A segunda parte abandona drasticamente o tom de celebração para se entregar a uma meditação sobre a fragilidade do poder humano. Como o uso da técnica o pode levar tanto ao bem, quanto ao mal, quando este se declara, o Homem fica sujeito às penas impostas pelas leis que desrespeitou. Chega ao poder na cidade quando respeita os deuses; mas é dela exilado, quando, por audácia, atropela “as leis da terra e o direito que jurou pelos deuses defender” (372-375).

Quanto ao sentido da sua mensagem, os comentadores se dividem. Embora o consenso dos “progressistas” veja na Ode a influência do sofista Protágoras (ver PLATÃO, *Protágoras* 320-328; DK80C), nenhum encontra explicação para a mudança de registro, operada a partir do começo da segunda parte. Pois, se a perspectiva da Ode é de fato progressista, como poderá se entender a sombria meditação sobre a ambivalência da técnica, da qual resultam as oscilações que afetam o destino do Homem? Por outro lado, se é o final que lhe confere sentido, como se explica a veemência heróica que a sustenta até metade da 2.^a estrofe?

Parece-me que a esta dúvida é possível responder com a escolha de uma tradução ambígua, como *ta deina*, desse modo contribuindo para a compreensão da unidade da peça. A

(1891: *epaxetai*), F. Storr, Ed. <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0011.tlg002.perseus-grc1>; “na cidade” explora a oposição *hypsipolis/apolis*.

² Esta tradução de *technê* é capital para articular os diversos sentidos que podem ser atribuídos ao termo. Entendo por ‘arte’ o gênero de ação praticada pelo Homem, com vista a atingir finalidades específicas, por ele visadas.

grandeza prodigiosa do Homem assenta nos atributos que lhe foram conferidos e na excelência das obras que realiza. Todavia, acaba por ser vítima da ambivalente utilização a que se prestam as suas capacidades. Todo o bem de que é capaz resulta dos benefícios que aquelas lhe proporcionam. Bastará, contudo, pensar no exemplo de Édipo para se perceber quão elevado foi o preço cobrado pelo seu sucesso, atentando nas consequências dos erros que cometeu.

Por essa razão, defendo, do ponto de vista dramatúrgico, como do filosófico, ser mais eficaz registrar a denúncia da ambivalência da ação do Homem, potenciada pela uso da técnica – um e outra capazes de bem e de mal –, a optar por uma explicação do conflito que remeta para outra denúncia, mas agora a da substantiva deficiência da condição humana.

A dimensão titânica dos “poderes” de que o Homem foi investido (ver o mito do *Protágoras*, acima citado) nunca está excluída. Para mais, porque a sua dependência da *technê* – quer a tomemos como “arte”, “técnica”, ou “engenho” – sempre maximiza os riscos que corre. Como vimos, embora possa se guindar ao cume da cidade (*hypsipolis*), o mal sobrevém quando são infringidas as leis: humanas ou divinas. Nesse caso, a pena é o exílio, da cidade (*apolis*) e das mentes (*phronôn*) dos seus concidadãos.

Quem é então visado pela Ode? Nesta leitura, visada será a estirpe dos Labdácidas, todos eles protagonistas da maldição: Édipo, Laio, Jocasta, Etéocles e Polinices, Creonte e os seus, por fim a própria Antígona. A maldição a todos corre no sangue, exacerbando os conflitos que lhes advêm do poder que, direta ou indiretamente, lhes é conferido pela cidade; conflitos que os opõem tanto a deuses, como a homens, (594-596)!

Esta lição só vai se tornar perceptível no final da *Antígona*. Creonte tirou a vida a Tebanos, por ter deixado insepultos à volta das muralhas os cadáveres de Polinices e dos outros invasores. Tirou-a também à sua mulher e filho, por ter enterrado Antígona ainda viva. Foi punido por ter pecado contra os deuses, particularmente os que presidem ao reino dos mortos, mas também contra o Amor. É tamanha a sua *hybris* que nem chega a se dar conta do seu erro, quando Tirésias, a quem repetidamente insulta (1046-7, 1054-5, 1061), o persuade a corrigi-lo.

Decide então proceder aos ritos de sepultamento dos inimigos mortos. Mas, enquanto a eles se entrega — *sem que disso o poeta nos advirta* —, esquece Antígona sepultada na caverna, dando tempo a que ela se enforque. Será então a vez de *Eros* o punir pela sua teimosia e cega procrastinação, provocando a cadeia de suicídios que se estende, da sobrinha aos seus filho e esposa.

O problema da ‘técnica’

Pensando nas questões que hoje associamos à ‘técnica’, não é fácil reconhecê-las nos tópicos referidos por Sófocles, embora a Ode exiba uma constelação de termos e expressões que não permitem duvidar que se concentra nessa problemática. Na 1ª estrofe, em conexão com o domínio que exerce sobre deuses e animais, o homem é chamado “engenhoso” (*periphradês anêr*: 348) pela construção das “armadilhas” (*mêchanais*: 349) que cria para capturar animais selvagens. Mas as referências que se seguem dificilmente serão hoje associáveis à “técnica” ou à “arte”.

Após a menção da “linguagem” (*phthegma*: 353), do “pensamento” (*phronêma*: 354) e das “normas que regulam as cidades” (*astynomous*: 354), o Homem emerge, para se mostrar “de tudo capaz” (*pantoporos*), “a nada chegando incapaz no futuro” (360). Só não consegue escapar à morte, apesar de ter cogitado cura para graves doenças (361-363).

No meio de tanto êxito, contudo, um novo obstáculo lhe impede o progresso, pois, “o engenho subtil” (*to mêchanoen technas*: 364-5) o leva ora ao bem, ora ao mal (366), quando

despreza as leis, ou desrespeita a justiça dos deuses (367-369). Por isso, se o sucesso o torna “grande na cidade”, “logo a perde” se “incorrer no erro” (370-1), acabando anatematizado por quantos antes o louvavam (373-375).

Os riscos da técnica

O drama que se desenrola em cena responde às perguntas deixadas em suspenso na Ode. Em si, é a técnica um mal? Não! Mas os seus efeitos potenciam o bem e o mal de que o Homem é capaz. Todavia, como do caminho da técnica não há regresso, já não pode o Homem deixar de pensar, de comunicar, de se exprimir. Tal como, fundada a cidade, nela se condena a viver. Criadas as leis e as normas que regem a sua existência, não tem como recuperar a liberdade de antanho. Reconhecida a doença, forçoso se torna combater o cortejo dos males que afligem os humanos, sobretudo os que dele próprio procedem. Enfim, transformada a natureza — tanto a do lugar que habita, quanto a sua própria —, terá de sempre responder aos novos desafios com que o mundo e a vida reagem à sua arte e engenho, na espiral de morte e renovação que consigo arrasta. E assim, regressamos a Sófocles: à Ode e à narrativa nela condensada.

Pois, como ele nos mostra, basta as leis de deuses e de homens entrarem em conflito uma com a outra, para alguém — que só pode ser um humano — ter de pagar o preço dos erros cometidos. Preço que raro caberá apenas a ele pagar, pois, como se vê na *Antígona*, rapidamente se estende à sua descendência, até se espalhar pela cidade e transbordar para todo o mundo habitado.

No entanto, como as leis divinas se acham acima das humanas — tal como os poderosos sobre os muitos —, é ao legislador que cabe vigiar os efeitos da sua aplicação. E qual poderá ser o instrumento dessa vigilância senão a própria técnica, causadora da enormidade do mal? Em primeiro lugar, esse pensamento (*phronêma*), que Creonte se gaba de possuir (176, 207) e Antígona desafia (459 *passim*); esse saber (*gnomas*: 635) que Hémon lhe atribui, para depois o roubar do tirano que entretanto se manifestou (755); esse sentir (*phrenos*: 1015) que Tirésias o acusa de usar contra a cidade, essa imprudência (*mê phronein*: 1051) que ele próprio reclama respeitar, para afinal se reconhecer como o causador de todos os males ocorridos: “Ai! Pecados de uma mente dementada” (1261).

Que essa é a lição que Sófocles nos quer dar é confirmado pelo reaparecimento do ‘pensar’ no primeiro e último dos versos do melodrama declamado pelo Coro, na conclusão da tragédia (*phronein*: 1347, 1352). Pensamento (*phronêma*: 354) que, na Ode, a par da fala e das leis da cidade (354), coroa a dupla via, ascendente e descendente, que ao mesmo tempo que celebra os feitos do Homem ostraciza os responsáveis pelas más consequências produzidas (373-5).

Interpretações conflitantes da Ode

Consequentemente, a lição avançada pela leitura progressista e otimista da Ode que acabo de propor³ obriga o Homem a ganhar consciência dos riscos a que o uso da técnica o deixa exposto, a ele e a todos os outros. São demasiados os exemplos que podem ser invocados: daqueles a que se assiste no quotidiano, aos que afrontam o respeito pela vida, pela ordem, pelo mundo.

³ Aproveito para chamar a atenção para a leitura da Ode que Heidegger propõe, no sentido precisamente oposto, em “The Ode to Man in Sophocles’ *Antigone*”. In: *Sophocles: A Collection of Critical Essays*, 86-100 (texto retirado de Heidegger, 1959, p. 112-126).

É possível desprezar a Ciência, desafiar saber e sábios, ignorar a consciência e escarnecer do bom senso, para fundar um novo mundo sobre projeto nenhum. Pode se proibir a arte. Mas ela renascerá nos gestos dos humanos, se forem autênticos. Pode se censurar a cultura. Mas ela sabe resistir, e só por isso vencer. Pode até se decidir tornar o Homem mais pequeno. Mas a sua estatura será preservada pela memória da sua grandeza.

Porque não pensar é sempre outro pensar. Voltar costas ao saber não deixa de ser saber, por mais estulto que seja. Nada fazer pelo mundo a desfazer-se é ainda um mundo, ou o fim dele, pois não há alternativa. Tudo é um “pensamento”. Um “não-saber” é só um saber pior. Não decidir será também certa decisão. Sobre tudo imperam leis, e se acaso mudam, nem por isso serão menos leis. No fim, poderá até se concluir que não há verdade. Mas então, essa se tornará a única e suprema verdade.

Conquistas e direitos

Em boa parte, o conflito que opõe esta leitura da Ode – a que chamei “positiva e otimista” – à terrível leitura de Heidegger assenta no sentido conferido às alegadas “conquistas do Homem”. Se estas puderem ser assumidas como direitos adquiridos sobre a natureza (superação dos antigos deuses – Terra, Mar e Céu –, domínio dos outros animais, construção da Cidade, exploração da linguagem e do pensamento na invenção da Política, do Direito, da Medicina), o Homem é visto como, por excelência, o vivente que “faz a natureza” (*physiopoiei*: Demócrito, DK68B33): tanto a sua, quanto aquela em foi gerado. Ou seja, que constrói a vida como quer que ela seja, até aos limites do seu poder.

Contra esta proposta se levanta um tremendo óbice. A punição pelos erros cometidos vai até ao extremo. Que acontece então, quando a construção se não sustenta; quando o “quero” ultrapassa os limites do “posso”; quando a vontade vai tão longe demais, que a sua própria existência é posta em causa? Pois, enquanto provocar conflitos negativamente potenciados pela técnica, o erro do Homem o entrega diretamente nos braços da morte: a da sua família, a da própria Cidade que habita e do Mundo que tem por seu.

Tudo isto o poeta vislumbrou ao compor a *Antígona* e legar a sua mensagem à posteridade. Terá, portanto, o Homem de acautelar as consequências não previstas das suas inovações. Pois, também essas terá de dominar. Porque a condição para fazer novos o mundo e a vida é a promessa de, no futuro, sempre o Homem se mostrar capaz de corrigir o mal causado pelas mudanças por ele próprio operadas (359-360). No entanto, quanto mais ele avança pela via da técnica, mais difícil se torna cumprir essa promessa.

Como otimista, defendo que, tal como a Ode as apresenta, o tom heróico com que são enumeradas as conquistas do Homem pode constituir sintoma de que os deuses se ausentaram, legando aos humanos o mundo em que ficaram a viver. Que acontecerá então às leis que deles procediam? Avaliando pelas descrições das causas da peste que assola Tebas, a maldição divina é aí justificada pela poluição dos ares da cidade. Contagiados por cachorros e aves com os miasmas emanados do sangue e das carnes putrefactas dos cadáveres insepultos, os humanos são vitimados pela pestilência. E, no entanto, se não esquecermos a Ode, tão infausta sorte deverá ser entendida como o justo contraponto da dignidade que lhes é conferida pela supremacia que atingiram na Natureza.

Os triunfos conquistados poderão até prefigurar o esboço de um catálogo dos direitos humanos. E, contudo, como a *Antígona* deixa bem claro, o único direito que os deuses concedem aos homens será o de serem dignamente sepultados. E até isso não tanto por causa deles próprios, mas por implicar o desrespeito das honras aos deuses devidas. A conclusão –

adequada a uma tragédia — será a de que, afinal, na Grécia antiga, a constante ameaça da morte não deixa aos homens grande motivo para se sentirem otimistas.

Por isso, a pergunta fica: apesar de tudo ter mudado, no Homem e na Natureza, terão afinal mudado os tempos?

Referências

HEIDEGGER, M. *An Introduction to Metaphysics*. Yale: Yale University Press. Yale, 1959.

ROCHA PEREIRA, M. H. da. A propósito de representação de *Antígona*. In: *Estudos sobre a Grécia Antiga*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian/Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 363-366, 2014.

SANTOS, J. T. Morte e vida na *Antígona*, de Sófocles. *Archai*. Brasília, n. 8, p. 21-25, 2012.

SANTOS, J. T. *Antígona* sem explicações. *Hypnos*. Rio de Janeiro, n. 15, p.69-84, 2005.

SANTOS, J. T. *Antígona*: A mulher e o Homem. *Humanitas*. Coimbra, n. 47, p. 115-138, 1995.

SÓFOCLES. *Antígona*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: INIC, 1984.

SOPHOCLE. *Ajax, Antigone, Oedipe-Roi, Électre*. Texte établi et traduit par Paul Masqueray. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

SOPHOCLES. *Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*. Translation by F. Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. 1912. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0011.tlg002.perseus-grc1>.

Sobre o autor

José Gabriel Trindade dos Santos

Graduado em Filosofia pela Universidade de Lisboa (1974), mestre em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa (1984), doutor em Filosofia pela Universidade de Lisboa (1989), agregação (2000), professor catedrático (2003). Atualmente é professor aposentado da Universidade Federal da Paraíba e professor visitante da Universidade Federal do Ceará, de cujo programa de pós-graduação em Filosofia é professor permanente. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Filosofia Grega Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: epistemologia, filosofia da linguagem e metafísica.

Recebido em: 10/05/2020.

Aprovado em: 20/07/2020.

Violência e ensino de Filosofia no Brasil¹

Violence and teaching of Philosophy in Brazil

Evanildo Costeski

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8713-915X> – E-mail: evanildoc@uol.com.br

RESUMO

Este artigo contém dois momentos: em um primeiro, são apresentados quatro tipos de violência: a violência por “ignorância”, a violência social, a violência estatal e a violência filosófica, e a relação com o Ensino de Filosofia no Brasil; em um segundo, é exposto o encontro dos europeus com os índios brasileiros, por meio dos escritos de Manuel da Nóbrega. Veremos como o medo foi utilizado pelos jesuítas para convencer os indígenas a se converterem e, por último, exporemos brevemente como o conceito de escravidão voluntária influenciou a constituição do direito subjetivo moderno.

Palavras-chave: Ensino de Filosofia, Violência, Missões Jesuíticas, Medo.

ABSTRACT

This article contains two moments: at first, four types of violence are presented: violence for “ignorance”, social violence, state violence and philosophical violence, and the relationship with philosophy teaching in Brazil; in a second, the encounter between Europeans and Brazilian Indians is exposed, through the writings of Manuel da Nóbrega. We will see how fear was used by the Jesuits to convince Brazilian Indians to convert and, finally, we will briefly expose how the concept of voluntary slavery influenced the constitution of modern subjective law.

Keywords: Teaching Philosophy, Violence, Jesuit Missions, Fear.

¹ Este artigo se insere no âmbito de pesquisa do NEB-Núcleo de Estudos Brasileiros, do Curso de Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da UFC. Agradeço ao Daniel Benevides Soares pelos comentários e sugestões que muito contribuíram para a redação final.

Introdução

A violência permeia toda a realidade, seja natural ou artificial, produzida ou não pela ação humana². No presente texto, sem desprezar a violência natural, será dada uma atenção especial à violência engendrada pela ação humana, inerente à história brasileira.

Assim como a de outras nações, a história do Brasil é uma história sangrenta. Entretanto, desde o início buscou-se “adocicar” essa violência produzida pelos conquistadores-colonizadores cristãos, em nome do Império Português e da Igreja Católica. Em vez de fundar uma nação independente, o objetivo dos primeiros conquistadores cristãos era evangelizar e colonizar, pela cruz e pela espada, os povos endógenos e exógenos, estes trazidos especialmente da África, para a extração e a produção de bens necessários ao Império português e aos demais países europeus.

Essa história é conhecida: de cerca 05 milhões de indígenas na época da ocupação europeia, resistem hoje cerca de 460 mil, especialmente na região norte do país; em relação à escravidão, estima-se que 03 a 04 milhões de africanos foram trazidos para o Brasil e aqui padeceram inúmeras formas de violência. Evidentemente, houve resistências e revoluções, todas combatidas com mais violência, justificada com argumentos econômicos, jurídicos, filosóficos e teológicos.

A violência é a regra, não a exceção, na história brasileira. Com o fim da escravidão e do Império, ela não deixou evidentemente de existir. O Estado Republicano, que deveria resguardar os brasileiros mais necessitados, não hesitou, para proteger interesses de fazendeiros e de políticos gananciosos, de produzir, por exemplo, os massacres de Canudos e Caldeirão e de sustentar inúmeras formas de exploração do povo pobre brasileiro, até os dias de hoje.

No presente momento da República Brasileira, assiste-se a uma agressão sem precedentes, porque imprimida em nome do Estado brasileiro, contra as populações indígenas e grupos quilombolas remanescentes, contra a população mais necessitada, contra as florestas e a natureza em geral.

Diante desse quadro deprimente e revoltante, pode-se perguntar: como fica a educação e a filosofia? Segundo o nosso ponto de vista, o Ensino de Filosofia universitário e secundário brasileiro não pode ficar alheio a esse processo. Uma resposta precisa ser dada ao problema da violência latente em nossa história. Como indicou Eric Weil, a violência é o outro sem o qual a filosofia não se compreende. É preciso olhar de frente para a violência revelar o seu segredo oculto. De fato:

Não basta fazer como se a violência não existisse, não falar a respeito, recalcar o medo: ela se anuncia, mesmo ao filósofo, no medo do medo; também no homem que quer ser razoável, que se pretende razão, a paixão ainda é a mola propulsora de seu movimento de fuga diante do movimento e do devir, e a violência, o que não depende dele, mas lhe acontece, é o que lhe dá coragem de seu medo. É preciso que ele se volte para a violência e a olhe de frente (WEIL, 2012, p. 36).

Dividiremos a nossa reflexão em dois momentos. Em um primeiro, apresentaremos uma reflexão geral sobre a presença da violência na história brasileira e, em um segundo, faremos um estudo de caso sobre a violência praticada pelos colonos e missionários jesuítas no início da colonização brasileira, a partir da obra do padre Manuel da Nóbrega. Avisamos ao leitor que esse estudo é ainda inicial, um *work in progress*, que almejamos completar no futuro.

² Sobre a relação Filosofia e Violência, ver a “Introdução” à *Lógica da Filosofia* de Eric Weil (2012, p. 11-128).

Para uma tipologia da violência na história brasileira

Para facilitar a nossa compreensão, delinearemos abaixo uma tipologia da violência subjacente na história brasileira. Esses tipos não são evidentemente estanques nem definitivos. Podem inclusive sofrer alterações durante os períodos históricos. Propõem-se, inicialmente, quatro tipos: a violência justificada de forma preconceituosa devido a uma suposta “ignorância” da população indígena e afro-brasileira, a violência social, a violência estatal e a violência filosófica, isto é, a violência com conhecimento de causa.

a) A violência praticada por suposta “ignorância”

A violência por “ignorância” foi utilizada de forma preconceituosa para justificar e validar o abuso praticado pelos conquistadores europeus contra os indígenas e os negros africanos. Parte-se do princípio de que apenas o homem branco cristão detém a verdade; deve-se simplesmente aceitar a supremacia do conquistador. Toda ação violenta visando à salvação do “ignorante” é plenamente justificada e vista como natural. Ressalta-se que essa violência, predominante no período colonial e imperial, continua a atuar ainda hoje, nas várias formas de racismo, machismo, homofobia, supremacia branca, superioridade cristã etc. Para quem acha que retém a verdade, o outro é sempre ignorante e, portanto, pode ser descartado, subjugado e até eliminado.

b) A violência social

A violência social seria aquela produzida pela sociedade contra a natureza e a comunidade humana em geral. Como um exemplo óbvio, poderíamos pensar naquela praticada pelas classes sociais mais poderosas contra as menos favorecidas, potencializada pelo capitalismo selvagem. Poder-se-ia também inserir nessa violência a destruição dos rios e das florestas causada pelas grandes indústrias, agronegócio e mineradoras ilegais, por exemplo. A falta de educação, de saúde e de emprego poderia igualmente ser incluída nesse tipo de violência, além da carência de cultura e de opções de divertimento para os jovens, que podem levar ao tédio, às drogas e aos suicídios. Tudo isso é claramente um desafio para um Ensino de Filosofia contextualizado, a partir da situação social, cultural e psicológica dos jovens.

c) A violência estatal

A violência estatal é evidentemente aquela praticada pelo Estado, o qual deveria, em princípio, proteger a todos os cidadãos, principalmente os mais necessitados. É certo que o Brasil não teve uma violência estatal totalitária, como aquela produzida pelo Fascismo, pelo Nazismo ou pelo Stalinismo, porém, nem por isso deixou de ter outros “ismos”, como o totalitarismo da “Era Vargas” e o da ditadura militar. Na verdade, mesmo sem um governo totalitário, o Estado brasileiro nunca deixou de cometer arbitrariedades. Sabe-se que o Estado exerce o monopólio da violência e que, por isso, deve garantir a segurança de todos os cidadãos e impor a lei, por meio de forças militares e civis. Todavia, a repressão violenta deveria ser o último recurso do Estado. Além da segurança, o Estado deveria garantir educação, saúde e justiça social para todos. Infelizmente, o que vigora no Brasil é a violência praticada pelo Estado e, de forma inversamente proporcional, a violência procedente da ausência do Estado, a qual, paradoxalmente, pode ser considerada igualmente como um tipo de violência estatal. Sem o Estado, tudo é permitido, principalmente contra os mais fracos.

d) A violência filosófica

O último tipo de violência pensado aqui é o que estamos denominando de violência filosófica ou, simplesmente, com conhecimento de causa. Não se trata, evidentemente, de uma

violência produzida pela filosofia, mas sim oriunda da ausência de filosofia ou mesmo contra a filosofia; daí ser chamada de filosófica. Ou seja, conscientemente ou com conhecimento de causa, nega-se a filosofia porque simplesmente considera-se que ela não tem mais importância para a educação e para a sociedade. Neste tipo de violência, o que vigora é a racionalidade técnica. Para quê filosofia, se ela não serve para nada?³. É isso que afirmam os burocratas e uma parte da sociedade, mais preocupada com seus interesses imediatos. O problema é que, sem a filosofia, a própria vida perde sentido. Esta é a verdadeira violência e o principal desafio para o Ensino de Filosofia. A negação da filosofia leva à negação do Sentido, ao desespero, ao predomínio do tédio violento na vida quotidiana⁴. Sem a discussão filosófica nas Escolas, os jovens dificilmente farão as perguntas primordiais da vida humana: Quem sou seu? Para aonde vou? Por que existe o ser e não o nada? Para ilustrar ainda mais essa situação, podemos pensar também nas três perguntas kantianas: O que posso saber? O que eu deveria fazer? O que posso esperar? Sem filosofia, nada do que realmente interessa poderá ser criticado, refletido e conhecido. Na Grécia antiga, a filosofia surgiu na *Pólis*, na *ágora*, exercitando o diálogo e as disputas públicas, buscando eliminar ou mitigar a violência. A experiência socrática é emblemática e permanece atual. A atitude socrática foi e será sempre uma das mais nobres posições filosóficas contra a violência. Acima de tudo, a filosofia é diálogo e respeito pelas posições democráticas, visando formar o cidadão crítico, com responsabilidades éticas e sociais, contra todo tipo de violência.

A partir do que foi exposto, podemos perguntar: como se deve conceber o Ensino de Filosofia no Brasil, diante desse painel extremamente brutal apresentado acima? Podemos identificar na história filosófica brasileira momentos em que a filosofia se opôs e se compreendeu a partir da violência. Na Colônia, pode-se considerar, por exemplo, o pensamento do padre Antônio Vieira, que corajosamente se opôs à escravidão dos índios, apesar de justificar a dos negros africanos⁵. Ganhe-se de um lado, perde-se de outro; isso, infelizmente, é recorrente na história brasileira. Já na primeira metade do século XIX, nota-se como o ecletismo espiritualista adotado por Gonçalves Magalhães se tornou a filosofia oficial da primeira fase do Império, época em que o Brasil correu um sério risco de se desintegrar territorialmente. O ecletismo, justamente por valorizar todas as posições ideológicas, acabou exercendo um papel fundamental, ainda que questionável, para a pacificação do Império⁶. No final do Império, observa-se como o positivismo se impôs ao pensamento brasileiro, colaborando com o fim da escravidão e com a ascensão do espírito republicano⁷. O predomínio exagerado do positivismo científico no pensamento brasileiro no final do século XIX levou Tobias Barreto a defender, no final da sua vida, o que passaria a ser chamado posteriormente de Culturalismo, ou seja, a superioridade do espírito humano diante de todo tipo de determinismo. Diz Tobias Barreto:

Assim, por exemplo, se alguém hoje ainda ousa repetir com Aristóteles que há homens nascidos para escravos, não vejo motivo de estranheza. Sim – é *natural* a existência da escravidão; há até espécies de formigas, como a *polyerga rubescens*, que são escravocratas; porém é *cultural* que a escravidão não exista. (...) Do mesmo modo, é um resultado *natural* da luta pela vida que haja grandes e pequenos, fortes e fracos, ricos e pobres, em atitude hostil uns aos outros; o trabalho *cultural* consiste, porém, na harmonização dessas divergências, medindo a todos por uma só bitola. (BARRETO, 1977, 330).

³ Sobre a recusa da filosofia, ver Eric Weil (2012, p. 23-36).

⁴ Sobre a relação da violência com o tédio e a falta de sentido no mundo contemporâneo, ver Eric Weil (2000, p. 55-70).

⁵ Sobre isso, ver, por exemplo, Paulo Margutti (2013, p. 244-267).

⁶ Sobre o pensamento de Gonçalves Magalhães, ver Roque Spencer Maciel de Barros (1973).

⁷ Sobre a importância do positivismo para o pensamento brasileiro, ver Cruz Costa (1967, p. 123-276).

Essa posição será retomada e aprofundada por Farias Brito no início do século XX. Não se trata de retornar à metafísica salvacionista que vigorou no Brasil até meados do XIX, mas sim de defender a superioridade do espírito humano, que põe o problema da vida e do sentido, contra todo tipo de violência determinista inerente ao pensamento técnico-positivista. Farias Brito antecipa, de certa forma, em suas instigantes reflexões, questões que serão desenvolvidas depois pelo existencialismo europeu após a segunda guerra, e que permanecem atuais para o pensamento brasileiro contemporâneo⁸.

Como se sabe, o Brasil teve que esperar até a metade do século XX para instaurar suas primeiras Universidades e, com elas, os cursos de filosofia profissionais. O curso de filosofia da USP, criado na década de 1930 e patrocinado pelo governo francês, tornou-se rapidamente o modelo a ser seguido. O método adotado foi o da leitura estrutural imanente de textos filosóficos clássicos, em detrimento de temas filosóficos livres, evitando, assim, o diletantismo filosófico reinante até então⁹. Embora exagerado, esse ponto de vista metodológico continua a ser importante para os cursos de filosofia e para a própria filosofia no Ensino Médio, que não podem simplesmente prescindir do estudo do pensamento clássico. O contraponto ao modelo uspiano foi proporcionado à época pelo ISEB, na década de 1950 e início de 1960. Patrocinado pelo governo Kubitschek, o ISEB-Instituto Superior de Estudos Brasileiros, buscou vincular a pesquisa filosófica com o desenvolvimento nacional. Com efeito, o estudo da filosofia clássica é fundamental, mas não pode prescindir da consciência filosófica nacional¹⁰. Em nossa opinião, em que pese a carga ideológica do “desenvolvimentismo” do governo de Kubitschek (50 anos em 05) subjacente a esse princípio filosófico, devemos resgatá-lo no Ensino de Filosofia atual. De fato, o Ensino de Filosofia no Brasil não pode prescindir do pensamento brasileiro, do contrário, a filosofia se tornará cada vez mais esotérica, voltada apenas para si mesma, sem captar a realidade brasileira. Sem debates e sem reflexões sobre o Brasil, perde-se o próprio sentido democrático, com a violência se fortalecendo gradativamente na sociedade brasileira.

A liberdade é um aprendizado e o espírito crítico deve ser constantemente cultivado para a democracia ser exercitada. Democracia é um valor em si, mas sem a filosofia, ou seja, sem o cultivo do espírito crítico, pode se tornar facilmente uma ditadura da maioria contra os próprios valores democráticos¹¹. Sem pensamento crítico, o nacionalismo tosco impera e a própria democracia perde sentido. Nesse aspecto, as consequências negativas causadas pelo totalitarismo militar, levado a cabo com a supressão da filosofia do Ensino médio, foram irreparáveis para a cultura brasileira.

O retorno da filosofia na primeira década do século XXI não conseguiu ainda reverter essa situação, que tende a se agravar com a recente retirada da obrigatoriedade filosofia do Novo Ensino Médio. A ausência de pensamento crítico nas escolas acabou criando uma atmosfera favorável a todo tipo de aventura pseudo-filosófica, potencializando possibilidades de violência latentes, principalmente contra os movimentos sociais defensores dos mais pobres e da ecologia.

⁸ Sobre a formação filosófica de Farias Brito, ver Laerte Ramos de Carvalho (1977).

⁹ Sobre a formação da filosofia uspiana, ver livro já clássico de Paulo Eduardo Arantes (1994).

¹⁰ Para uma visão crítica da filosofia isebiana e, em particular, de Álvaro Vieira Pinto, ver Bento Prado Junior (1985, p. 182-186).

¹¹ Sobre os limites da democracia, considerados a partir da reflexão filosófica de Eric Weil, ver Judikael Castelo Branco (2019, p. 249-259).

Um estudo de caso da violência no Brasil. Padre Manuel da Nóbrega e os encontros do novo mundo

Para ilustrar melhor pelo menos uma porção da violência praticada no Brasil e sua relação com o pensamento crítico filosófico, optaremos por dar destaque neste texto ao primeiro tipo de violência elencado acima, a saber, a violência justificada pela suposta “ignorância” dos índios brasileiros, cometida pelos europeus quando adentraram no Brasil. Para isso, nos detemos no pensamento do padre jesuíta Manuel da Nóbrega, expresso principalmente no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, considerado o primeiro texto em prosa escrito no Brasil, de 1556-1557, e na carta que ficou conhecida como *Plano Civilizador*, de 1558. Vale lembrar que nesse período não existiam ainda o ensino filosófico formal, pois os colégios foram criados pelos jesuítas apenas na década de 1560. O que existia nessa época eram apenas as escolas de ler e aprender. A reflexão que vamos empreender agora, portanto, não é oriunda do Ensino de Filosofia propriamente dito, mas de uma reflexão filosófica em geral, produzida por meio do encontro do pensamento europeu com a cultura indígena.

Os textos citados acima são emblemáticos para a história do Brasil. Como se sabe, os primeiros jesuítas chegaram ao Brasil em 1549 com o primeiro governador-geral Tomé de Souza, depois do fracasso das capitânicas hereditárias. Em princípio, os jesuítas acreditaram piamente na conversão dos indígenas, que pareciam aceitar com facilidade a pregação dos missionários. Eis o que escreve o padre Manuel da Nóbrega em sua primeira carta escrita no Brasil, em 10 de abril de 1549, dirigida ao padre Simão Rodrigues, provincial dos Jesuítas em Portugal:

O irmão Vicente Rodrigues ensina a doutrina aos meninos cada dia e também tem escola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer os índios desta terra, os quais têm grandes desejos de aprender e, perguntados se querem, mostram grandes desejos. (...). Desta maneira ir-lhes-ei ensinando as orações e doutrinando-os na fé até serem hábeis para o batismo. Todos estes que tratam conosco dizem que querem ser como nós, senão que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente têm. Se ouvem tanger à missa, já acodem e quanto nos veem fazer, tudo fazem, assentam-se de joelhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao Céu e já um dos principais deles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado e em dois dias soube o A, B, C todo, e o ensinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser cristão e não comer carne humana, nem ter mais de uma mulher e outras coisas; somente que há de ir à guerra, e os que cativar, vendê-los e servir-se deles, porque estes desta terra sempre têm guerra com outros e assim andam todos em discórdia, comem-se uns a outros, digo os contrários. (NÓBREGA, 2017, p. 56-57).

Nesta primeira carta, além do entusiasmo com a acolhida dos índios, que vêm missa, “assentam-se de joelhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao Céu”, encontramos os elementos que irão tanto escandalizar a cultura europeia: a nudez, a poligamia e a antropofagia. A nudez acaba sendo relevada pelos jesuítas, simplesmente porque não se teria ainda uma quantidade de tecidos suficientes para cobrir de imediato todos os índios; mas a prática da poligamia e da antropofagia em particular constituirá um verdadeiro quebra-cabeça para os missionários. O canibalismo é realmente difícil de justificar¹². Sabe-se que os índios canibalizados eram guerreiros que tinham sido capturados em guerra e tidos como assaz corajosos; portanto, em certo sentido, era uma honra ser vítima de tal prática. Pelo menos era isso que os guerreiros indígenas pensavam. Mas nada poderia abonar, aos olhos dos missionários, a violência de tal

¹² Sobre a prática do canibalismo entre os povos indígenas brasileiros, ver John Manuel Monteiro (1994, p. 27-28).

ato. Definitivamente, a razão dos padres não tinha como aceitar o canibalismo, tido como abominável e intrinsecamente violento.

Mas será que é isso mesmo? O canibalismo é de fato injustificável? Michel de Montaigne, mais ou menos na mesma época, expressa uma posição totalmente contrária à dos padres jesuítas, no capítulo XXXI de seus *Ensaio*s, intitulado justamente “Dos Canibais”. Em princípio, Montaigne não vê “nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra”. (2016, p. 236-237). Em relação ao canibalismo em particular, diz Montaigne:

Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado (2016, p. 240).

Temos, assim, praticamente no mesmo período, duas razões, duas posições filosóficas diferentes. É verdade que o canibalismo é execrável em si, porém, isso não dá direito de a razão ser hipócrita. É esse justamente o caso da razão europeia expressa pelos missionários jesuítas. Como vimos acima, Montaigne mostra muito bem que na Europa se fazia coisas muito piores. “Podemos portanto qualificar esses povos como bárbaros em dando apenas ouvidos à inteligência, mas nunca se os compararmos a nós mesmos, que os excedemos em toda sorte de barbaridades”. (MONTAIGNE, 2016, p. 241). E certo que, no caso dos jesuítas, deve-se levar em consideração também o contexto político. Como se sabe, enquanto a Europa central se abria às novas experiências religiosas e científicas, ainda que de forma violenta, com as execráveis guerras religiosas, Portugal se fechava a essas renovações com a instalação da inquisição em 1536, no reinado de D. João III. Sem dúvida, uma posição como a de Montaigne seria certamente condenada pela Inquisição Portuguesa.

O fato é que o entusiasmo dos missionários pouco a pouco se esvai. Os índios ouvem os padres, participam das celebrações com entusiasmo, mas não mudam o seu modo de vida. Continuam a ter várias mulheres, a andar desnudos pelas matas, a guerrear e a comer os seus inimigos. E os padres nada podem fazer. Uma esperança surge com a nova pedagogia utilizada por José de Anchieta, que chegou ainda jovem ao Brasil em 1553, com o segundo governador-geral Dom Duarte da Costa. É sabido que os índios davam muito valor aos pajés e aos feiticeiros, chamados de caraibas, que exerciam funções de cura e de comunicação com os espíritos¹³. Anchieta, em vez de simplesmente pregar, exercia atividades de cura, sendo considerado um verdadeiro pajé e caraíba pelos índios, alcançando com isso resultados altamente positivos. Isso deu uma nova esperança ao padre Manuel da Nóbrega; porém, infelizmente, nem todos os jesuítas tinham a capacidade de Anchieta. E era praticamente impossível a ele atingir sozinho a todas as aldeias. Nesse ínterim, acontece a tragédia do Bispo Sardinha, que marcará profundamente o padre Manuel da Nóbrega e a história do Brasil. Pedro Fernandes Sardinha foi o primeiro bispo do Brasil, tomando posse em 1552. Em 1556, ao retornar para Portugal, naufraga na costa de Alagoas, e acaba sendo devorado, junto com toda a tribulação, pelos índios Caetés, segundo relatos.

Profundamente marcado por essa tragédia, Manuel da Nóbrega decide montar uma nova estratégia para a catequização e a ocupação do Brasil, aproveitando o apoio de Mem de

¹³ Sobre os caraibas, ver John Manuel Monteiro (1994, p. 24-25).

Sá, terceiro Governador-Geral do Brasil. Para isso, escreverá o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* em 1556-1557 e o *Plano Civilizador* em 1558. Os interlocutores do *Diálogo* são Gonçalo Álvares e Mateus Nogueira, dois irmãos jesuítas ainda vivos, colegas de Manuel da Nóbrega. Gonçalo Álvares, conhecedor do Tupi, era tradutor, e Mateus Nogueira, ferreiro. Escreve Manuel da Nóbrega:

Porque me dá o tempo lugar para me alargar, quero falar com meus irmãos o que meu espírito sente. E tomarei por interlocutores ao meu irmão Gonçalo Álvares, a quem Deus deu graça e talento para ser trombeta de sua palavra na capitania do Espírito Santo, e com meu irmão Mateus Nogueira, ferreiro de Jesus Cristo, o qual posto que com palavra não prega, fá-lo com obras e marteladas. (2017, p. 201).

O texto é uma meditação de Manuel da Nóbrega, destinada aos irmãos jesuítas do mundo todo, sobre a sua preocupação atual em relação às missões brasileiras. No *Diálogo*, os dois personagens expressam inicialmente um grande desolação com o resultado das missões:

Gonçalo Álvares: Por demais é trabalhar com estes! São tão bestiais, que não lhes entra no coração coisa de Deus! Estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar! Pregar a estes é pregar em deserto a pedras.

Mateus Nogueira: Se tiveram rei, puderam-se converter ou se adoraram alguma coisa. Mas como não sabem que coisa é crer nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer e adorar a um só Deus e a esse só servir, e como este gentio não adora nada, nem crê nada, tudo o que lhe dizeis se fica nada. (NÓBREGA, 2017, p. 201-202).

Diferentemente de um paraíso idílico, onde os índios viveriam em um estágio de inocência, a visão de Manuel da Nóbrega, expressa pelos interlocutores, é de que os Tupis viviam em um estágio bestial, como selvagens, incapazes de se converterem. Entretanto, essa visão negativa choca-se claramente com o ideal jesuítico das missões, que imaginava multidões de pagãos aderindo à pregação dos missionários. A situação é realmente desoladora! O que fazer?

Ora, dizer que os índios eram selvagens, não significa afirmar que não eram humanos. Nesse aspecto, Manuel da Nóbrega não concorda com Aristóteles e os filósofos gregos em geral, que consideravam os que não eram gregos como bárbaros e subumanos. Os Tupis são selvagens, incivilizados, mas permanecem humanos, assim como os pagãos antigos e os atuais cristãos, por isso, devem ser visto como “próximos”. Diz Nóbrega no *Diálogo*, por meio de seus personagens:

Gonçalo Álvares: Dizei-me, irmão Nogueira, esta gente são próximos?

Mateus Nogueira: Parece-me que sim.

Gonçalo Álvares: Por que razão?

Mateus Nogueira: Porque nunca me acho senão com eles, e com seus machados e foices.

Gonçalo Álvares: E por isso lhe chamais próximos?

Mateus Nogueira: Sim. Porque próximos, chegados quer dizer, e eles sempre se chegam a mim que lhes faça o que não mister; e eu como a próximos lhes faço, cuidando que cumpro o preceito de amar ao próximo como a mim mesmo, pois lhes faço o que eu queria que me fizessem, se eu tivesse a semelhante necessidade.

Gonçalo Álvares: Pois a pessoas muito avisadas ouvi eu dizer que estes não eram próximos, e porfiaram-no muito, nem têm para si que estes são homens como nós.

Mateus Nogueira: Bem! Se eles não são homens, não serão próximos, porque só os homens, e todos, maus ou bons, são próximos. Todo homem é uma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma, e este ouvi eu dizer que era próximo. Prova-se no Evangelho do Samaritano, onde diz Cristo Nosso Senhor que aquele é próximo que usa de misericórdia. (2017, p. 207-208).

Todos somos pecadores, por isso, temos a mesma sina, conforme observa o personagem *Mateus Nogueira*: “Depois que nosso pai Adão pecou, como diz o salmista, não conhecendo a honra que tinha, foi tornado semelhante à besta, de maneira que todos, assim portugueses, como castelhanos, como tamoios, como aimorés, ficamos semelhantes a bestas por natureza corrupta, e nisto todos somos iguais” (NÓBREGA, 2017, p. 215). Entretanto, há uma diferença essencial entre os pagãos tupis e os pagãos antigos, gregos e romanos, por exemplo. Enquanto estes eram civilizados e possuíam uma cultura e uma filosofia, pelo fato de fazerem uso da razão, os tupis são incivilizados, por isso, precisam de educação, de *policia*, isto é, de civilização.

Mas por que isso aconteceu? Por que Deus deu a razão a uns e a selvageria a outros? É o que pergunta um atônito Gonçalo Álvares: “Pois se assim é, que todos temos uma alma e uma bestialidade naturalmente, e sem graça todos somos uns: de que veio estes negros serem tão bestiais, e todas as outras gerações, como os romanos e os gregos e os judeus, serem tão discretos e avisados?” (NÓBREGA, 2017, p. 216). A explicação para isso é bíblica. Acreditava-se que os índios eram descendentes de Caim, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bêbado e caiu em maldição; por isso, como filhos de Caim, os índios permaneceram nus e tiveram outras misérias, como castigo. Os outros gentios, por serem descendentes de Sem e Jafé, eram da parte da razão, pois eram filhos de bênção e, por isso, tiveram alguma vantagem do ponto de vista da evolução da civilização.

Mas, independentemente disso, todos têm a mesma alma e entendimento. Na verdade, se a civilização ajuda de um lado, atrapalha de outro, da mesma forma que a simplicidade contribui de um lado e estorva de outro. Pelo pecado original, todos estão em um mesmo patamar; entretanto, surpreendentemente, do ponto de vista da fé e da salvação, parece que os selvagens Tupis têm mais proveito. De fato, diz Manuel da Nóbrega, por meio de *Mateus Nogueira*: “mais fácil é de converter um ignorante que um malicioso e soberbo”. (2017, p. 219).

Quem é civilizado e educado, tem mais dificuldade em aceitar a fé. É verdade que, depois que se aceita, persevera-se com mais firmeza. Já o ignorante e o selvagem aceitam com mais facilidade a fé, mas depois são mais inconstantes e têm mais dificuldades em superar seus vícios naturais. O que fazer então? O plano de Manuel da Nóbrega será o de unir “conversão e civilização”. Mas como se daria essa união?

O medo e a sujeição violenta

Como já foi dito, a pedagogia da palavra não deu os resultados esperados pelos missionários. A prática da cura, ao contrário, alcançou inicialmente excelentes resultados. Entretanto, acabou se tornando igualmente inviável, pelo fato de poucos jesuítas terem conhecimento da prática medicinal. Daí a necessidade de uma nova estratégia. Como assinala José Eisenberg, esta estratégia “aparece *en passant* no *Diálogo* de Nóbrega”: (2000, p. 107). De fato:

Gonçalo Álvares: (...) Por amor de Deus, que me digais algumas das razões que os padres dão para estes gentios virem a ser cristãos; que alguns têm acertado que trabalhamos debalde ao menos até que este gentio não venha a ser muito sujeito e que com medo venha a tomar a fé.

Mateus Nogueira: E isso que aproveitaria, se fossem cristãos por força e gentios na vida e nos costumes e vontade?

Gonçalo Álvares: Aos pais, dizem os que têm esta opinião, que pouco; mas os filhos, netos e daí por diante o poderiam vir a ser, e parece que têm razão.

Mateus Nogueira: E a mim sempre me pareceu este muito bom e melhor caminho, se Deus

assim fizesse, que outros. Não falemos em seus segredos e potência e sabedoria, que não há mister conselheiros, mas humanamente como homens assim falando, este parece o melhor e mais certo caminho. (NÓBREGA, 2017, p. 210-211).

Conforme relatado, o “medo” e a “sujeição violenta” são apresentados no *Diálogo* como “o melhor e mais certo caminho” para a conversão e a perseverança dos indígenas. Na carta denominada *Apontamentos de coisas do Brasil*, conhecida também como *Plano Civilizador* de 1558, esse projeto foi melhor explanado por Manuel da Nóbrega. Logo no início da carta, ele deixa isso claro: “Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural”, pois “Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição”. (NÓBREGA, 2017, p. 245; 246).

A proposta de sujeição forçada, isto é, a transferência dos autóctones das matas para as aldeias resolveria o problema da legalização da escravidão dos indígenas. Pela proposta de Manuel da Nóbrega, só seriam escravizados os índios que não aceitassem a sujeição e a dança para as aldeias. Esses seriam subjugados por meio de guerra justa. Conclui Nóbrega:

Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrupulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e Sua Alteza terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata. (2017, p. 247).

Assim, a sujeição acaba servindo também à Colônia, que precisava de mão-de-obra escrava para as fazendas. Mas, repetindo: só seriam escravizados os índios que não aceitassem a subjugação. Isso seria feito através do medo e do consentimento voluntário: “Esta aceitação, por sua vez, seria produto do medo servil induzido nos nativos pela ameaça do uso da violência legal em mãos das autoridades seculares”. (EISENBERG, 2000, p. 116). Desse modo, para Manuel da Nóbrega, o medo levaria os índios a decidirem livremente pela sujeição. Se não aceitassem, seriam escravizados pelo poder militar e civil, por meio de guerras justas.

Manuel da Nóbrega acreditava que eles optariam por viver nas aldeias, devido ao medo das guerras. A guerra de extermínio contra os Caetés, movida pela Coroa, para vingar a morte do Bispo Sardinha, tinha assustado os indígenas. Uma coisa é guerrear contra machadinhas e flechas, outra contra canhões e armas de fogo. Desse modo, foi pelo medo da violência do poder militar da Colônia que os índios foram catequizados e civilizados. Pelo menos, os que viviam subjugados nas aldeias eram protegidos da escravidão. É pouco, mas é o que foi oferecido aos Tupis pelo *Plano Civilizador* de Manuel da Nóbrega, em consonância com o Governo Geral de Mem de Sá.

Dessa forma, o sucesso das missões no Brasil ficou atrelado à força coercitiva do Governo Geral. O contrário também é correto. Como se sabe, a expulsão dos franceses do Rio de Janeiro só foi possível devido à participação direta de Manuel da Nóbrega e de José de Anchieta, que conseguiram firmar a paz entre os Tupinambás e os Tamoios. Mas como justificar esse apoio coercitivo para a conversão dos indígenas do ponto de vista teológico? Como fica a liberdade da fé diante disso?

Manuel da Nóbrega usa de toda sua sutileza aqui. A referência principal é Santo Tomás de Aquino, o qual afirma que, em certos casos, a fé pode ser causa do medo. Na verdade, há para Santo Tomás dois tipos de medo, a saber, o medo servil e o medo filial: “a fé é causa do temor, que nos faz temer a punição de Deus e este é o temor servil. A fé é também causa do temor filial pelo qual se teme a separação de Deus ou pela qual se evita, por referência, comparar-se a Ele”. (AQUINO, 2004, [II, II, q. 7, a. 1], p. 127). É óbvio que o medo filial é superior. Ele é

resultado de uma fé já formada, enquanto o medo servil é próprio daquele que ainda não tem uma fé madura. Este pode ser aplicado tanto para os fiéis quanto para os infiéis pagãos. De fato, “aquele que ignora a fé pode aprender a temer a Deus através do medo servil”. (EISENBERG, 2000, p. 108). Conclui Eisenberg:

A noção de Nóbrega de que os índios aceitariam a fé através do medo concorda perfeitamente, portanto, com a interpretação tomista do medo, a qual tem a distinção entre medo filial e medo servil em seu centro. Ao discutir o conceito de medo, Nóbrega e seus colegas jesuítas no Brasil estavam de fato empregando a noção tomista de medo servil que, enquanto causa possível da fé, proporcionou uma justificação teológica para a reforma das missões jesuíticas no Brasil. O medo provocado pela ameaça da autoridade secular era análogo ao medo da punição divina. (2000, p. 108).

Entretanto, Nóbrega não podia defender abertamente a conversão pela força ou coerção externa. Isso iria contra os princípios tomistas. Por isso, ele teve de usar de sutileza, ao afirmar que os índios deveriam se converter pela persuasão, “após aceitarem se submeter ao mando dos jesuítas por medo das autoridades coloniais. A sutileza na concepção dessa reforma é que ela possibilita a Nóbrega argumentar que o medo servil somente entra como modo de *preparar* as almas dos índios para receber a fé cristã, e não como instrumento direto de conversão”. (EISENBERG, 2000, p. 108). Com isso, os índios permaneceriam livres para escolher o caminho a tomar: a conversão ou a escravidão. “Nóbrega estava consciente da linha tênue que separa *força* e *persuasão*. Através do medo, os índios consentiriam em se submeter à autoridade dos padres, e, em um segundo momento, seriam convertidos pela persuasão”. (EISENBERG, 2000, p. 108).

Segundo José Eisenberg, o uso do medo da violência como persuasão teria influenciado o pensamento do jesuíta Juan de Mariana no final do século XVI e, no século XVII, o pacto defendido por Hobbes no *Leviatã*. A guerra generalizada no Estado de natureza e a ideia de homens naturais violentos teria alguma relação com os “selvagens da América”, como assinala o próprio Hobbes:

Pode-se pensar que nunca houve um tempo nem uma condição de guerra como esta; e acredito que nunca foi assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da *América*, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida, como eu disse antes. Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a reinar, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil. (HOBBS, 1968, p. 187).

Todavia, apesar dessa sintonia, uma diferença radical se impõe entre o estado natural hobbesiano e os índios brasileiros, em particular, tal como foram considerados por Manuel da Nóbrega. Para Hobbes, o homem natural é atomista, sem nenhuma relação comunitária, contrastando claramente com o homem social aristotélico, enquanto para Nóbrega, como vimos, os indígenas, apesar de violentos e incivilizados, são “próximos”, com uma vida social elementar. Nesse aspecto, mais perto da posição de Nóbrega, temos a teoria política de Juan de Mariana. Encontramos no início do primeiro capítulo do *De Rege et regis institutione*, de 1598, intitulado justamente “o homem é por sua natureza animal sociável”, a seguinte constatação:

Em um princípio, os homens, como as feras, andavam errantes pelo mundo, nem tinham lugar fixo, e não pensavam em nada a não ser conservar a vida e obedecer ao agradável instinto de procriar e educar a prole. Não havia leis que os obrigassem nem chefes que

mandassem neles; somente por um certo impulso da natureza cada família tributava o maior respeito àquele que por sua idade parecia ter sobre todos uma decidida preferência. É verdade que, à medida que os homens aumentavam em número, eles apresentavam, embora de maneira vaga e grosseira, as formas de sociedade, ou melhor, de um povo. Faltava o chefe de família: o avô, o pai, os filhos e os netos estavam distribuídos em vários grupos, formando uma única aldeia. (MARIANA, 2018, p. 29).

Mas essa sociabilidade natural não implica a ausência da violência. Antecipando a discussão sobre a condição humana violenta em Hobbes,¹⁴ Mariana afirma que “as desigualdades naturais entre fortes e fracos acabaram por produzir um estado de guerra de ‘todos contra todos’”. (EISENBERG, 2000, p. 119). Mais precisamente:

A vida do homem não estava segura, nem contra as muitas feras que povoavam a Terra quando não era cultivada e não se tinha destruído nenhuma floresta, nem contra seus semelhantes, entre os quais, confiando cada um em suas próprias forças, aqueles que podiam se arrojavam contra a vida e as fortunas dos mais fracos, sem oposição, como seres ferozes e selvagens, aterrorizando e amedrontando, de acordo com quão fortes se sentiam. (...). Aonde, então, a inocência e a pobreza poderiam encontrar abrigo contra tantos latrocínios, saques e matanças? (MARIANA, 2018, p. 33).

Desse modo, “a interpretação do conceito de estado de natureza que ganhou notoriedade através dos escritos de Hobbes já estava de fato presente em Mariana”. (EISENBERG, 2000, p. 120). Mas o que nos interessa sobretudo é observar a simetria que há no texto de Mariana com a narrativa da experiência missionária de seus irmãos jesuítas, em particular, com o relato do padre Manuel da Nóbrega. Como demonstra José Eisenberg em sua tese, os jesuítas possuíam um sistema de comunicação por meio de cartas, que eram copiadas e lidas em todas as comunidades, espalhadas pelo mundo inteiro. É muito provável que Juan de Mariana tenha tido acesso a essas cartas e, posteriormente, incorporado as teses de Manuel da Nóbrega em seu *De Rege*. (Cf. MARGUTTI, 2013, p. 243). De fato:

A descrição do ‘estado de natureza’ apresentada por Mariana poderia ter sido retirada de qualquer carta edificante escrita por Nóbrega no Brasil. Sua caracterização dos homens naquele estado se assemelha em muitos aspectos à etnografia produzida pelos jesuítas sobre os índios Tupi; (a) eles se parecem com as bestas (*similitudine*), mas são humanos; (b) eles só conhecem os instintos (Mariana fala da procriação e do cuidado com a prole enquanto os jesuítas do Brasil falam de procriação e guerra); (c) eles não têm lei nem rei (os missionários adicionam a falta de fé); (d) e a única autoridade reconhecida por eles é a da idade (os missionários também falam da autoridade do orador e do chefe guerreiro (EISENBERG, 2000, p. 122).

Considerações finais

Dissemos no início do texto que a violência é inerente à história brasileira. Ela se manifestou claramente desde o princípio da colonização, por meio dos encontros dos lusitanos com os povos nativos do Brasil. Ademais, pode-se dizer ainda que a violência vigorava nas

¹⁴ É importante frisar que, para Hobbes, há uma igualdade radical entre os indivíduos no estado de natureza. Essa igualdade não se dá apenas no aspecto físico, mas também no tocante às forças espirituais, de modo que a diferença entre os seres humanos é irrisória. “A natureza fez os homens tão iguais nas faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é tão considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, assim como ele”. (HOBBS, 1968, p. 183). A discórdia se instaura depois, por meio da competição, da desconfiança e da busca da glória. (HOBBS, 1968, p. 185).

guerras endógenas entre as tribos indígenas e na prática do canibalismo, por exemplo. Diante da violência da prática antropofágica dos índios brasileiros, duas posições se destacaram no século XVI: a de Michel Montaigne e a dos missionários jesuítas. O texto de Montaigne se baseia no relato de seu cozinheiro, que estivera no Brasil e lhe forneceu informações a respeito da vida dos índios brasileiros. Montaigne não nega o barbarismo da antropofagia. O que o aborrece “não é o fato de sermos capazes de julgar adequadamente as falhas deles, mas de revelar-nos cegos para as nossas próprias”. (MARGUTTI, 2013, p. 241). Como assinala Margutti, mesmo sem idealizar francamente os indígenas brasileiros, é provável que o seu relato tenha influenciado “a leitura idealizante de Rousseau”. Por isso, a posição de Montaigne pode ser considerada “como uma refutação sardônica da abordagem enviezadamente ‘realista’ dos jesuítas”. (MARGUTTI, 2013, p. 242).

Seja pela leitura “idealista” de Montaigne ou pela “realista” de Nóbrega, o modo de vida dos indígenas brasileiros tiveram uma influência determinante na filosofia política moderna. No caso de Nóbrega, como vimos, seguindo as pesquisas de José Eisenberg, o uso do medo como tática persuasiva acabou influenciando o pensamento de Juan de Mariana e, por meio deste, o contratualismo de Hobbes¹⁵. É certo que o medo em Hobbes sofre uma transformação radical. Ele não é mais causa da persuasão e da fé, mas um instinto puramente físico, sem nenhuma relação com a fé divina. Todavia, não se pode negar que um tipo de fé (*fides*) subsiste no pacto (*foedus*). *Fides* e *foedus* têm a mesma origem etimológica. O pacto (*foedus*) pressupõe uma fé ou uma fidelidade (*fides*) entre os contratantes e vice-versa.

Além da influência sobre o contratualismo hobbesiano, a discussão sobre a liberdade e a escravidão dos índios movida pelos jesuítas no Brasil ecoará no pensamento jusnaturalista de Luís de Molina e, por meio deste, na concepção de Hugo Grotius, “que altera o conceito de *direito natural*, concebido como dádiva divina inalienável, substituindo-o pelo conceito de *direito subjetivo*, entendido como uma faculdade humana que a pessoa pode alienar voluntariamente”. (MARGUTTI, 2013, p. 242). A questão da escravidão voluntária dos indígenas brasileiros tem uma longa história, que se inicia com o debate entre os jesuítas Quirício Caxa e Manuel da Nóbrega no final da década de 1560 e terminará apenas no século XVII com as teses contra a escravidão indígena do padre Antônio Vieira. Caxa defendia contra Nóbrega o direito do índio maior de vinte e um anos optar livremente pela escravidão. Segundo Eisenberg, a referência principal de Caxa para a defesa do direito subjetivo dos índios brasileiros é o pensamento de João Gerson. (EISENBERG, 2000, p. 149). Com efeito, na opinião de Michel Villey, o pensamento subjetivo moderno tem suas raízes no nominalismo do século XIV. É o pensamento nominalista de Ockham e de João Gerson que abre as portas para o pensamento moderno. (VILLEY, 2009, p. 250-298). Não é nosso objetivo se alongar agora nessa importante questão. Basta ressaltar novamente que “os debates sobre a escravidão dos índios nas colônias e a opinião de Caxa, em particular, tiveram um papel importante na opção de Molina pelo conceito de direito subjetivo” exposto no livro *De Iustitia et Iure* (EISENBERG, 2000, p. 162) e, por meio deste, na obra *De Jure Belli ac Pacis* de Hugo Grotius.¹⁶

¹⁵ Segundo o professor João Quartim de Moraes, Juan de Mariana pode ser considerado “como um dos precursores das teorias do contrato” (1993, p. 9). Ademais, acrescenta Quartim, não obstante as diferenças, o conceito de “soberania popular” do *De Rege* de Mariana teria prefigurado ainda a ideia de vontade popular de Rousseau: “o apego do autor do *De Rege* às prerrogativas da soberania popular sugere tanto uma nostalgia das velhas liberdades da comuna medieval quanto uma profética antevisão do contrato social, que encontraria em Rousseau, dois séculos mais tarde, sua expressão filosófica radical”. (QUARTIM DE MORAES, 1993, p. 10).

¹⁶ Diferentemente do Direito Romano clássico, que define o *jus* como “a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito” (*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*) (DIGESTO, 1.1.10.1), o direito subjetivo moderno “não é mais um *ter*, mas uma qualidade inerente ao indivíduo”. (VILLEY, 2008, p. 142). O que é determinante para o indivíduo agora não

Conforme descrito acima, acreditamos que o conceito de medo como tática persuasiva e a discussão em torno da escravidão voluntária constituem elementos suficientes para evidenciar a importância do pensamento brasileiro quinhentista na filosofia política moderna. E isso é de fato surpreendente, principalmente para quem imaginava o pensamento colonial sempre alheio ao pensamento moderno. Infelizmente, por questões óbvias de espaço, optamos neste trabalho priorizar apenas o uso do medo pelos missionários jesuítas. Por meio deste os indígenas seriam convencidos a abandonarem as florestas para viverem nas aldeias protegidas pelos jesuítas e pelo poder colonial. Esperamos em uma próxima oportunidade tratar com mais propriedade do tema da escravidão voluntária dos índios brasileiros e de seu provável impacto na teoria do direito subjetivo em Molina e Grotius.¹⁷ Independentemente disso, julgamos que ficou claramente demonstrado, a partir das reflexões do padre Manuel da Nóbrega, quão basilar é o conceito de violência para o Ensino da Filosofia no Brasil.

Referências

- AQUINO, T. *Suma Teológica*. II secção da II parte – Questões 1-56. São Paulo: Loyola, 2004.
- ARANTES, P. *Um departamento Francês de Ultramar*. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60). São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- BARRETO, T. *Estudos de Filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- BARROS, R. S. M. *A significação Educativa do Romantismo Brasileiro: Gonçalves de Magalhães*. São Paulo: Grijalbo, 1973.
- BRANCO, J. C. Eric Weil. Limites de la démocratie. In: *Revista Argumentos*, n. 21, 2019, p. 249-259.
- CARVALHO, L. R. *A formação Filosófica de Farias Brito*. São Paulo: Saraiva, 1977.
- CRUZ COSTA, J. *Contribuição à História das Ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- EISENBERG, J. *As Missões Jesuítas e o Pensamento Político Moderno*. Encontros Culturais, Aventuras teóricas. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- GROTIUS, H. *O Direito da Guerra e da Paz (De Jure Bell ac Pacis)*. Ijuí: Unijuí, 2004.
- HOBBS, T. *Leviathan*. Londres: Penguin, 1968.
- JUSTINIANO. *DIGESTO*. Livro I. Edição bilíngue: Latim/Português. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2000.
- MARGUTTI, P. *História da Filosofia do Brasil*. O período Colonial (1500-1822). São Paulo: Loyola, 2013.
- MARIANA, J. *Del Rey y de la Institución Real*. Barcelona: Deusto, 2018.
- MONTAIGNE, M. *Ensaio*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- MONTEIRO, J. M. *Negros da Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

é mais a posse do objeto em si, mas a *liberdade* para possuir. Nas palavras de Grotius: “Tomado neste sentido o direito é uma qualidade moral ligada ao indivíduo para possuir ou fazer de modo justo alguma coisa”. (2004, p. 74). Mais claramente, segundo o comentário de Villey, “o direito seria, pois, uma *qualidade da pessoa*, que a torna apta para possuir ou realizar uma certa ação, sem que a moral seja ofendida” (VILLEY, 2009, p. 666). Para o intérprete francês, o direito subjetivo seria, enfim, a própria “culminação do sistema” grociano (VILLEY, 2009, p. 670). Esta posição de Villey não é pacífica para todos os intérpretes de Grotius. Luiz Felipe Saad, por exemplo, defende que o direito entendido como *qualitas moralis* do indivíduo é de fato a grande novidade de Grotius, porém, discorda que esta definição deva ser utilizada “para a compreensão do livro como um todo”. (SAAD, 2016, nota 31, p. 138).

¹⁷ Sobre isso, ver José Eisenberg (2000, p. 125-166).

- NÓBREGA, M. *Obra Completa*. São Paulo: Loyola, 2017.
- QUARTIM DE MORAES, J. *A justificação do tiranicídio no pensamento proto-liberal de Juan de Mariana*. Campinas: Unicamp, 1993. [Primeira versão].
- PRADO JUNIOR, B. *Alguns Ensaios*. Filosofia, Literatura e Psicanálise. São Paulo: Max Limonad, 1985.
- SAHD, L. F. N. A. Grotius: A Política Proveniente do Direito Natural. In: Anor Sganzerla, Antonio José Romera Valverde, Ericson Falabretti (organizadores). *O Pensamento político em movimento: ensaios de filosofia política* / Curitiba: PUCPress, 2016.
- VILLEY, M. *Filosofia do Direito*. Definições e fins do Direito. Os meios do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- WEIL, E. *Lógica da Filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WEIL, E. A Educação Enquanto Problema de Nosso Tempo. In: Hannah Arendt, Eric Weil, Bertrand Russel, Ortega y Gasset. *Quatro Textos Excêntricos*. Lisboa: Relógio d'Água, 2000, p. 55-70.

Sobre o autor

Evanildo Costeski

Graduado em Filosofia pela Universidade do Sagrado Coração, mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1997) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2004). Pós-doutorado no Centro de História e Cultura da Universidade Nova de Lisboa (2012). Professor Associado III da Universidade Federal do Ceará. Membro correspondente externo do Instituto Eric Weil (IEW) da Université Charles-de-Gaulle Lille 3. Professor do Curso de Mestrado e Doutorado em Filosofia da UFC e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO). Coordenador Adjunto de Programas Profissionais da área de Filosofia (2018-2021). Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Ensino de Filosofia, Filosofia Brasileira, Kierkegaard, Eric Weil, Violência, Religião e Relações Internacionais.

Recebido em: 27/04/2020.

Aprovado em: 03/06/2020.

Natureza e liberdade em Ludwig Feuerbach

Nature and freedom in Ludwig Feuerbach

Eduardo Ferreira Chagas

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117> – E-mail: ef.chagas@uol.com.br

RESUMO

O artigo pretende destacar a tese de que a natureza para Feuerbach é um existente autônomo e independente, possui primazia ante o espírito e que ela é a base material da liberdade humana. Para ele, a natureza material, que existe, em sua diferencialidade qualitativa, independente do pensar, é diante ao espírito o original, o fundamento não deduzível, imediato, não criado de toda existência real, que existe e consiste por si mesmo. Feuerbach opõe a natureza ao espírito, pois ele a entende não como um puro outro, que só por meio do espírito foi posto como natureza, mas, como o primeiro, a realidade objetiva, material, que existe fora do entendimento e é dada ao homem por meio de seus sentidos como fundamento e essência de sua vida. Trata-se aqui também de uma exposição da ética materialista, *a posteriorística*, de Ludwig Feuerbach a partir de sua crítica a toda ética apriorística, transcendental, ilimitada, indiferente, imediata, pura, vazia de conteúdo, abstraída das determinações, da situação concreta, baseada numa liberdade, ou vontade, incondicionada, indeterminada, numa pretensa liberdade humana independente tanto dos limites e das leis da natureza externa, quanto da natureza interna, da determinação corporal e das necessidades naturais humanas. Com isto, não há, todavia, em Feuerbach um determinismo ou uma negação da liberdade, da vontade, mas a defesa de que a liberdade humana não é absoluta e incondicionalmente livre, mas condicionada pelo tempo, pelo momento histórico, pela idade, por meios materiais e sensíveis, pela situação ambiental, pelas condições e circunstâncias da natureza, como alimento, vestimentas, luz, ar, água, espaço e tempo, pois ter vontade é sempre ter vontade de algo, já que ela é sempre vontade mediada por um objeto, e é só, através das condições e mediações, que se alcança a liberdade, e, assim, a liberdade, a vontade, se torna concreta.

Palavras-chave: Natureza. Liberdade. Ética. Feuerbach.

ABSTRACT

The article intends to highlight the thesis that nature for Feuerbach is an autonomous and independent existent, has primacy before the spirit and that it is the material basis of human

freedom. For him, the material nature, which exists, in its qualitative differentiation, independent of thinking, is the original, the non-deductible, immediate, uncreated foundation of all real existence. Feuerbach opposes nature to spirit, because he understands it not as a pure other, but, as the first, objective, material reality, which exists outside of understanding and is given to man through your senses as the foundation and essence of your life. This is also an exhibition of Ludwig Feuerbach's materialistic, posterioristic ethics based on his critique of all a priori, transcendental, unlimited, indifferent, immediate, pure, contentless ethics, abstracted from determinations, from the concrete situation, based on a freedom, or will, unconditioned, undetermined, on an alleged human freedom independent of both the limits and laws of external nature, as well as internal nature, corporal determination and human natural needs. With this, however, in Feuerbach there is no determinism or denial of freedom, of will, but the defense that human freedom is not absolutely and unconditionally free, but conditioned by time, by the historical moment, by age, by means material and sensitive, due to the environmental situation, the conditions and circumstances of nature, such as food, clothing, light, air, water, space and time, because having a will is always having a will for something, since it is always a will mediated by an object, and it is only through conditions and mediations that freedom is achieved, and, thus, freedom, the will, becomes concrete.

Keywords: Nature. Freedom. Ethics. Feuerbach.

Introdução

O artigo expõe um aspecto central da Filosofia de Ludwig Feuerbach (1804-1872) que fora, infelizmente, até hoje insuficientemente investigado, a saber, a sua aceção de natureza e a condição desta na determinação da liberdade humana, da vontade, da ética. Tem-se aqui, em primeiro plano, a seguinte hipótese: a *reflexion* de Feuerbach, que se refere, no âmbito de sua *argumentation*, à **autonomia da natureza** (*Autonomie der Natur*) (ou seja, à **natureza autônoma**, que existe independentemente da consciência humana) e que procura proporcionar-lhe valor, é para se entender como corretivo à religião e à filosofia especulativa, para poder fazer assim, simultaneamente, fronteiras a tais direções que tomaram a liberdade humana como incondicionada, absoluta, *a priori* e abstrata.. No que tange à pesquisa acerca do entendimento da natureza e da vontade livre, da liberdade humana concebido por Feuerbach, devem ser mencionados, sobretudo, os trabalhos de Werner Schuffenhauer, Peter Cornehl, Ursula Reitemeyer, Alfred Schmidt, I. M. Jessin, Joachim Höppner, Francesco Tomasoni, Heinz Hüusser, assim como as contribuições (em forma de artigos) de Regina Steindl, Gerd Haensch, Gisela Schrötter, Theodor Münz e Hermann Ley. Reitemeyer e Cornehl (mas também Münz e Haensch) que se limitam, em seus escritos, ao conceito de natureza do jovem Feuerbach nos anos 30 (do séc. XIX), sobretudo às obras *Dissertação sobre a Razão* (*Dissertatio über die Vernunft*), *Pensamentos sobre a Morte* (*Todesgedanken*), *Leibniz*, assim como *História da Filosofia* (*Geschichte der Philosophie*), nas quais Feuerbach tenta superar, ainda no âmbito de suas concepções panteístas, o dualismo entre espírito e natureza. Enquanto Schmidt e Jessin, do mesmo modo como Höppner, se ocupam, em seus trabalhos, com o significado da concepção de natureza de Feuerbach para Marx, assim como com a crítica de Marx a Feuerbach, e, por isso, recorrem, de preferência, aos seus escritos dos anos de 1839-1842, a saber, *Crítica à Filosofia Hegeliana* (*Kritik der hegelischen Philosophie*), *Teses Provisórias* (*Vorläufige Thesen*), *Necessidade de uma Reforma* (*Notwendigkeit einer Veränderung*) e *Princípios* (*Grundsätze*), tratam Francisco Tomasoni, Ley e Hüusser o conceito de natureza de Feuerbach nos seus escritos de maturidade, particularmente

a partir de 1846 (Cf. SOUZA, 1998, p. 55-93). Já que todos os trabalhos mencionados se limitam, no entanto, somente a uma apresentação isolada, fragmentada, ou seja, se restringem, em primeiro lugar, a um determinado ponto na concepção de natureza, e, às vezes, sua implicação à liberdade humana, em Feuerbach, permanecendo o desenvolvimento e as alterações desta concepção ainda a ser investigados, tem esta pesquisa por objeto, primeiramente, o conceito de natureza de Feuerbach na sua totalidade e, em seguida, sua condição como pressuposto para a vontade livre, para a liberdade humana, apresentando, neste sentido, uma análise mais detalhada e sistemática. Embora a concepção de natureza e sua implicação para a liberdade humana em Feuerbach só se deixe mostrar, de forma mais clara, na sua última fase, ela deve, não obstante, ser tratada como um todo, como resultado da totalidade de sua filosofia. Precisamente por isso, a presente pesquisa tem por tarefa mostrar como Feuerbach desenvolveu os conceitos de natureza e de liberdade (ética) dos anos 30 (do séc. XIX) até os escritos de maturidade e qual *funktion* e relevância pertencem tais conceitos no interior de sua filosofia.

O conceito de natureza

Parto do princípio de que a filosofia da natureza de Ludwig Feuerbach tem como cerne uma oposição ao teísmo (seja ao Cristianismo, seja ao paganismo), à filosofia especulativa e ao Idealismo Alemão (Fichte, Schelling e Hegel). O conceito de natureza em Feuerbach constitui uma das questões mais difíceis de sua filosofia e não é, por conseguinte, fácil de ser explorado; ele fora tratado, no âmbito das pesquisas sobre a filosofia feuerbachiana, quase exclusivamente em conexão com sua antropologia e sua crítica filosófica à religião e, em primeiro lugar, reduzido à natureza do homem (Cf. TOMASONI, 1986). Tendo em vista, precisamente, a deficiência das pesquisas até então realizadas, pretendo aqui averiguar o seguinte: que significado atribui Feuerbach, de fato, à natureza em si, se ele próprio se referiu, em seus escritos juvenis, apenas em geral à natureza, se se ocupou primeiro, em sua crítica à religião, tão-somente com o gênero humano e só posteriormente refletiu assistematicamente sobre a natureza? A princípio poder-se-ia, então, perguntar: por que se interessa Feuerbach, como crítico da religião, em geral pela natureza? O que ele entende por natureza e o que ela significa para ele? Existe para ele uma natureza independente, fora do entendimento ou da natureza humana? Como se apresenta para ele a ilação vontade-natureza, ou melhor, como a liberdade humana se relaciona com a natureza? Que lugar destina Feuerbach à liberdade no interior da natureza? Como compreende ele a diferença entre natureza e liberdade? Partindo destas questões, irei aqui desenvolver e explicar, primeiro, o conceito de natureza em Feuerbach. Conquanto ele não tenha empreendido, infelizmente, uma formulação completa de sua concepção de natureza como um todo, isto é, não tenha deixado nenhuma filosofia da natureza explícita e acabada e também não tenha redigido nenhum escrito pormenorizado e sistematizado acerca da natureza, há, todavia, em sua obra, em diferentes passagens, uma abundância de aforismos, epigramas, *definitionen* e reflexões filosóficas sobre a natureza. Assim, o conceito de natureza de Feuerbach foi desdobrado, em sua obra, na verdade apenas de maneira fragmentada, mas ele está, apesar disto, no centro de sua filosofia. O desenvolvimento e a transformação desse conceito perpassam, de certa maneira, como fio condutor à totalidade da obra de Feuerbach, abrem um caminho para entender a sua filosofia como crítica ao teísmo (*Theismus*) e ao Idealismo (*Idealismus*) e nos permitem tratá-la sistematicamente.

A ausência de uma sistematização, ou seja, de uma precisão ou de uma clara posição no que se refere ao conceito de natureza em Feuerbach encontra-se fundamentado nisto: que a pretenção principal de sua filosofia é, como acima aludido, a crítica ao teísmo (sobretudo ao

Cristianismo) e ao Idealismo (especialmente à filosofia de Hegel), os quais são deficitários em relação à natureza, visto que eles não só abandonaram, mas sobretudo menosprezaram a consideração da natureza. A falta em Feuerbach de uma *reflexion* decidida, explicitamente formulada sobre a natureza, pode, conseqüentemente, ser entendida, em princípio, como expressão da ausência de uma tematização da natureza no teísmo e no Idealismo em geral. Acerca desta problemática deve ser aqui estabelecido, inicialmente, a tese de que a natureza (*Natur*) em Feuerbach possui o primado frente ao espírito; ela é a primeira estrutura da existência e frente a ela se põe o entendimento como algo “secundário”. Para Feuerbach, a natureza material, que existe, em sua diferencialidade qualitativa, fora e independentemente do pensar, é frente ao espírito o primeiro, o originário. A natureza, entendida como totalidade, como unidade orgânica, como harmonia de causas e efeitos, como pressuposto necessário para todos os objetos, fenômenos e criaturas, plantas e animais, inclusive para a natureza humana, fornece a Feuerbach o fundamento de sua crítica ao teísmo e ao Idealismo, isto é, ela é o motivo de sua *konfrontation* com ambos, os quais desconhecem completamente **a autonomia e a independência da natureza**, porque eles a concebem ou meramente como obra de um criador ou como puro desdobramento e exteriorização da atividade do espírito. Em ambos os sistemas foi a natureza tratada, portanto, não como um existente independente, autônomo, mas deduzida apenas como uma grandeza dependente e inconsistente em si mesma. Assim compreendido, mediante um entendimento da natureza que se baseia nas determinações imanentes a ela - imediaticidade, **autonomia**, regularidade, legalidade universal (lei), exercida impessoal e logicamente, necessidade, dinamicidade - Feuerbach formulará não só sua crítica ao teísmo e ao Idealismo, como também alicerçará, na maturidade, sua teoria da liberdade.

Embora não haja em Feuerbach nenhuma concepção uniforme, homogênea e inequívoca da natureza, é-me permitido constatar o seguinte: a referência à **autonomia da natureza** (*Selbständigkeit der Natur*) é o fundamento da crítica, ou melhor, o cerne da *reaktion* e *konfrontation* feuerbachiana contra o teísmo e o Idealismo, que se desdobra em três diferentes fases de desenvolvimento: 1. como aproximação crítica ao panteísmo (identidade da natureza com Deus), 2. como recusa direta à teologia cristã e à filosofia hegeliana (a natureza como criação de Deus ou como *deduktion* do espírito) e 3. como crítica parcial à religião da natureza (antropomorfização ou personificação da natureza). Inicialmente nos escritos de juventude dos anos 20 e 30 (do século XIX), particularmente a *Dissertação sobre a Razão* (*Dissertation über die Vernunft* ou *De Ratione una, universali und infinita*) (1828), os *Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*) (1830), a *Introdução à Lógica e Metafísica* (*Einleitung in die Logik und Metaphysik*) (1829-30), a *História da Filosofia Moderna* (*Geschichte der neueren Philosophie*) (1835-36) e a *Apresentação, Desenvolvimento e Crítica da Filosofia Leibniziana* (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*) (1837), Feuerbach trata a natureza de um ponto de vista panteísta. Partindo de um panteísmo que se orienta sobretudo em Giordano Bruno, Jakob Böhme e Baruch Spinoza, ele tenta, já nesse período, restabelecer, frente à depreciação da natureza pela religião cristã e em oposição à identidade formal de pensar e ser postulada pela filosofia hegeliana, uma reconciliação entre ser e pensar, uma unidade entre natureza (matéria) e Deus (espírito). No panteísmo Feuerbach vê, na verdade, não só tal reconciliação, mas também a superação do subjetivismo e da personificação de Deus (de um Deus transcendente), e, por isso, o panteísmo sinaliza para ele a solução para os problemas filosóficos fundamentais. Nem Cristianismo, nem Idealismo podem solucionar adequadamente tais problemas, porque eles não têm formulado uma relação adequada para a natureza. Assim como no Idealismo em geral, também no Cristianismo o eu domina o mundo e se considera como o único ser espiritual que existe; nele é redimido apenas a pessoa, não a natureza, o mundo; cen-

tralizado no eu, na pessoa, o Cristianismo é apenas uma religião, na qual se revela um abandono completo da natureza, pois nele foi consumado uma separação entre a natureza e Deus. Enquanto para o teísmo o espírito é imaterial, não-sensível, transcendente, e Deus uma essência absoluta que existe para si, personificada, extramundana ou estranha ao mundo, admite, ao contrário, o panteísmo, abstraindo aqui as suas diferentes tradições, Deus imerso na natureza; com isto, ele destaca a unidade do mundo com Deus (com o espírito). Se a característica essencial do teísmo é, por conseguinte, o isolamento de uma essência do pensamento, abstraída da natureza pelo homem, existe, ao contrário, no panteísmo Deus no interior da natureza (Cf. CHAGAS, 2007, p. 215-232; CHAGAS, 2006, p. 79-93).

Seguindo a primazia da natureza, que tem seu fundamento em si mesma, e sob a consideração de sua **autonomia** como objeção (*Einwand*) ao teísmo e ao Idealismo, percebe-se também o conceito de natureza de Feuerbach em conexão com sua crítica ao Cristianismo e, ao mesmo tempo, em discussão com a filosofia hegeliana, isto é, o segundo período de sua concepção de natureza que envolve, especialmente, os escritos de 1839-43, como *Para a Crítica da Filosofia Hegeliana (Zur Kritik der hegelschen Philosophie)* (1839), *A Essência do Cristianismo (Das Wesen des Christentums)* (1841), *Teses Provisórias para uma Reforma da Filosofia (Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie)* (1842), *Necessidade de uma Reforma da Filosofia (Notwendigkeit einer Veränderung der Philosophie)* (1842) e *Princípios da Filosofia do Futuro (Grundsätze der Philosophie der Zukunft)* (1843) (Cf. CHAGAS, 2005). A palavra natureza, não no sentido da natureza humana, isto é, como natureza do homem, do gênero humano, mas, pelo contrário, no sentido da natureza, tal como ela é em si mesma, isto é, no sentido da natureza material, aparece nas obras mencionadas, e isto é visível na obra principal de Feuerbach, *A Essência do Cristianismo*, muito raramente. Feuerbach não desenvolve aqui nenhuma teoria da natureza, mas a apresenta indiretamente, para defendê-la contra a atitude cristã frente a ela. Ele deixa claro que a teologia cristã se relaciona negativamente perante a natureza (Cf. CHAGAS, 2010, p. 57-82). A depreciação ou desvalorização religiosa pela natureza tem consequências para o julgamento da natureza humana por parte da teologia, pois esta condena também a *dimension* natural-sensível da natureza do homem e, frente a esta, enaltece o espírito. Este entendimento negativo do cristão para com a natureza, torna-se, por exemplo, mui evidente não só na Doutrina da Criação (*Kreationslehre*), mas também na Doutrina do Pecado Original (*Ersündeslehre*), pois esta, fundada no desdém pela natureza, baseia-se num sentimento de culpa condicionado pela falha e fraqueza do homem e, por isso, na negação de sua corporeidade, de sua sensibilidade presa à natureza. Uma confirmação para isso acha-se também nisso, a saber, que o homem deve, de acordo com o entendimento cristão, livrar-se precisamente de sua natureza corporal (da “natureza transgredida”) para merecer e conseguir a vida eterna, sem as “tentações” e os desejos da carne. Precisamente porque a natureza expressa objetividade, necessidade, corporeidade, sensibilidade, é ela o negativo, por assim dizer uma prova dos limites da liberdade humana, da interioridade, do sentimento religioso, isto é, a barreira concreta que se opõe à *illusion* de uma existência sobrenatural. Deste ponto de vista cristão, ela deve, portanto, ser eliminada, negada. Feuerbach argumenta que Deus (o todo supremo, a essência sublime), o qual a imaginação religiosa criou, é apenas uma *representation* fantasmagórica do gênero humano, uma *konstruktion* subjetiva do homem, abstraída de todas as fronteiras e restrições da natureza, e a religião serve ao homem de meio, com o qual ele tenta livrar-se da natureza.

Partindo desse entendimento acerca da natureza, pode-se constatar uma última fase da concepção de natureza em Ludwig Feuerbach, não só aos escritos fundamentais de 1846-48, como *A Essência da Religião (Das Wesen der Religion)* (1846), *Complementos e Esclarecimentos para a Essência da Religião (Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen der Religion)* (1846),

Preleções sobre a Essência da Religião (Vorlesungen über das Wesen der Religion) (1848), nos quais Feuerbach, apoiando-se na religião da natureza, critica a natureza como objeto da religião e a toma como base e fundamento do homem e de todas as coisas, bem como aos seus escritos maduros, como *A Pergunta pela Imortalidade sob o ponto de vista da Antropologia (Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie)* (1847), *A Ciência da Natureza e a Revolução (Die Naturwissenschaft und die Revolution)* (1850), *O Segredo do Sacrifício ou O Homem é aquilo que come (Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was ißt)* (1860), *Sobre Espiritualismo e Materialismo (Über Spiritualismus und Materialismus)* (1866) e *Para uma Filosofia Moral (Zur Moralphilosophie)* (1868), nos quais ele tenta fundir uma relação fundamental entre filosofia e ciência da natureza. Se, em *A Essência do Cristianismo (Das Wesen des Christentums)*, o fundamento e também o objeto da religião eram ainda a essência moral do homem, abstraída da natureza, quer Feuerbach agora, nesses escritos maduros, superar todo discurso (*oratio*) antropológico, teleológico ou teológico em relação à natureza, ou seja, obter a separação da mesma da *reductio ad hominem*, de todos os predicados humanos. Assim, ele fez a si, por tarefa, defender, justificar e fundamentar a **autonomia da natureza** contra os esclarecimentos e as deduções teológicas frente a ela. Enquanto ele avaliava a relação cristã em relação à natureza, no todo, negativamente, porque a natureza no Cristianismo está submetida arbitrariamente ao afeto religioso, julga ele, agora, a religião da natureza (*Naturreligion*) parcialmente positiva, já que ela tem por objeto a natureza (o deus físico) e, por isso, ela exerce uma função importante no que diz respeito a uma percepção adequada da natureza. Não obstante, não se trata para Feuerbach, de maneira nenhuma, de defender a religião da natureza em si, embora ela faça valer, de fato, a natureza, na medida em que ela põe no lugar da liberdade abstrata, da adoração à humanidade, a natureza. Portanto, ele não está interessado na religião da natureza enquanto tal, mas, meramente, em sua função estratégica para a sua *argumentation* contra o Cristianismo e o Idealismo, pois ela manifesta a natureza, aponta uma indicação decisiva para a verdade dos sentidos, demonstra o significado da sensibilidade e atesta o sentimento de finitude do homem e de sua dependência não de algo sobrenatural, mas da natureza mesma.

A determinação natural da liberdade, da vontade livre

Na segunda parte deste artigo, destinada à implicação da natureza na determinação da liberdade humana, mostro que Feuerbach, particularmente, em sua obra *Sobre Espiritualismo e Materialismo (Über Spiritualismus und Materialismus)* (1866), nega a admissão e a ideia de uma liberdade, de uma vontade, de um querer, de um livre-arbítrio (*Willensfreiheit*) sobrenatural, ilimitado, independente, autônomo. Nesta obra, Feuerbach afirma inicialmente que, na disputa entre materialismo e idealismo, não se trata, para ele, em última instância, da questão da divisibilidade ou indivisibilidade da matéria, não de sua eternidade ou temporalidade, não da existência de Deus, mas, pelo contrário, da divisibilidade ou indivisibilidade do homem, de seu ser ou não-ser, de sua temporalidade ou eternidade. O materialismo “é para mim”, assim assegura Feuerbach explicitamente, a base sólida da moral, «o fundamento do edifício da essência e do saber humanos; mas ele não é para mim, como ele é no sentido estrito para os fisiólogos, os cientistas da natureza, por exemplo, para Moleschott, e é, na verdade, a partir de seu ponto de vista e profissão, o próprio edifício.» (FEUERBACH, 1874, p. 308). Em relação à ciência da natureza, frente ao materialismo vulgar *par excellence*, que foi representado, por exemplo, por Karl Vogt, Karl Moleschott e Karl Ludwig Büchner e permaneceu ligado, principalmente, a uma absolutização das disciplinas biológicas e à ideia darwiniana de desenvolvimento, Feuerbach acentua suas diferenças da seguinte maneira: «A anatomia, a fisiologia, a medicina, a química

não sabem nada sobre a alma, sobre Deus etc [...]. O homem é a mim, como a eles, uma essência natural, nascida da natureza, mas o meu objeto principal são as ideias e as essências da fantasia, que na opinião e na tradição dos homens valem como essências reais.» (FEUERBACH, 1874, p. 188). Na verdade, Feuerbach concorda com o materialismo nisto, a saber, que ambos reconhecem a matéria como o elemento primitivo, como a matéria-prima (*Urstoff*) de toda a realidade e o conhecimento sensível como o primário do conhecimento racional, mas o seu materialismo não é, como ele diz, uma «monstruosidade», uma “deformidade da modernidade”, mas, pelo contrário, a confissão consciente da fonte da existência humana, ou seja, da natureza, da qual resulta para ele, em última instância, a condição fundamental para qualquer forma de desenvolvimento humano. Por isso, Feuerbach critica aqui os filósofos especulativos, os espiritualistas e teólogos, que atribuem ao homem uma liberdade (*Freiheit*), uma vontade (*Willen*) independente, livre das determinações e condições de sua essência real, de todas as leis da natureza e, precisamente por isto, de todas as tendências naturais, as inclinações, as pulsões, os instintos (*Trieben*) sensíveis.

Para provar a tese da liberdade absoluta (*der absoluten Freiheit*), ou seja, que o homem age segundo uma liberdade incondicionada, uma vontade livre (*einem freien Willen*), os filósofos especulativos, os espiritualistas e teólogos remetem ao suicídio (*Selbstmord*), que representa para eles o poder da substância espiritual sobre a vida. Se se aceita tal prova, assim se permite entender, de acordo com eles, a liberdade de forma a priori, puramente subjetiva, indeterminada, isto é, a liberdade, o querer, a vontade, não ligados às leis da natureza, aos vínculos que encadeiam a vida. Grande número de argumentos desse tipo encontra-se, por exemplo, em Sêneca, que elege a seguinte formulação: “Por toda parte está ao homem o caminho livre para a liberdade. [...] A liberdade depende dele.” (SENECA, 1999, Bd. 1, p. 259)¹. Também Jacobi diz: “Para escolher entre a morte e a vida não pode nenhum animal: ele tem apenas instintos sensíveis, que se dirigem todos para a conservação, manutenção, instintos que o *forçam* apenas a continuar a sua existência *na terra*. – Isto o homem pode” (FEUERBACH, 1874, p. 54). Em Sófocles, diz Antígona à sua irmã Ismênia: “Tu escolheste, sim, a vida, e eu, a morte.” (SÓFOCLES, 2000, p. 27)² Fichte escreve em seu *Sistema da Doutrina Moral (System der Sittenlehre)*: “A decisão para morrer é a representação pura da supremacia do conceito sobre a natureza. Na natureza encontra apenas o instinto para se manter, e a decisão de morrer é exatamente o oposto deste instinto. Qualquer suicídio exercido com fria prudência [...] é um exercício daquela soberania.” (FICHTE, 1997, § 20, Cap. 534)³. Semelhantemente, Hegel argumenta nos *Princípios da Filosofia do Direito*: “No elemento (na pura indeterminidade) da vontade reside que eu posso me desprender de tudo [...], me abstrair de tudo. Só o homem pode desistir de tudo, até mesmo de sua vida, ele pode cometer um suicídio.” (HEGEL, 1999, p. 63)⁴. Para Feuerbach, é, no entanto, questionável, duvidoso, se instinto de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*) e suicídio (*Selbstmord*), ou natureza (*Natur*) e liberdade (*Freiheit*), estão realmente em um tal contraste de um para com o outro. Para ele, necessidade (*Notwendigkeit*) e liberdade (*Freiheit*) estão mesmo ligados um com o outro, pois não há, segundo sua opinião, na natureza um instinto puro de autoconservação, até mesmo o instinto de autoconservação de um animal também está em conexão com a «liberdade» de seu movimento e com outros animais de sua espécie. Uma ação é, pois, livre, quando ela acontece também com necessidade de suas próprias potências, de suas possibilidades. «Livre é o pássaro no ar, os peixes na água, livre está qualquer ser lá onde ele se encontra

¹ Cf. ainda (SENECA, 1999, Bd. 3, p. 83 e 407); (FEUERBACH, 1972, p. 60-61).

² Também conferir (FEUERBACH, 1874, p. 54).

³ Também conferir (FEUERBACH, 1874, p. 54).

⁴ Também conferir (FEUERBACH, 1874, p. 54).

e age em concordância com sua essência» (FEUERBACH, 1874, p. 83). «Dizemos», ele acentua, dando sequência ainda mais claramente, «que a macieira produz maçãs pela necessidade, apenas por isto, e não pela liberdade da vontade, pelo livre-arbítrio, porque ela só produz maçãs, e, na verdade, apenas maçãs sempre da mesma espécie e qualidade; apenas por isso, nós negamos ao pássaro a liberdade de cantar, porque ele canta sempre as mesmas canções, por isso não pode cantar outras.» (FEUERBACH, 1967, 271). Mas o instinto de auto-conservação no animal está ligado intimamente ao «instinto de liberdade», pois quando um animal, que não suporta de modo nenhum o cativeiro, perde a sua a liberdade, perde ele, simultaneamente, o apetite e morre num curto espaço de tempo.

Comparado com os demais seres orgânicos da natureza, como animais, árvores, plantas etc., Feuerbach não entende o homem, como os materialistas franceses, como uma natureza puramente física, ou seja, determinado de tal forma unilateral, pois ele não é apenas escravo, mas também senhor da natureza. Assim, por exemplo, ele não produz, como as árvores, “sempre as mesmas frutas»; “ele não canta sempre as mesmas canções, como o pássaro, ele canta ora esta, ora aquela, ora uma triste, ora uma alegre. Diversidade, pluralidade, variabilidade, irregularidade, ilegalidade são apenas os fenômenos, os efeitos, cujas causas nós pensamos a nós como um ser livre, de vontade.” (FEUERBACH, 1874, p. 271). Entretanto, não há no homem uma liberdade plena, sem limites (*schränkenlose Freiheit*), pois esta não está em contradição, mas em consonância com seu instinto de autoconservação, com as suas inclinações e seus instintos. A liberdade estende no instinto de autoconservação o seu próprio ser, a sua vida, vida essa que tal instinto não pode separar de si, sem renunciar a si mesmo. Por conseguinte, Feuerbach não aceita o suicídio como suposta prova para a liberdade da vontade, do livre-arbítrio humano, para uma liberdade incondicional (*unbedingte*), ilimitada (*uneingeschränkte*), pois ele não é uma autodestruição sem fundamento, isolada das condições concretas, que pertencem necessariamente à vida dos homens; assim um homem renuncia a todas as satisfações da vida apenas para renunciar a uma existência inautêntica, marcada pelo sofrimento, pelo desespero, pela dor, pelas aflições, ou seja, para subtrair de si as sobrecargas, as violações e as infelicidades da vida. O suicídio é, portanto, tratado em si e para si mesmo apenas como um protesto contra uma vida degradante, antinatural, antihumana, contra os males da sociedade, como um «veneno» contra um veneno, pois ele nega a natureza não em sua condição plena, saudável e feliz, mas em sua condição mutilada, sofrida e infeliz. Por conseguinte, o pressuposto ou a causa primeira da desistência espontânea, da renúncia voluntária à vida não é a liberdade (*die Freiheit*), o querer, a vontade (*der Wille*), mas, pelo contrário, a necessidade (*die Notwendigkeit*), a privação (*die Entbehrung*), pois, antes que o suicida se mate, estavam já a ele desaparecidas as possibilidades da vida, os meios necessários para viver. Portanto, um homem não se mata pelo simples fato de querer morrer, pois a vontade para o suicídio não é, de modo nenhum, livre, mas determinada pelas circunstâncias concretas da vida. A frase «eu quero morrer» (*“Ich will sterben”*) é, segundo Feuerbach, então «apenas a conclusão consentida da contrariada frase principal: eu não posso mais viver, eu devo morrer.» (*“Ich kann nicht mehr leben, ich muß sterben”*) (FEUERBACH, 1874, p. 56). Isto significa: alguém renuncia a sua vida, quando ele, sem aquilo o que é necessário e indispensável à sua própria vida, não pode viver. Com isto o suicídio, a separação, que está ligada com o fim, confirma e expressa apenas a inseparabilidade das condições da natureza, a necessidade da vida mesmo. Pois a vontade, que aniquila o corpo, aniquila, então, também a si mesmo e, com isto, comprova, de fato, que ela não é nada sem um corpo, sem as possibilidades da vida, sem os meios de subsistência. Em oposição a Hegel, que em sua *Filosofia do Direito (Rechtsphilosophie)*, argumenta que “eu” tenho “esses membros, a vida apenas”, “na medida em que eu quero; o animal não pode mutilar-se ou suicidar-se, mas o homem ” (HEGEL,

1999, § 47, p. 59)⁵, é certo para Feuerbach que eu não tenho «meu corpo por causa da minha vontade, mas, pelo contrário, só tenho vontade por causa de meu corpo e de minha vida.» (FEUERBACH, 1874, p. 58). A liberdade de se abstrair de tudo, ou a liberdade da vontade, o livre-arbítrio erguido sobre todas as necessidades da natureza do livre-arbítrio só seria, então, possível, se o homem também pudesse abstrair da vida e da morte, isto é, se vida e morte dependessem apenas de sua vontade. Pois, se o homem fosse, realmente, absolutamente livre, assim o suicídio seria, completamente, sem sentido, inútil. Mas, já que a vida e a morte não estão no poder de sua vontade, isto prova que não há liberdade, vontade, cujo fundamento último não se encontre na natureza, ou seja, que não tenha ainda nela as suas raízes.

Partindo de seu ponto de vista materialista, Feuerbach defende, assim, a determinação natural da liberdade, da vontade humana. Já nas *Preleções sobre a Essência da Religião* (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*) tinha ele esclarecido:

Eu sou o que sou, [...] enquanto apenas uma parte da natureza como ela é constituída neste século, pois também a natureza se transforma, por isso todo século tem a sua própria doença, e eu não me pus neste século por minha vontade. Mas, eu não posso, não obstante, separar tão-pouco minha essência da essência deste século, assim como não posso pensar a mim como uma essência que existe fora da mesma, uma essência independente dela, tão-pouco minha vontade separada desta essência; eu estou comprometido com esta sorte ou destino, com esta necessidade de ser membro desta época, eu posso querer ou não, eu posso estar ou não consciente disto; eu sou o que sou por natureza, o que eu sou sem vontade e, igualmente, com vontade; eu não posso querer ser nada mais além do que eu sou, isto é, sou em essencialmente ou segundo a essência. Minhas qualidades indiferentes, acidentais, eu posso pensar de outra forma, posso querer mudá-las, mas não minha essência; minha vontade é dependente de minha natureza, de minha essência, mas minha natureza não depende de minha vontade; minha vontade se guia pela minha essência, também *sem que eu saiba e queira* isto, mas minha essência, isto é, a qualidade essencial de minha individualidade, não se guia pela minha vontade, por mais que eu ainda também me esforce e me ofereça tanto para isto. (FEUERBACH, 1874, p. 184-185).

Apenas porque o homem pode e deve morrer, pode ele, então, também querer morrer. A liberdade de querer morrer, a vontade de morrer tem, por conseguinte, já a morte inevitável para seu fundamento e apoio. Isto torna-se já claro em Sófocles, quando a condenada Antígona à morte diz ao Creonte: «Que devo morrer, isto eu já sabia também sem a tua proclamação.» (SÓFOCLES, 2000, p. 22)⁶ Ideias semelhantes manifesta também a *Ilíada* (*Ilias*) de Homero, quando Sarpédon diz contra Glauco: “Seguramente, seria a nós permitido, fugir desse combate, para permanecer sempre imortal na juventude nunca envelhecida. Nem eu mesmo, pois, lutava, misturado nas lutas de frente, nem também eu te convido para a batalha que satisfaz os homens. Mas isto porque surge, sim, a nós inúmeras vezes o destino da morte, ao qual nenhum mortal escapa, nem o evita, porque nós glorificamos outra glória ou a nossa!” (HOMERO, 1979, p. 448; 492)⁷

Com passagens literárias, como estas, Feuerbach quer provar que a morte (*der Tod*) não está em contradição com a necessidade da natureza (*Naturnotwendigkeit*), da vida (*Leben*). Na verdade, o desejo, a vontade (*der Wunsch*), a liberdade, a *determination* para morrer seria, no sentido idealista, uma decisão *supranatural, sobrenatural*, se houvesse apenas uma morte voluntária, espontânea, mas não necessária, natural, ou seja, se o homem sacrificasse não sua vida mortal, mas imortal. A morte pode ser, então, concebida como um objeto da liberdade, da vontade? Vida e morte (*Leben und Tod*) dependem apenas da nossa vontade, da liberdade (*Freiheit*)?

⁵ Cf. também (FEUERBACH, 1874, p. 57-58).

⁶ Cf. também (FEUERBACH, 1874, p. 58).

⁷ Cf. também FEUERBACH, 1874, p. 58).

Só vivemos porque queremos viver e, por conseguinte, podemos querer, a todo momento, o contrário, a morte? A tais perguntas responde Feuerbach: com certeza, o homem pode matar a si mesmo, se ele quer se matar. Mas esta decisão não está fundamentada apenas subjetivamente, moralmente, mas também naturalmente, fisicamente, pois ela não depende simplesmente do desejo, da pura vontade, da liberdade. O homem quer a morte apenas porque esta é para ele uma necessidade (*eine Notwendigkeit*), pois onde não há nada contra a vida, lá não há também fundamento para a morte. Por conseguinte, é sem fundamento, ou seja, uma mera imaginação do homem a acreditar que sua vida (e até mesmo o suicídio) dependa apenas da liberdade, da graça de sua vontade. Em Feuerbach vale, em vez da frase: «Eu posso o que eu quero» (*“Ich kann, was ich will”*), o princípio: «Eu quero o que eu posso» (*“Ich will, was ich kann”*). O fundamento da liberdade, da vontade, para ele não é, então, o querer imaginário, sem base, que quer algo que ela não possa, mas o poder, a potência, a possibilidade do querido. Precede à liberdade, à vontade, portanto, apenas aquilo que é da natureza. Isto se manifesta para Feuerbach, por exemplo, na frase:

Eu quero ser músicos, [na verdade, uma vontade], mas esta vontade é [...] apenas é a revelação de meu talento para a música. Tão pouco eu posso gerar crianças pela pura liberdade, pela pura vontade sem a potência de procriação, tão pouco pode em geral [a liberdade], a vontade algo sem utensílios, sem matéria, sem órgão para aquilo que ela quer. Para onde falta o sentido, a disposição, para isto falta também [a liberdade], a vontade. Onde querer e poder estão em contradição, como tão frequentemente na vida burguesa, lá aparecem, precisamente por isto, criaturas disformes. (FEUERBACH, 1874, p. 59-60).

Quanto à morte, o homem pode apenas desejá-la lá onde ele em si tem fundamento para ela. A morte é necessária, pois sem ela seria ilimitada, sem medida, a vida do homem e todo instinto de auto-preservação. Na verdade, não há um abismo entre vida (*Leben*) e morte (*Tod*); a morte natural resulta de acordo com as leis da natureza e pertence à vida, pois toda vida é, seja por doença, seja por idade, levada à morte. Contrário ao cristão, que parte de um pressuposto antinatural, ou seja, pressupõe que a morte é um puro mal, uma consequência da punição, do castigo de Deus pelos pecados cometidos, Feuerbach a entende como um bem; a morte “é a recompensa pelas lutas aos sofrimentos passados.» (FEUERBACH, 1874, p. 61)⁸. O homem deve, portanto, ver na morte não apenas o fim de sua vida, mas também a morte da morte, o não-ser do não-ser, ou seja, a liberdade de todo o mal, daquilo que dificulta e elimina as condições de sua vida.

Sem dúvida, a posição e o movimento dos corpos dependem da liberdade, da vontade do homem, mas apenas porque esta liberdade, esta vontade, é uma expressão, fundada organicamente, de sua conexão interna com o cérebro, com os nervos e músculos. Pois uma liberdade, uma vontade, arrancada da natureza, da conexão do sistema nervoso e muscular, que os filósofos da moral supranatural, sobrenatural proclamam, é para Feuerbach não uma vontade real, mas apenas um desejo fantástico, imaginação, ou seja, «absurdidade» ou «irracionalidade». Esta liberdade, esta vontade (*Wille*) desnaturada (*unnatürliche*), arbitrária (*willkürliche*), onipotente (*allmächtige*), que não se baseia na natureza e nas condições do espaço e tempo, pode tudo o que ela quer. Ela se expressa, dito curtamente, assim: «Eu quero, logo eu tenho», (*“Ich will, also habe ich”*); *volo, ergo cogito* (eu quero, logo eu penso) (*ich will, also denke ich*). Fichte

⁸ Também, na obra *Preleções sobre A Essência da Religião*, Feuerbach expressa sua visão positiva sobre a morte: "Se realizasse essa vontade [a vontade da vida eterna], os homens receberiam satisfeitos, de coração, a vida eterna e teriam saudades da morte. Na verdade, o homem não deseja a si apenas uma morte pré-matura, violento, terrível. [...] A morte normal, natural, a morte do homem consumado, que gozou bem a vida, portanto, não tem, por conseguinte, absolutamente nada de assustador. [...] Somente o falecimento não-natural, infeliz, a morte de criança, de jovem, de homem em sua plena maturidade, indigna-nos contra a morte e cria a vontade de uma nova vida." (FEUERBACH, 1874, p. 311).

corrige já no *Sistema da Doutrina Moral (Das System der Sittenlehre)* a frase «eu posso o que eu quero» (*“Ich kann, was ich will”*), quando ele acrescenta: “Nós podemos na verdade tudo o que nós apenas podemos querer.” (FICHTE, 1997, Bd. 4, § 7, Cap. 519)⁹. Aqui foi feito inteiramente correto, segundo o ponto de vista de Feuerbach, a liberdade, a vontade, dependente das possibilidades, o querer dependente do poder, pois, se depende só do querer, não do poder, eu posso, por exemplo, como Feuerbach observa ironicamente, «querer voar, e posso voar, e, na verdade, sem asas ou órgãos artificiais de vôo, assim eu posso querer me transferir num momento da Europa para América ou da terra para a lua.» (FEUERBACH, 1874, p. 158). Nestes exemplos mostra-se a «irracionalidade» de uma liberdade, de uma vontade, que não tem base material e deve ainda, a partir do nada, produzir efeitos materiais, ou seja, de uma liberdade, de uma vontade, que não depende e não está condicionada pela lei da natureza, pelo organismo corporal, físico, do homem. Na vinculação pela natureza, o homem tem consciência dos limites de sua liberdade, pois como ele «seria feliz», assim pensa Feuerbach, “se sua vontade não fosse uma força imanente ao seu organismo, mas uma força transcendente, isto é, sobrenatural [...], uma força não ligada à matéria, conseqüentemente também não ligada à *matéria médica!* Então ele precisaria, sim, apenas querer para ser saudável – e ele seria saudável.» (FEUERBACH, 1874, p. 170). Feuerbach concebe, assim, a liberdade, a vontade, num sentido limitado pelo poder, pois, para ele, o homem pode o que ele quer, mas apenas na medida em que ele quer, o que ele pode; ou seja, ele só pode querer ou querer realizar o que ele pode realizar de acordo com os limites do seu organismo físico, com o fundamento da natureza, da física e das forças orgânicas. Esta limitação não resulta de um eu, mas daquele não-eu fichteano, da natureza, e é, por isso, uma determinação contrária e adversa, que contradiz o desejo de uma vontade absolutamente livre, sem espaço e sem tempo. Quando se apreende, todavia, o homem não como um membro da natureza e na vontade rompe sua ligação com ela, aparece, pois, uma série de saltos da liberdade que ultrapassa os limites, as fronteiras, as determinações e condições objetivas da natureza.

A liberdade, a vontade livre, existe, portanto, não *in abstracto*, sem diferença, livre da necessidade, pois ela não é um poder fantástico, sobrenatural, miraculoso poder, ou seja, não uma potência pronta, disposta para todo tempo e em todo lugar para toda realização qualquer, à vontade. Como Feuerbach acentua, a vontade livre é, na verdade, «autodeterminação, mas no interior de uma determinação da natureza independente da vontade da natureza do homem.» (FEUERBACH, 1874, p. 68). Apenas o determinado, ou seja, aquilo que veio aqui e agora para os sentidos e, por meio destes, à consciência, é objeto da vontade. «A vontade do homem é seu reino celestial’, mas o reino celestial do adolescente não é o do jovem e o reino celestial do jovem não é o reino celestial do homem ou do ancião.» (FEUERBACH, 1874, p. 62). Já que a vontade é determinada e, portanto, ligada ao espaço e tempo, o homem não deve querer realizar o que ele não pode fazer no âmbito desse limite. Mas o que ele «não pode aqui e agora», acrescenta Feuerbach, ele «pode isto» talvez «em outro lugar e em outro tempo.» Pois só «quando chega o tempo para algo, chegam também a força e a vontade para isto.» (FEUERBACH, 1874, p. 62). A limitação da vontade através da natureza, através do tempo e do espaço, é para Feuerbach a prova de que a liberdade não é *a priori*, mas *a posteriori*, ou seja, que ela se realiza na história. Feuerbach aceita, portanto, uma negação determinada do tempo para a vontade, para a liberdade. Esta negação não se estende, no entanto, ao tempo em geral, mas apenas a uma forma particular do mesmo, pois essa negação não está localizada no além, mas se realiza, pelo contrário, no aquém, isto é, sempre no interior do próprio tempo. Assim, pode-se, por exemplo,

⁹ Também conferir (FEUERBACH, 1874, p. 159).

abstrair-se deste ou daquele tempo, do tempo para desfrutar, comer e beber, para brincar, para passear, ou para trabalhar, mas não do tempo pura e simplesmente, por excelência. Da mesma forma, não se deve negar em geral a carência, a necessidade, apenas para poder colocar por meio desta negação a liberdade. Kant faz, abstraindo da forma de existência do tempo, independente das condições empíricas, da forma simples da lei objeto e fundamento de determinação da vontade e concebe, desta maneira, a vontade como uma potência especificamente diferente e independente da potência sensível do desejo, e, precisamente por isto, como vontade pura, como uma «coisa do pensamento». «O homem deve», escreve Braun, «possuir uma potência ativa, que é determinada pela lei, independente de todas as aspirações sensíveis. Esta potência é em Kant a vontade pura.» (BRAUN, 1971, p. 111). Em oposição a isto, Feuerbach diz que a liberdade, a vontade livre, é “uma palavra que só tem sentido, se ela estiver relacionada com uma outra palavra principal ou antes [...] com a palavra tempo». (FEUERBACH, 1874, p. 72). Com isto, ele refuta os argumentos dos moralistas sobrenaturais que acreditam que a liberdade, a vontade livre, está fora ou além do tempo, que ela é autônoma, independente e livre da natureza. Para ele, a vontade é, pelo contrário, apenas vontade no interior da necessidade da natureza, pois ela sob as condições da finitude está completamente ligada ao tempo, ao espaço e à causalidade, à realidade objetiva, à natureza.

Com o «eu quero» (“*Ich will*”) está, de acordo com Feuerbach, ligado inseparavelmente a interrogação «o que» (“*Was*”), pois uma liberdade, uma vontade livre, separada da matéria, das condições da liberdade, da vontade, significa renúncia, abandono ou supressão da própria liberdade, da vontade. A liberdade, a vontade livre, não pode, assim, ser vista como uma potência separada da naturalidade do homem (*Natürlichkeit des Menschen*), por isso representa, em Feuerbach, a «ligação da vontade com o instinto de auto-preservação a tentativa de descrever o homem como um ser dominado pela natureza e ainda assim independente.» (HÜSSER, 1993, p. 122). A vontade humana é no fundo desejo (*désir*), (*Verlangen*), apetite (*appetitus*), (*Begierde*), cujo objeto é o prazer (*Vergnügen*); a ela serve de base a dependência do homem da natureza, o instinto, o instinto de auto-preservação, que está de acordo com a aspiração pela felicidade (*Glückseligkeit*). «Onde [...] não há um instinto”, uma inclinação, um apetite, “não há vontade, mas onde não há instinto de felicidade, não há instinto em geral. O instinto de felicidade é o instinto dos instintos.» (FEUERBACH, 1874, p. 70). O que o homem aspira, então, é nada mais do que o bem-estar (*bienêtre*), o fim de uma carga, de um mal, de um sofrimento, de uma dor, ou seja, de todas as contrariedades de sua vida. «A vontade moral é a vontade moral que não quer fazer nenhum mal, porque ela não quer sofrer nenhum mal. Sim, somente a vontade, que não quer sofrer nenhum mal, portanto, só o instinto de felicidade, é a lei moral e a consciência, que detém ou deve deter o homem de fazer o mal.» (FEUERBACH, 1874, p. 80). O postulado de Feuerbach «eu quero» (“*Ich will*”) significa, portanto, em poucas palavras, «eu quero ser feliz» (*Ich will glücklich sein*); o sentido da vontade é que ela quer realmente a felicidade. Se o primeiro dever do homem é fazer a si mesmo feliz (*glücklich*), é preciso, então, perguntar aqui, como ele vem, agora, do instinto individual de felicidade, de seu amor-próprio, de seu egoísmo, para o reconhecimento do instinto de felicidade de outro homem? Como a felicidade do eu está em conformidade com a felicidade do tu, a auto-afirmação com a abnegação de si mesmo? A partir da experiência de seu próprio instinto de felicidade, o homem sabe o que é bom (*Gut*) ou mau (*Böse*), o que é vida (*Leben*) ou morte (*Tod*), amor (*Liebe*) ou ódio (*Hass*). Esta conformidade, este acordo, reside, portanto, nisto «que eu, na medida em que torno a mim mesmo feliz, ao mesmo tempo torno o outro eu feliz; que eu quero satisfazer o meu instinto de felicidade apenas de acordo com o teu instinto de felicidade.» (FEUERBACH, 1874, p. 77). Segundo Feuerbach, é, na verdade, direito do homem querer sua própria felicidade, mas é igualmente

seu dever também reconhecer e afirmar a felicidade do outro, porque o seu instinto de felicidade é satisfeito na e por meio da satisfação do instinto de felicidade do outro. Pois o que «não se deseja que a nós seja feito, não se deve também fazer ao outro!» Ou: «Tudo o vós quereis, que as pessoas devam fazer a vós, isto fazeis vós a elas.» (FEUERBACH, 1874, Bd. II, p. 330). Feuerbach trata aqui a natureza (*die Natur*) como base da moral (*Basis der Moral*), porque ela é, precisamente, o fundamento da vida (*Grundlage des Lebens*) e produz não apenas um instinto de felicidade unilateral e exclusivo, mas também duplo e recíproco; por isso, ela não pode também satisfazer o instinto de felicidade de um singular, sem ao mesmo tempo satisfazer o instinto de felicidade de todos os outros indivíduos. Para Feuerbach, a moralidade não deve ser esclarecida e deduzida de uma razão pura, de um eu puro pensante, sem os sentidos, pelo contrário é para esclarecê-la a partir da ligação do eu com tu. «Onde fora do eu não há um tu, um outro homem, também não se pode falar de moral, apenas o homem social é o homem. Eu sou eu apenas por ti e contigo. Eu sou apenas consciente de mim mesmo apenas porque tu estás defronte de minha consciência como um eu visível e palpável, como um outro homem.» (FEUERBACH, 1874, p. 287). Assim, Feuerbach não fundamenta a sua ética sobre um conceito abstrato de dever, como Kant, mas sobre a vida, sobre a felicidade do homem em geral; a felicidade, “que divide para diferentes pessoas, que compreende eu e tu», é para ele «o princípio da moral» (FEUERBACH, 1874, p. 75). Uma moral, que não está constituída da natureza, da vida, que separa o dever do instinto de felicidade e faz do eu pensado só para si mesmo o seu ponto de partida, interpreta Feuerbach como uma norma humana arbitrária, uma pura *fiktion* ou uma mera casuística. Um abstrair da moral do princípio da felicidade (*Glückseligkeitprinzip*) não é para Feuerbach possível. Sem o reconhecimento da felicidade do outro fica suprimido o fundamento e o objeto do dever pelos outros, até mesmo a base da moralidade, pois onde não há uma diferença «entre a felicidade e a infelicidade, entre o bem e o mal», aí «não há também diferença entre o bom e o mau». «Bom é a afirmação, mau a negação do instinto de felicidade.» (FEUERBACH, 1874, p. 75-76)¹⁰. É, por conseguinte, tarefa da moral fazer da determinação do eu instinto de felicidade do tu, o vínculo entre uma e outra felicidade, fundamentada na necessidade da natureza, a lei do pensamento e da ação humana.

Para Feuerbach, o materialismo (*Materialismus*) (ou o sensualismo) (*Sensualismus*) é a base, o fundamento sólido dos princípios da moral, porque apenas ele, partindo da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), traz o homem real, individual à existência e o liga por meio dela com o outro. Assim, a filosofia, separada da sensibilidade ou que nega a verdade dos sentidos, não só não sabe nada de particularidade e individualidade, como também se aniquila completamente. Em Feuerbach, a verdade da vida, da individualidade, funda-se, pelo contrário, apenas na verdade dos sentidos, pois precisamente lá, onde os sentidos, que são a certeza da realidade imediata, elevam-se ao pensamento, começa a individualidade, a diferença. Feuerbach afirma que o homem sabe apenas através dos sentidos, que ainda existem outros seres, outros homens, fora dele, que ele é, então, um ser individual, diferente deles. «Eu sou», diz Feuerbach, «não o homem em geral numa determinada forma, eu sou apenas homem como este homem determinado; homem-ser e este *individuum*-ser é de modo nenhum separável em mim.» (FEUERBACH, 1874, p. 103-104). Mas esta individualidade do homem não se afirma “de modo nenhum, apenas, como na representação comum dela, na diversidade do sentimento e do juízo sobre o mesmo objeto, mas também

¹⁰ Nas *Preleções sobre A Essência da Religião*, (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*), Feuerbach tinha sublinhado: o bem não é uma ideia ontológica, um predicado de Deus, encontra-se, pelo contrário, “mesmo na natureza humana, [...] no egoísmo humano; o bem nada mais é do que o que corresponde ao egoísmo de todo homem, o mal nada mais do que o egoísmo de um classe singular de homens, a custa de outros [...], mas o egoísmo de todos, ou também pelo menos da maioria, é sempre superior ao egoísmo da minoria”. (FEUERBACH, 1874, p. 345).

lá, onde eu estou de acordo nos meus sentimentos e juízos com os outros.» (FEUERBACH, 1874, p. 105). A individualidade se estende não só às características estranhas, acentuadas, pelas quais o homem se diferencia de outros, mas também às qualidades que ele pensa em diferença daquelas como sociais e resume no conceito geral de homem. Em comparação ao animal ou, mais genericamente, em contraste com o ser distinto do homem, obviamente, desaparecem as diferenças entre os homens. «O homem é a essência próxima ao homem, igual segundo a essência. O outro é, na verdade, para mim, em tal relação, um ser, precisamente assim, diferente de mim, como o animal, a árvore» (FEUERBACH, 1971, GW 10, p. 343). Só em relação a si mesmos, os homens são essencialmente diferentes entre si, essencialmente, porque com a suprassunção de sua diferença é eliminada também a essência de sua individualidade. Embora o homem não seja de modo nenhum determinado tão exclusivo, inalterável e completamente, como está determinada a pedra ao cair no ar, o fogo ao queimar, assim sua essência não é, contudo, sequência de sua vontade, mas, pelo contrário, sua vontade sequência de sua essência, pois ele é antes que ele queira, e há ser sem querer, sem vontade, mas não vontade sem ser, sem o auxílio do meio material. Em suma, a vontade real é sempre apenas a vontade de uma essência determinada; querer quer dizer querer sempre algo determinado, e querer algo pressupõe ser algo. Aquele, que quer, então, não só quer, mas ele quer sempre algo. Um exemplo: todo homem diz: «eu quero, [mas] o primeiro: eu quero este romance; o outro: eu quero essa indescritível viagem; o terceiro: eu quero esta obra filosófica, mas todos provam pela diversidade de sua vontade apenas a diversidade de seu ser, que ele tem, na verdade, com a [...] vontade.» (FEUERBACH, 1874, p. 85). Já que a vontade pressupõe o ser, o homem deve, então, ser pela sua vontade, o que ele é apenas das condições do seu ser, de sua natureza.

O espiritualismo (*Spiritualismus*) é a doutrina oposta ao materialismo (*Materialismus*), que trata a liberdade, a vontade, e o pensamento diferente e independente do ser. De acordo com esta doutrina, o espírito (*spiritus*), (*der Geist*), tem sua raiz não no corpo, pois este é extenso, sensível e material. Que o espírito (ou alma) possa existir ou agir sem o corpo, é, por conseguinte, uma consequência necessária do espiritualismo, que designa a incorporeidade e a imaterialidade como a essência do espírito. Assim, Platão escreve no *Fédon*: “As almas existiam antes do que elas eram em forma humana, sem corpo, e tinham entendimento e conhecimento.” (PLATON, 1974, 76c)¹¹. E adiante acrescenta ele: “Se a alma se serve do corpo, para tratar algo, seja mediante o ver ou algum outro sentido (pois por meio do corpo quer dizer, precisamente, tratar algo por meio dos sentidos), ela entra pelo corpo no variável; mas se ela trata algo *para si mesma*, então ela se dirige para o puro, para o que existe sempre e imutável.” (FEUERBACH, 1874, p. 126). Em Platão, a alma (*die Seele*) não está ligada, portanto, com o corpo, mas, pelo contrário, sem ele, para si mesma; ou seja, o ser da alma separada ou liberta do corpo identifica-se com seu ser-para-si-mesmo. Também Antilucetius, o qual Feuerbach cita, escreve, na quinta canção, o seguinte: “o espírito está ligado com o corpo, mas ele pode viver sem o corpo.” (FEUERBACH, 1874, p. 127). E Gassendi diz em suas *Anotações para o décimo Livro de Diógenes L (Anmerkungen zum zehnten Buch des Diogenes L)*: “O espírito ou o entendimento, a raiz da vontade, é imaterial ou incorpóreo e sem órgão (inorgânico), não misturado com a matéria, mas livre dela.” (FEUERBACH, 1874, p. 127). O mesmo afirma Tomás de Aquino em sua *Summa*:

A alma está separada (a saber, do corpo) segundo a força do pensamento ou do conhecimento, que não é a força de qualquer órgão corporal, assim como a força do ver é a atividade do olho; pois o pensamento é uma atividade que não pode ser exercida pelos órgãos corporais. [...] A alma humana não é por causa de sua perfeição uma forma

¹¹ Cf. também (FEUERBACH, 1874, p. 126).

submersa na matéria corporal ou completamente envolvida por ela, e é, por conseguinte, nada desembaraçoso que ela não tenha uma força que não seja um ato corporal.” (AQUINO apud FEUERBACH, 1874, p. 128).

Mais adiante diz ele ainda: “O princípio que pensa e conhece, chamado de espírito ou entendimento, tem uma atividade por si mesmo, em que o corpo não participa.” (AQUINO apud FEUERBACH, 1874, p. 128). Dito de forma curta, ele qualifica o pensamento como “uma atividade completamente imaterial.” De reflexões semelhantes parte Descartes nas *Meditações*: “É certo que eu sou realmente distinto do meu corpo e posso existir sem ele” (DESCARTES, 1983, p. 134)¹². E a seus adversários, ele responde: “Não se deve acreditar que a força do pensamento seja, assim, ligada ao órgão corporal, que ela *não possa existir sem o mesmo*.” (DESCARTES, 1983, p. 153)¹³. Precisamente, das posições acima mencionadas, pode-se deduzir claramente que o espírito (*der Geist*) (a alma) foi tratado como uma essência imaterial, que está, na verdade, unida com o corpo (*Leibe*), mas pode existir do mesmo modo sem a própria corporeidade (*Leiblichkeit*). Embora alguns filósofos especulativos e “espiritualistas” tentem esclarecer a conexão entre espírito e corpo, ou fazê-la compreensível, esta tentativa, no entanto, segundo a opinião de Feuerbach, fracassou, pois o sentido do espiritualismo é, no fundo, não, precisamente, a ligação da alma com o corpo real, físico, mas, pelo contrário, a separação da mesma dele, “da matéria suja” (*materiae contagio*). Além da incorporeidade (*Unkörperlichkeit*) e imaterialidade (*Immaterialität*), o espiritualismo tem também por fim a imortalidade da alma (*Unsterblichkeit der Seele*), pois ele é a doutrina da alma concebida para uma outra vida, para uma vida futura, isto é, para uma vida independente do fim da vida, da morte.

Como da doutrina da alma do espiritualismo só pode ser explicada a vida após a morte, mas não a vida antes dela, isto é, a vida real, presente, não se deixa também concluir dela nem a antropologia (o homem), nem a fisiologia (a natureza), mas apenas a teologia. No desejo religioso para a imortalidade (*Unsterblichkeit*), bem como para Deus, manifesta-se o desejo para uma liberdade, uma vontade livre, na qual vontade e capacidade, querer e poder, coincidem. Para a teologia, a imortalidade significa nada mais do que a alma livre da contradição de sua ligação com a matéria, e a alma mesma, como Deus, é para ela (a teologia) uma essência incorpórea, por conseguinte, não-espacial, embora ela (a alma) seja uma expressão da corporeidade e esteja conectada através da sua ligação com o corpo a um lugar, a saber, o corpo. Mas como a alma pode ao mesmo tempo estar e não estar num lugar? Como se explica a sua ilocalidade com a localidade, sua imaterialidade com sua materialidade? O espiritualismo argumenta aqui que o corpo não pertence à essência da alma (*corpus non est essentia animae*), por isso, a alma não termina na ligação, na união com ele; isto é, ela não se mistura essencialmente com ele. Na verdade, o espiritualismo aceita a localidade da alma, mas atribui a ela apenas uma extensão imaginária, nenhuma determinação material, física; a alma não existe para ele em algum lugar (*in aliquo ubi*), mas, por assim dizer, no lugar (*ut in loco*), que não é real. Em oposição a isto, é para Feuerbach a ligação da alma (do espírito) com o corpo a negação de todas as representações de incorporeidade, de ilocalidade ou imaterialidade da alma. Assim escreve ele: se «eu digo: a alma tem um corpo, eu digo in verdade: a alma é corporal, ela tem extensão e forma. De fato, é assim: a alma humana tem uma forma humana [...]. Se se quer, então, afirmar a alma imaterial, nega-se, assim, a sua ligação com o corpo, ou melhor, nega-se igualmente de preferência a existência dos corpos.» (FEUERBACH, 1874, p. 132). O espiritualismo, assim como o teísmo, tem “uma alma imaterial”, apenas porque ele não precisa, no fundo, de uma existência concreta,

¹² Cf. também (FEUERBACH, 1874, p. 127).

¹³ Cf. também (FEUERBACH, 1874, p. 127).

de um corpo; do mesmo modo, ele tem um Deus, porque ele também não precisa da natureza, do mundo. A necessidade de um Deus e da imortalidade da alma significa, na verdade, o desprezo (*Missachtung*) à natureza, a refutação (*Widerlegung*) da finitude e da limitação (*Beschränktheit*) do corpo, da corporeidade em geral. Para Feuerbach, o fundamento da alma, do espírito, não é a alma mesma, mas o corpo, não Deus, mas a natureza, pois se o homem provém de diferentes circunstâncias e condições da natureza, assim é o seu espírito, pelo menos em suas exteriorizações, dependente do corpo. O espírito é, portanto, finito (*endlich*) e limitado (*beschränkt*), já que ele está ligado ao corpo, à natureza. Espírito ligado ao corpo, à natureza, significa para Feuerbach homem; espírito sem a natureza é, ao contrário, Deus ou o próprio espírito da imaginação, da fantasia (*Einbildungskraft*) humana.

O espiritualismo filosófico, que pode ser aqui qualificado de idealismo, censura ao materialismo, que ele defende uma posição dogmática, porque ele parte da natureza sensível, ou seja, de um mundo que existe em si, como uma verdade constituída objetivamente, enquanto o mundo é, segundo a opinião do idealismo em geral, apenas um produto do espírito. A argumentação contra o materialismo, no modo de dizer de Feuerbach, reza da seguinte maneira:

Tu colocas as coisas como reais, como existindo fora de ti, apenas porque tu vês, ouves, sentes. Mas, ver, sentir, ouvir apenas sensações, apenas afecções de ti, apenas determinações de tua consciência, pois tu apenas vês, apenas sentes, quando tu és consciente de teu ver e sentir e de si mesmo. Tu sentes, então, não os objetos, mas apenas as sensações. Em toda percepção tu percebes sempre tua própria condição (FEUERBACH, 1874, p. 170).

Frente ao idealismo poder-se-ia formular a seguinte questão: pode um ser em geral manifestar seu sentimento, sua sensibilidade, se não existe um exterior, nada objetivo? Não sente, por exemplo, o gato, aproximadamente, a existência de seu objeto, o rato? Se o rato, que vê o gato, existisse, de fato, só em seus olhos ou fosse apenas uma afecção de seu ver, o gato não estenderia, então, suas unhas, em vez de para os ratos, de preferência para seus próprios olhos? E o homem? E o mundo é apenas, como diz Schopenhauer, uma representação e sensação do homem, ou ele existe também fora de sua representação? Depende o mundo, como ele aparece ao homem, apenas de seu próprio ser? Sente o homem realmente não o objeto, mas apenas a si mesmo, ou seja, sua representação do objeto? É o ar, que o homem inala com a ajuda dos poros de sua pele e dos pulmões, apenas uma sensação ou uma representação dele? De *facto*, o homem respira o ar real, como ele é, já que ele não pode viver sem ele. E a percepção, a sensação de fome e sede, é ela uma coisa vazia, não-objetiva, pura da consciência? Não é a sede outra coisa que apenas a necessidade de um objeto sentido, a saber, a falta de líquido? Feuerbach aceita o fato de que o eu como sedento tenha sede somente em relação a si mesmo, a seu eu. No entanto, ele se sente, mas como um ser que precisa da água, pois «sem água», «eu me sinto como um eu [...] altamente deficiente, infeliz, miserável.» (FEUERBACH, 1874, p. 178). E mais adiante Feuerbach expõe: fome e sede são «sensações de desconforto [...], porque eu [...] não sou um homem inteiro sem comida e bebida. Por que [...]? Porque aquilo, que eu como, o que eu bebo, é [...] de meu ser, como eu sou de meu ser.» (FEUERBACH, 1874, p. 178-179). Embora a sensação possa ocorrer apenas para si mesma, ela se refere, então, necessariamente a um objeto; ela é subjetiva, mas seu fundamento é objetivo, pois o homem sente, por exemplo, sede, porque a água, que ele precisa para saciar sua sede, não é resultado de suas sensações ou representações, mas, pelo contrário, objetiva e existe independente delas. A água é um elemento essencial no homem e fora dele, a base ou a condição para sua existência e para a própria sensação.

Abstraindo destas condições naturais inevitáveis, da objetividade, rejeita o idealismo o materialismo, pois este faz de um ponto de vista inteiramente invertido o seu ponto de partida;

ele parte do objeto em vez do sujeito, do não-eu em vez do eu, na medida em que ele faz “do deduzido”, “do segundo” (a natureza, o ser) o primeiro. O materialismo de Feuerbach, para o qual a natureza, o ser, precede o pensar, concorda com o idealismo num ponto, a saber, que o mundo, o ser, apesar de sua independência, não pode ser apreendido e compreendido sem o eu (o sujeito). O problema consiste, porém, nisto, que o eu, do qual o idealismo parte, isto é, o eu, que supera a existência das coisas sensíveis, não tem para si mesmo existência, pois:

uma existência sem estômago, sem sangue, sem coração, conseqüentemente, por último, também sem corpo é uma existência altamente duvidosa, que não me dá a certeza de *minha* existência, em que eu não me reconheço e me acho, uma existência que nada mais é do que minha não-existência pensada como existência, uma existência que se dissolve [...] em nada.» (FEUERBACH, 1971, GW 10, p. 231).

O conceito idealista do eu parte, então, de um eu puramente pensado, e não de um eu real. Mas este eu está corporalmente, espaço-temporalmente condicionado; ele é “apenas eu feminino ou masculino, não um neutro assexuado, pois a diferença de sexo é [...] uma marca, [...] uma diferença penetrante, onipresente.» (FEUERBACH, 1874, p. 173). Disto resulta a tese de Feuerbach, que só existe um eu, que é essencialmente eu e tu, sujeito-objeto, ou seja, uma essência fundada para o outro. Assim, conduz Feuerbach o eu aqui para sua relação com o tu, com o mundo objetivo, pois o eu que existe, real, é apenas o eu, ao qual está de frente um tu, e este tu, ao qual está de frente de um eu, não é, como vimos antes, só o tu humano. Por baixo disto, está antes para subsumir também o objeto, a realidade e a objectividade da natureza (do mundo). A falta fundamental do idealismo consiste, segundo Feuerbach, nisto, a saber, que fica parado no ponto de vista do entendimento, no ponto de vista teórico, na questão do caráter objetivo ou subjetivo do mundo, da realidade ou irrealidade da natureza, enquanto que a natureza é originalmente um objeto do ser e só através deste um objeto do entendimento. A natureza, assim como ela é objetivamente, independentemente, é, portanto, nenhuma representação do pensamento, mas a base, o fundamento do mesmo, o pressuposto e a condição natural do processo de produção e reprodução da vida humana e também de realização de sua liberdade.

Referências

Literatura Preliminar

FEUERBACH, L. *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*. Org. por W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1972, GW 11.

FEUERBACH, L. *Zur Moralphilosophie*. In: Nachlass. Organizado por Karl Grün. Leipzig & Heidelberg: C. F. Winter'sche Verlagshandlung, 1874, Bd. II.

FEUERBACH, L. *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. Org. por W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1969, GW 3.

FEUERBACH, L. *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*. Org. por W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1971, GW 10.

FEUERBACH, L. *Das Wesen Des Christentums (1841)*. Berlin, 1973, GW 5.

FEUERBACH, L. *Vorlesungen über das Wesen der Religion (1851)*. Nebst Zusätzen und Anmerkungen. Berlin, 1967, GW 6

FEUERBACH, L. *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie (Von G. Bruno bis G. W. F. Hegel, Erlangen 1835-1836)*, bearb. v. C. Ascheri u. E. Thies. Darmstadt, 1974.

FEUERBACH, L. *Einleitung in die Logik und Metaphysik (Erlangen 1829-1830)*, bearb. v. C. Ascheri u. E. Thies. Darmstadt, 1975.

FEUERBACH, L. *Vorlesungen über Logik und Metaphysik (Erlangen 1830-1831)*. bearb. v. C. Ascheri u. E. Thies. Darmstadt, 1976.

FEUERBACH, L. *Philosophischen Charakterentwicklung*. hrsg. v. K. Grün, 2 Bde. Leipzig/Heidelberg, 1874.

FEUERBACH, L. *Etica e Felicità – Con una Raccolta di Aforismi di Argomento Morale*. Edizione Guerini e Associati: Milano, 1997.

Literatura Complementar

ARNDT, Andreas; JAESCHKE, Walte (Hrsg.). *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Spiritualismus*. Philosophie und Wissenschaften nach 1848. Hamburg, 2000.

ARVON, Henri. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. In: *Archives de sociologie des religions*, n. 3, 1957.

ASCHERI, Carlo. *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*. Einleitung zur kritischen Ausgabe von Feuerbach: Notwendigkeit einer Veränderung (1842). Wien, 1969.

BAL, Karol. *Naturwissenschaft und Revolution. Ein Kommentar zu Feuerbach*. In: BRAUN, H. J.; SASS, H. M.; SCHUFFENHAUER, W.; TOMASONI, F. (Hrsg.). *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*. Berlin, 1989, p. 69-76.

BARATA-MOURA, José (Org.). *Esclarecer significa fundamentar. Alienação e alteridade em Das Wesen des Christentums de Ludwig Feuerbach*. In: *Pensar Feuerbach. Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de "A Essência do Cristianismo"*, Lisboa, 1993, p. 47-93.

BIBEL, Hrsg. v. *der Evangelioschen Kirche in Deutschland*. Stuttgart, 1985.

BIEDERMANN, Georg. *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs. Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie*. Neustadt, 2004.

BRAUN, H-J. *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1971.

ders.: *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1972.

CHAGAS, Eduardo F. *Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx*. Campinas: Editora Phi, 2016, 226p.

CHAGAS, Eduardo F.; Redyson, Deyve. *Ludwig Feuerbach: filosofia, religião e natureza*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2011.

CHAGAS, Eduardo F. *A Aversão do Cristianismo à Natureza em Feuerbach*. *Philosophos Revista de Filosofia*. Goiânia, v. 15, nº 2, 2010.

CHAGAS, Eduardo F. *A Religião em Feuerbach: Deus não é Deus, mas o Homem e/ou Natureza divinizados*. *Dialectus Revista de Filosofia*. Fortaleza, nº 04, 2014.

CHAGAS, Eduardo F. *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009. (Série Filosofia nº 8).

CHAGAS, Eduardo F. *A Razão em Feuerbach como base da unidade do homem e da natureza*. *Princípios Revista de Filosofia*. Natal, v.14, nº 21, jan./jun. 2007.

CHAGAS, Eduardo F. *Feuerbach e Espinosa: deus e natureza, dualismo ou unidade?* *Trans/Form/Ação Revista de Filosofia*. São Paulo, v. 29, nº 2, 2006.

CHAGAS, Eduardo F. A Questão do Começo na Filosofia de Hegel – Feuerbach: Crítica ao começo da Filosofia de Hegel na Ciência da Lógica e na Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*. Recife, v. 2, nº 1, 2005.

CHAGAS, Eduardo F. Religião: O homem como imagem de Deus ou Deus como imagem do homem? In: OLINDA, Ercília Maria Braga. *Formação Humana: Liberdade e Historicidade*. Fortaleza: Edufc, 2004.

CHAGAS, Eduardo F. A Autonomia da Natureza em Ludwig Feuerbach. In: VASCONCELOS, José Gerardo. (Org.). *Filosofia, Educação e Realidade*. Fortaleza: Edufc, 2003.

CHAGAS, Eduardo F. *A Comunidade Ilusória: a teoria do estado no jovem Marx*. Ijuí: Editora Unijuí, 1998.

CHAGAS, Eduardo F. A Cisão do Mundo Ético: Lei Divina e Lei Humana na Fenomenologia e na Antígona. *Revista de Educação e Filosofia*. Uberlândia, nº 15, 1994, p. 67-74.

CHAGAS, Eduardo F. Projeto de uma nova Filosofia como Afirmção do Homem em Ludwig Feuerbach. *Teoria & Praxis Revista de Ciências Humanas e Política*. Goiânia, nº 4, 1992, p. 31-36.

CORNEHL, Peter. Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*. Bd. 11, Berlin, 1969, p. 37-93.

DESCARTES, R. Meditação Sexta. In: *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

DESCARTES, R. Respostas do Autor às Segundas Objeções. In: *Objeções e Respostas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

DLOUGATCH, Tamara. Der Begriff „Natur“ bei Rousseau und Feuerbach: Vom Sentimentalismus zum Anthropologismus. In: JAESCHKE, W. ; TOMASONI, F. (Hrsg.). *Ludwig Feuerbach und Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1998. p. 260-268.

EIDAM, Heinz. Vom Wert der Natur und der Natur des Werts. Thesenartiges zu deren Verhältnis und dessen Diskussion. In: EIDAM, H.; SCHMIED-KOWARZIK, W. (Hrsg.). *Natur - Ökonomie - Dialektik*. Weitere Studien zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft. Kassel, 1989. p. 113-129.

ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. MEW, Bd. 21, Berlin, 1984.

FICHTE J.G. *System der Sittenlehre*. Werke auf CD-ROM. Berlin, 1997.

HAENSCH, Gerd. *Ludwig Feuerbachs Beitrag zur Klärung des Begriffs „Pantheismus“*. In: Zum 175. Geburtstag von Feuerbach, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 27, Berlin, 1979, p. 699-714.

HARICH, Wolfgang. *Einleitung zu Feuerbachs Schrift*. Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. Berlin, 1955.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System der Philosophie I*. Stuttgart, 1958.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Janaeer Systementwürfe II*. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. Hrsg. v. R.P. Horstmann. Hamburg, 1982.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hrsg. v. U. Rameil u. H. Christian, Hamburg, 1999.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg, 1999.
- HOMERO. *Ilias*. Tradução de R. Hampe. Stuttgart: Reclam, 1979.
- HOMMES, Ulrich. *Hegel und Feuerbach. Eine Untersuchung der Philosophie Feuerbachs in ihrem Verhältnis zum Denken Hegels*. Freiburg, 1957.
- HÖPPNER, Joachim. *Ludwig Feuerbach und seine materialistische Weltanschauung in ihrer historischen Bedeutung für die wissenschaftliche Philosophie*. Leipzig, 1960.
- HÜSSER, Heinz. Natur und Religion in der Religionskritik Ludwig Feuerbachs. Betrachtungen zu einem aktuellen Problem. In: BRAUN, H.J. (Hrsg.). *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*. Berlin, 1989. p. 39-54.
- HÜSSER, Heinz. Die Menschwerdung der Natur. In: BRAUN, H.J. (Hrsg.). Würzburg, 1993.
- JESSIN, I. M. *Die materialistische Philosophie Ludwig Feuerbachs*. Berlin, 1956.
- KOSING, Alfred. *Ludwig Feuerbachs materialistische Erkenntnistheorie*. In: THIES, E. (Hrsg.). *Ludwig Feuerbach*. Darmstadt, 1976, p. 310-341.
- LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2 Bde. Leipzig, 1906.
- LEFÈVRE, Wolfgang. Wissenschaft und Philosophie bei Feuerbach. In: JAESCHKE, W. (Hrsg.). *Sinnlichkeit und Rationalität*. Berlin, 1992. p. 81-100.
- LENIN, Wladimir I. *Materialismus und Empirio-kritizismus*. In: Werke, Bd. 14. Berlin, 1964.
- LENIN, Wladimir. Konspekt zu Feuerbachs „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ und zur Feuerbachschen Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. In: *Werke*, Bd. 38. Berlin, 1964. p. 41-76.
- LEY, Hermann. Ludwig Feuerbach über das Bündnis von Philosophie und Naturwissenschaft und der dialektische Materialismus. In: *Referentenkonferenz der zentralen Kommission Wissenschaft*. Berlin, 1972. p. 70-78.
- LENIN, Wladimir. Ludwig Feuerbach und die Natur. In: LÜBBE, H.; SAß, H.M. (Hrsg.). *Atheismus in der Diskussion*. Kontroversen um Ludwig Feuerbach. München, 1975. p. 120-141.
- MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*. In: MEW, Ergänzungsband. Berlin, 1968.
- MARX, Karl. *Das Kapital*. MEW, Bd. 1. Berlin, 1977.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Die heilige Familie*. In: MEW, Bd. 2. Berlin, 1958.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Die deutsche Ideologie*. In: MEW, Bd. 3. Berlin, 1969.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *These über Feuerbach*. In: MEW, Bd. 3. Berlin, 1969.
- MEYER, Martin. *Ludwig Feuerbachs Moralphilosophie in ihrer Abhängigkeit von seinem Anthropologismus und seiner Religionskritik*, phil. Diss. Berlin, 1899.
- MIRNAM, Ebrahim. *Feuerbachs Entwicklung Vom Idealismus zum Materialismus unter besonderer Berücksichtigung der Bestimmungen des Denkens, des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins*. Frankfurt a. M., 1998.
- MÜNZ, Theodor. *Spinoza, Feuerbach und die Würde der Natur*. In: BRAU, H.; SASS, M.; SCHUFFENHAUER, W.; TOMASONI, F. (Hrsg.). *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*. Berlin, 1989. p. 55-67.

- NIKOLAJEW, I. W. *Die wesentlichen Entwicklungsetappen der Kategorie „Materie“*. In: PFOH, W.; SCHULZE, H. (Hrsg.). *Philosophie und Gesellschaft*. Berlin, 1958. p. 205-222.
- PLATON. *Phaidon*. Tradução de Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, Werke, Bd. 3.
- RAWIDOWICZ, Simon. *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Ursprung und Schicksal. Berlin, 1964.
- REITEMEYER, Ursula. *Philosophie der Leiblichkeit*. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft. Frankfurt a. M., 1988.
- REITEMEYER, Ursula. "Why Feuerbach is both Classic and Modern". In: SCHNEIDER, Katharina (Hrsg.). *Der politische Feuerbach*. Münster: Waxmann, 2013, p.163-167.
- ROHRMOSER, Günther. Warum sollen wir uns für Feuerbach interessiert? In: THIES, E. (Hrsg.). *Ludwig Feuerbach*. Darmstadt, 1976. p. 483-514.
- SCHMIDT, Alfred. *Emanzipatorische Sinnlichkeit*. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus. München, 1973.
- SCHMIDT, Alfred. Feuerbachs Stellung in der Geschichte des Materialismus. In: THIES, E. (Hrsg.). *Ludwig Feuerbach*. Darmstadt, 1976. p. 405-430.
- SCHMIDT, Alfred. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt a. M., 1978.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur: Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*. Freiburg, 1984.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Die Entfremdung der gesellschaftlichen Produktion von der Natur und ihre revolutionäre Überwindung*. In: IMMLER, H.; SCHMIED-KOWARZIG, W. (Hrsg.). *Marx und die Naturfrage*. Hamburg, 1984. p. 9-20.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Weder Arbeit noch Natur sind wertbilden, aber sie sind die Quellen allen Reichtums*. In: IMMLER, H.; SCHMIED-KOWARZIG, W. (Hrsg.). *Marx und die Naturfrage*. Hamburg, 1984. p. 45-63.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Ohne Kenntnis des Ziels führen die Wege in die Irre*. In: IMMLER, H.; SCHMIED-KOWARZIG, W. (Hrsg.). *Marx und die Naturfrage*. Hamburg, 1984. p. 111-135.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. Auch richtige Fragen können zu falschen Antworten führen. In: IMMLER, H.; SCHMIED-KOWARZIG, W. (Hrsg.). *Natur und Marxistische Werttheorie*. Kassel, 1986. p. 47-64.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Die Aporie der Naturfrage im Marxismus und ihre dialektische Lösung bei Marx*. In: EIDAM, H.; SCHMIED-KOWARZIK, W. (Hrsg.). *Natur - Ökonomie - Dialektik*. Weitere Studien zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft. Kassel, 1989. p. 19-33.
- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *„Von der wirklichen, von der seyenden Natur“: Schellings Ring um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996.
- SCHRÖTER, Gisela. *Zum Bündnis von Philosophie und Naturwissenschaft im Materialismus Ludwig Feuerbachs*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 36, Jahrgang. Berlin, 1988, p. 28-36.
- SCHUFFENHAUER, Werner. *Ludwig Feuerbach und der junge Marx*. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung. Berlin, 1965.
- SCHUFFENHAUER, Werner. Materialismus und Naturbetrachtung bei Ludwig Feuerbach. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie (Dzfpf)*, 20. Berlin, 1972. p. 1461-1473.

- SCHUFFENHAUER, Werner. Ludwig Feuerbachs Bedeutung in unserer Zeit. In: *Referentenkonferenz der zentralen Kommission Wissenschaft* (Deutscher Kulturbund). Berlin, 1972. p. 7-28.
- SCHUFFENHAUER, Werner. „Aut Deus – Aut Natu“. Zu Ludwig Feuerbachs Spinoza- und Leibniz-Bild. In: *Lo spinozismo ieri e oggi – Archivio di Filosofia*. Padova, 1978, n° 1, p. 267-291.
- SENECA. Über den Zorn. Drittes Buch. In: ROSENBAACH, Manfred. (Hrsg.). *Philosophische Schriften*. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1999, Bd. 1; Bd. 3.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Da razão ao homem ou o lugar sistemático de A Essência do Cristianismo*. In: BARATA-MOURA, J. (Org.). *Pensar Feuerbach - Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de “A Essência do Cristianismo”*. Lisboa, 1993. p. 11-22.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Natura Mater. O Habitar Ético na Natureza Segundo Ludwig Feuerbach*. In: *Pensar a Sensibilidade: Baumgarten – Kant – Feuerbach*. Lisboa: Universitas Olisiponensis, 2007.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Sentimento da Natureza e imagem do Homem*. Kant e Feuerbach. Simmel: Philosophica, v. 30, 2007.
- SÓFOCLES. *Antígone*. Traduzido por W. Kuchenmüller. Stuttgart: Reclam, 2000.
- SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Zur Ethik Ludwigs Feuerbachs*. Göttingen, 1998.
- SPINOZA, Benedictus. *Ethik*. GEBHARDT, C. (Hrsg.). Stuttgart, 1997.
- STEINDL, Regina. *Bemerkungen zum Naturbegriff bei Ludwig Feuerbach*. In: *Wissenschaftliche Reihe* 34, H. 3. Jena, 1985, p. 361-366.
- THIES, Erich. *Philosophie und Wirklichkeit. Die Hegelkritik Ludwigs Feuerbachs*. In: THIES, E. (Hrsg.). *Ludwig Feuerbach*. Darmstadt, 1976. p. 431-482.
- TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach*. Biografia intellettuale. Editrice Morcelliana, 2011.
- TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach e la natura non umana: Ricostruzione genetica dell’ „Essenza della religione“ con pubblicazione degli inediti*. Firenze 1986.
- TOMASONI, Francesco. *Feuerbachs Kritik der Wissenschaftsideologie und Evolutionstheorien*. In: BRAUN, J.; SASS, W.; SCHUFFENHAUER, M.; TOMASONI, F. (Hrsg.). *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*. Berlin, 1989. p. 77-92.
- TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*. Stuttgart-Bad Cannstadt, 1990.
- VUILLEMIN, Jules. *La signification de l’humanisme athée chez Feuerbach et l’idée de nature*. In: *Deucalion* 6, 1952, p. 17-46.
- WIDMAN, Hans Joachim. *Ludwig Feuerbachs Moralphilosophie*. Hamburg, 1979.
- WINTZER, Wilhelm. *Die ethischen Untersuchungen Ludwigs Feuerbachs*. phil. Diss. Leipzig, 1898.
- XHAUFFLAIRE, Marcel. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*. Paris, 1970.

Sobre o autor

Eduardo Ferreira Chagas

Pós-Doctor em Filosofia pela Universität von Münster (Alemanha) (2019); Doutor em Filosofia pela Universität von Kassel (Alemanha) (2002); Mestrado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, 1993); Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE, 1989). Professor Bolsista-Pesquisador do CNPq. É professor efetivo (associado) do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC) e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAGED - UFC.

Atualmente, é pesquisador bolsista de produtividade CNPq, é membro da Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher (Sociedade Internacional Feuerbach) e dedica suas pesquisas ao estudo da filosofia política, da filosofia de Hegel, do idealismo alemão e de seus críticos Feuerbach, Marx, Adorno e Habermas. E-mail: ef.chagas@uol.com.br. Homepage: <http://efchagasufc.wordpress.com/>. Editor da *Revista Dialectus* (<http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus/about/editorialPolicies#sectionPolicies>). C.V (Lattes): <http://lattes.cnpq.br/2479899457642563>.

Recebido em: 05/05/2020

Aprovado em : 25/07/2020

Sobre a fragmentação do espaço lógico tractariano

On the tractarian logical space's fragmentation

Marcos Silva

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1552-2525> – E-mail: marcossilvarj@gmail.com

RESUMO

Defendo, neste trabalho, que os sistemas de proposições (*Satzsysteme*) do período intermediário da Filosofia de Wittgenstein representam o desenvolvimento da noção de espaço lógico tractariano depois do Problema da Exclusão das Cores. Pretendo, pois, tratar de algumas características essenciais destes sistemas emergentes, a saber: 1. a radicalização de um holismo já presente no *Tractatus*; 2. a exclusão por contrariedade, que mostra a insuficiência do padrão lógico da contradição em expressar exclusões conceitualmente mais sofisticadas; 3. a negação assimétrica, que permite a explosão de alternativas e marca a superação da bipolaridade tractariana; e 4. a obrigatória exaustão (completude) de possibilidades, ou seja, todas as possibilidades de articulação de elementos conceituais devem estar previstas em um sistema.

Palavras-chave: Espaço Lógico. Filosofia da Lógica. Wittgenstein. Sistemas de proposições. Holismo.

ABSTRACT

Here I defend that the systems of propositions (*Satzsysteme*) in the middle period of Wittgenstein's Philosophy represent the development of the tractarian notion of logical space after the Color Exclusion Problem. I aim then to deal with some essential features of these emergent systems, namely: 1. the radicalization of a kind of holism to be found already in the *Tractatus*; 2. the exclusion by contrariety, which shows the insufficiency of contradictions in capturing finer conceptual exclusions; 3. the asymmetric negation, which allows the explosion

of alternatives and overcomes the tractarian bipolarity; and 4. the mandatory exhaustion (completeness) of possibilities, i.e., all possible articulation of conceptual elements must be totally provided in a system.

Keywords: Logical Space. Philosophy of Logic. Wittgenstein. Systems of propositions. Holism.

Introdução

A volta de Wittgenstein a Cambridge acontece em 1929 e marca o seu retorno oficial à academia depois de suas “férias filosóficas” auto-impostas e merecidas¹, afinal ele teria resolvido todos os problemas em definitivo e *im Wesentlichen* em seu *Tractatus* (Hintikka e Hintikka, 1986; Hacker 1986, Engelmann 2013). Não parece controverso afirmar que a diferença destes períodos parece ser a de que ele deveria, em 1929, levar a cabo, enfim, o que havia sido apenas esboçado ao longo da década de 1910, a saber, a análise completa das proposições empíricas (Kienzler, 1997; Marion, 1998; Prado Neto, 2003).

Em carta a Moore, em 5 de maio de 1930, pouco mais de um ano depois do retorno de Wittgenstein, Russell escreve:

Eu tive uma segunda visita de Wittgenstein, mas esta só durou 36 horas, e não foi suficiente de forma alguma para ele me dar uma sinopse de tudo que ele tem feito. Ele me deixou uma quantidade grande de papeis datilografados. (...) Ele usa as palavras “espaço” e “gramática” em sentidos peculiares, que estão mais ou menos conectados um com o outro. Ele afirma que se é significativo dizer “isto é vermelho”, não pode ser significativo dizer “isto é barulhento” [*loud*]. Há um “espaço” de cores e outro “espaço” de sons. Estes espaços são aparentemente dados *a priori* no sentido kantiano ou talvez não exatamente assim, contudo, algo não tão diferente. Erros de gramática resultam da confusão de “espaços”. (...) Suas teorias são certamente importantes e muito originais. Se elas são verdadeiras, eu não sei. Eu devotamente espero que não, porque elas fazem da matemática e da lógica quase inacreditavelmente difíceis. Alguém tem que definir um “espaço”, como ele usa a palavra, como um conjunto completo de possibilidades de um dado tipo. Se você diz “isto é azul”, existe um número de outras coisas que você pode dizer significativamente, a saber, todas as outras cores. (pp. 437-438)

Esta passagem é um documento histórico importante revelador da exigência filosófica dos sistemas de proposições (*Satzsysteme*) que protagonizam a volta de Wittgenstein à Filosofia. Este trecho da correspondência de Russell mostra a sua curiosidade em relação a tópicos presentes no retorno de Wittgenstein à Filosofia, a saber, o tipo de holismo demandado nesta fase, relações de exclusão baseadas em um sistema organizados conceitualmente e ainda uma justi-

¹ Bartley (1977) defende algo diferente. Os seus anos dedicados à escola fundamental na Áustria teriam importância central em sua caminhada filosófica. O que o livro de Bartley tem de difícil de encontrar, tem de polêmico também, embora parta da assunção fácil de dois “Wittgensteins”, movimento de investigação que vem sendo ultimamente evitado, quando se busca mais continuidades, estruturais e reveladoras, que rupturas, óbvias e pouco explicativas. Embora afirme temerariamente o prefácio que “this book is an important contribution to our understanding of the man and of the development of this thought”, trata-se de uma biografia intelectual que muitas vezes é inconvenientemente pessoal demais e que tenta lançar luz, mas sem muito efeito, no período transitório do pensamento wittgensteiniano. A ênfase do livro se encontra nos chamados “anos perdidos”, 6 anos em que Wittgenstein se dedicou exclusivamente ao ensino primário de crianças em remotas cidadelas do interior da Áustria, onde se engajou na *österreichische Schulreformbewegung*. Ao longo da obra, Bartley tenta trazer plausibilidade à tese de que “this transitional period is in many ways the most important to his life” (p. 1). De toda forma, esta é uma promissória difícil de ser paga. Este período geraria influência em sua técnica filosófica posterior, além de determinar muitos pontos de seu horizonte de reflexão: como aprendizado de línguas, possibilidade de uma língua privada ou língua primitiva. A sua conjectura é a de que “the themes of the Austrian School Reform Movement, which were deeply opposed to Wittgenstein’s early work, gradually _ and perhaps quite contrary to his intention or expectations _ eroded his earlier beliefs and insinuated themselves in their places”. Pontos como antireducionismo, antiassocionismo, antiatomismo e ênfase na *Gestaltpsychologie* são considerados. Além disso, é importante para Bartley mostrar que Wittgenstein era mais vienense que britânico.

ficativa para a existência de absurdos filosóficos, saber, a confusão de gramáticas distintas, ou seja, a transferência espúria de elementos ou usos de um contexto linguístico para outro. É interessante também notar que Russell antevê com perplexidade as dificuldades que Wittgenstein teria para aplicar esta ideia emergente de sistemas na lógica e na matemática. O que me interessa sobretudo nesta passagem é a noção de “espaço” empregada por Russell para o que ficaria conhecido como sistemas de proposições (*Satzsysteme*).

A definição de Russell para estes espaços, “um conjunto completo de possibilidades de um dado tipo”, enseja o que venho propor neste trabalho. Pretendo defender aqui que uma das implicações filosóficas do Problema da Exclusão das Cores no *Tractatus* é a fragmentação do espaço lógico tractariano em inúmeros sistemas de proposições (*Satzsysteme*). Em outras palavras, os sistemas de proposições são o resultado do esfacelamento do espaço lógico tractariano. Ambos definem o horizonte legítimo e completo de articulação de simples, ou como define Russell, são o “conjunto completo de possibilidades”. Entretanto, enquanto o espaço lógico tractariano parece ser exclusivo e absoluto, os sistemas de proposições representam o reconhecimento de uma pluralidade de sistemas independentes estranha ao projeto tractariano. Pretendo, pois, tratar de alguns aspectos importantes destes sistemas emergentes na volta de Wittgenstein à filosofia: 1. a radicalização do holismo tractariano presente já em 3.42 e 3.3421², onde um singular contingente nos remete, pela sua possibilidade, ao complexo onde ele deve estar necessariamente inserido; 2. a exclusão por contrariedade, que mostra a insuficiência do padrão lógico da contradição em expressar exclusões conceitualmente mais sofisticadas; 3. a negação assimétrica, que permite a explosão de alternativas e marca a superação da bipolaridade tractariana; e 4. a obrigatória exaustão (completude) de possibilidades, ou seja, todas as possibilidades de articulação entre seus elementos devem estar previstas em um sistema de proposições.

1 A radicalização do holismo já presente no *Tractatus*

A afirmação de que um ponto visual é verde e azul deveria ser uma contradição e, portanto estar na esfera da necessidade lógica (cf. 6.3751). Entretanto, qualquer análise verofuncional deste tipo de exclusão que tenta reduzi-la a uma base elementar de proposições independentes representa apenas um adiamento do problema, qual seja: a lógica tractariana, composta exclusivamente de tautologias e sua contraparte negativa, a contradição, não pode expressar este tipo de exclusão. Não é controverso afirmar que é justamente por conta deste tipo de problema lógico surgido com a tentativa de expressão verofuncional das relações de cores que se justifica o primeiro grave golpe contra o projeto tractariano (Hacker 1986; Cuter 2009; Engelmann 2013). Este tipo de questão leva Wittgenstein a repensar seus pressupostos da juventude e parece catapultar sua filosofia e método para a sua fase madura.

Ao lermos as passagens de 6.1 até 6.13 do *Tractatus* podemos ter um panorama da atraente imagem de lógica na obra de juventude de Wittgenstein. Esta lógica seria completamente neutra, combinatória e sintática (vazia de significado e sentido). Além disso, segundo o projeto tractariano, a lógica deveria ser o fio condutor da análise completa das proposições empíricas, únicas legítimas em nossos discursos. A isto Wittgenstein deu o nome de aplicação da lógica. As proposições sobre cores representam um primeiro caso desafiador, que depois se revela fatal, para o princípio de não-colisão da lógica com sua aplicação, ou seja, cores correspondem na recepção do *Tractatus* a um primeiro contra-exemplo para a exigência de que as

² Todos os números decimais presentes no texto vêm da numeração das passagens do *Tractatus*. Para este, uso a tradução de Luiz Henrique dos Santos. As outras traduções, tanto do inglês quanto do alemão, são todas de minha responsabilidade.

demandas da aplicação da lógica não deveriam intervir em nossa imagem de lógica. Afinal, a lógica deveria cuidar de si mesma (cf. 5.473), e não deveria ter que se perder na excessivamente nebulosa complexidade empírica de nossas proposições cotidianas (cf. 4.002). Se algo parecesse de fato contradizer a imagem de lógica tractariana, isto teria que ser um sinal inequívoco que cometemos algum erro na análise ou que a análise não foi, então, feita até o fim. Ainda haveria complexidade lógica a ser sublimada em termos de proposições elementares logicamente independentes (SILVA 2016a, 2016b).

Em certo sentido, a partir do problema da exclusão de cores, a lógica tractariana teve, então, que começar a ter que tomar “o caminho errado” (5.551). Este representaria na época do *Tractatus* justamente o erro no que era fazer lógica. O sentido de proposições complexas não viria somente de seus constituintes elementares, mas da totalidade organizada ou sistema conceitualmente organizado ao qual estas proposições pertenceriam. Deveríamos, pois, ter que começar a olhar para o mundo e suas organizações conceituais para ter que fazer lógica. As cores no *Tractatus* e depois as medidas, em sua volta à filosofia em 1929, representam casos incompatíveis com a abstrata lógica tractariana baseada em tautologias (CUTER, 2009). Entende-se, pois, que a lógica não poderia, então, variar livre e combinatoriamente sobre sistemas diversos sem considerar a organização conceitual, material peculiar de cada um destes sistemas. Nestes sistemas estão inscritos o horizonte necessário completo de possibilidades combinatórias de seus elementos, como no espaço lógico tractariano, mas agora inúmeros, e não mais em um espaço absoluto.

Ao pensarmos em uma cor, nunca pensamos nela, em certo sentido, logicamente isolada de outras. Neste tipo de organização com múltiplas alternativas exaustivas, seus elementos sempre estão inseridos em um sistema organizado de elementos que definem o horizonte completo de possibilidades legítimas de articulação destes com outros elementos da mesma natureza. Isto parece justamente ser o que pensa Wittgenstein quando pensa em um sistema de proposição. O que parece estar em jogo aqui é uma forma forte de holismo, onde um elemento, seja material ou abstrato, quando mobilizado, traz necessariamente a totalidade organizada de elementos na qual ele está necessariamente inserido. Não se poderia, pois, se atribuir uma cor a uma mancha no campo visual sem que a totalidade das cores fosse de alguma forma mobilizada automaticamente. O esforço de alcance da totalidade de possibilidades de combinação seria, então, marca de uma abordagem claramente holista.

Wittgenstein em discussões com Círculo de Viena (doravante WWK), afirma, por exemplo, que: “Eu não vejo vermelho, mas sim eu vejo, que a azaléia é vermelha. Neste sentido, eu vejo também, que ela não é azul. No olhar não se liga primeiramente uma dedução [*Schluss*], mas eu a vejo diretamente pelo olhar.” (WWK³, p. 87). A tese holista forte aqui preconiza que a própria visão de uma cor deve trazer automaticamente ou pressupor outras cores. Temos novamente este movimento holista, o reconhecimento da totalidade conceitualmente organizada das cores a partir da ocorrência de uma.

Paradoxalmente, este tipo de argumento reflete o raciocínio que confere naturalidade a algumas imagens que Wittgenstein tem de lógica desde o *Tractatus*. De maneira geral, a lógica, já no *Tractatus*, representaria, pois, os limites do pensamento que coincidem com as concatenações possíveis de simples e suas relações internas. Curiosamente, para dar naturalidade às suas imagens de lógica no *Tractatus*, Wittgenstein parece mobilizar inadvertidamente a organização de cores para exemplificar a própria noção de espaço lógico⁴. Isto acontece, por exemplo, no

³ Todas as traduções do alemão são de minha responsabilidade.

⁴ Ver Silva 2013 para uma discussão detalhada das ocorrências problemáticas de “cores” no *Tractatus*.

emblemático caso onde traz ao leitor relações de tonalidade entre cores para ilustrar o que chama de propriedade interna (cf. 4.123). Ou ainda no *locus classicus* do Problema da Exclusão de Cores, passagem 6.3751, para tratar de um possível contra-exemplo ao forte princípio que toda necessidade deveria ser lógica, ou tautológica. Ou, mesmo anteriormente, na passagem da ontologia, 2.0131 onde tenta exemplificar o que, justamente através de exemplo de cores, significa pertencer a um espaço lógico. Acredito que, nesta passagem, já temos o Problema da Exclusão de Cores em sua magnitude de conseqüências adversas ao *Tractatus*, como apontará o “parágrafo-mea culpa” 83 das *Philosophischen Bemerkungen* (doravante PB):

O conceito de proposição elementar perde agora totalmente o seu significado anterior. As regras sobre “e”, “ou”, “não” etc., que eu apresentei através da notação V-F, são apenas uma parte da gramática destas palavras, mas não toda ela. O conceito de coordenadas independentes na descrição: As proposições que, por exemplo, são ligadas através do “e” não são independentes uma da outra, mas elas formam uma figuração [*Bild*] e se deixam provar quanto a sua possibilidade ou impossibilidade de união. Na minha antiga visão de proposições elementares não havia a determinação de um valor de uma coordenada, *apesar da minha observação que um corpo colorido está em um espaço de cores etc. teria me trazido diretamente para este ponto*. Uma coordenada da realidade só pode ser determinada uma vez. Se eu quisesse representar a perspectiva geral, eu diria: “não se pode de fato dizer sobre uma coisa que ela é isto e aquilo” Esta coisa seria porém a coordenada, a qual eu posso dar um valor e não outros mais (PB, § 83, meu grifo).

Esta passagem se remete claramente à ontologia tractariana. Seria surpreendente que numa obra como o *Tractatus*, o Problema da Exclusão de Cores só apareceria em uma parte muito avançada como em 6.3751. Lemos em 2.0131:

Cada coisa está como que num espaço de possíveis estados de coisas. Esse espaço, posso concebê-lo vazio, mas não a coisa sem o espaço. O objeto espacial deve estar no espaço infinito. (O ponto do espaço é um lugar de argumento.) não é preciso, por certo, que a mancha no campo visual seja vermelha, mas uma cor ela deve ter: tem à sua volta, por assim dizer, o espaço das cores. O som deve ter *uma* altura, o objeto do tato, *uma* dureza, etc.

Parece claro que aqui os itálicos no original servem para marcar justamente a restrição lógica de que a uma coordenada só pode ser dado um valor de cada vez. Acredito que uma correta interpretação do parágrafo 83 da PB pode ser reveladora aqui, mostrando que o acento para a interpretação do Problema da Exclusão de Cores, seus pressupostos e conseqüências, deveria passar pela sua imagem de lógica e aparecer muito antes da passagem 6.3751.

No parágrafo 83 da PB, Wittgenstein articula o problema da demanda em assumir a dependência lógica entre proposições elementares, próprio da necessidade da emergência de sistemas com o problema da imagem tractariana de lógica e do funcionamento de seus operadores pretensamente neutros. Esta imagem está incorporada na notação tractariana, na tabela de verdade (Silva 2011, 2016b, 2016c). A verofuncionalidade dos operadores capturada pela tabela de verdade é restrita, e não mais deve ser aplicada a todas as proposições. Os operadores lógicos deveriam, então, ser testados quanto à sua aplicação legítima em cada contexto de aplicação. Em aplicações distintas, algumas linhas da tabela de verdade deveriam ser riscadas (Silva 2016b). Parece-me legítimo afirmar que o paragrafo 84 das PB, apresentado acima, nos compromete justamente com a ideia de que operadores lógicos têm de ter sensibilidade local para cada sistema. Isto parece nos mostrar que o problema com as cores e com o projeto tractariano é, em linhas gerais, um problema com sua lógica e seus limites de expressibilidade.

Todos os usos de cores no *Tractatus* são mortais para seu projeto. Por assim dizer, já montam o cadafalso para o seu próprio enforcamento. Todo uso de cores no *Tractatus* aponta

para um conflito essencial. A lógica tractariana deveria ser verofuncional, mas em todos os seus exemplos de espaço lógico e de relações internas, ilustrados por cores, se assinala uma forma de holismo. A tensão evocada pelo misto de estranheza e intuitividade de trazer cores para pensar lógica no *Tractatus* é insustentável. Afinal como pensar um sistema que comporte uma lógica estritamente verofuncional para analisar completamente complexos em termos de elementares logicamente independentes, se na base deste sistema temos proposições imersas em um espaço lógico denso de relações conceituais irreduzíveis a tautologias? Esta tensão está expressa em 3.42 do *Tractatus*, quando Wittgenstein afirma que devemos remeter uma proposição ao todo de proposições, o que nesta obra, seria o espaço lógico:

Embora a proposição possa determinar apenas um lugar do espaço lógico, por meio dela já deve ser dado todo o espaço lógico. (Caso contrário, por meio da negação, da soma lógica, do produto lógico, etc. seriam introduzidos – em coordenação – sempre novos elementos.) A armação lógica à volta da figuração determina o espaço lógico. A proposição alcança⁵ todo o espaço lógico.) (grifo meu)

Esta relação de uma proposição com o espaço lógico, exemplificada pela relação de uma cor com todas as outras, são instâncias de uma mesma forma de holismo já anunciado no *Tractatus* e radicalizado em seus escritos intermediários na figura do sistema de proposições (*Satzsysteme*). O espaço lógico tractariano, absoluto, eterno e sem concorrentes, a partir do reconhecimento de sistemas peculiares, como o da expressão das relações conceituais entre cores, parece se fragmentar em muitos espaços lógicos, não mais absolutos ou eternos, mas com muitos ou infinitos concorrentes. Estes novos espaços lógicos, também definidores do horizonte completo de possibilidades de articulação de elementos, são os sistemas de proposições da fase intermediária da filosofia de Wittgenstein. As cores conduzem a lógica tractariana para o exame das armações e organizações conceituais no mundo e são responsáveis pelo esfacelamento de seu espaço lógico em inúmeros sistemas proposições. Assim como um espelho que ao se despedaçar ainda gera pedaços que por si só são espelhos, o esfacelamento do espaço lógico tractariano também gera inúmeros espaços lógicos (*Satzsysteme*).

O lema chave deste holismo anunciado, mas não desenvolvido no *Tractatus*, responsável pela radicalização da imagem do 3.42 e pela fragmentação do espaço parece estar perdido no meio da passagem 3.3421. Nesta passagem sugiro somente a substituição de “das Wesen der Welt” por algo como “interne Eigenschaft einer Grammatik” para mostrar a amplitude e poder unificador desta passagem no pensamento de Wittgenstein:

(...) Um modo particular de designação pode não ter importância, mas é sempre importante que seja um modo *possível* de designação. E isso se dá na filosofia em geral: o singular mostra-se repetidamente como algo sem importância, mas a possibilidade de cada singular nos ensina uma lição sobre a essência do mundo. (3.3421).

Neste ponto podemos ver como esta passagem ganha protagonismo como um mote tractariano em nossa interpretação (e talvez de toda a filosofia de Wittgenstein!): a possibilidade do exame de um singular pode nos transportar ou jogar para dentro de um horizonte ou espaço abstrato e necessário de articulações conceituais. A mera possibilidade de um singular aponta para a esfera necessária do mundo e da linguagem no *Tractatus*. As possibilidades no

⁵ Esta sentença é traduzida ao inglês por Pears e McGuinness como *the force of a proposition reaches through the whole of logical space*, e em português, por Luiz Henrique dos Santos como “a proposição alcança todo o espaço lógico. “Alcançar” é muito mais neutro e, digamos, elegante que o alemão *durchgreifen*, que é usado em contextos mais enérgicos e dramáticos, como para se referir a uma intervenção abrangente e efetiva em um campo (talvez por forças policiais). Na tradução de Giannotti para o português o verbo “apanhar” captura melhor a violência possível de *durchgreifen*.

Tractatus estão sempre imersas, inscritas ou totalmente previstas em um sistema exaustivo e eterno de articulações. Transportando este raciocínio para os sistemas de proposições de sua fase intermediária, poderíamos dizer: nós aprendemos algo sobre a essência de um domínio conceitualmente organizado ao sabermos que um de seus constituintes é possível. A lógica, no período tractariano, deveria se engajar fundamentalmente com tais possibilidades. Em outras palavras, a lógica deveria nos guiar de atualidades contingentes para totalidades necessárias. Não é acidental que já no *Tractatus* lógica é carregada com uma acepção modal. A lógica, desde o *Tractatus*, sempre está engajada com a possibilidade necessária da articulação de elementos. A dupla modalização (uma possibilidade necessária) é importante neste contexto.

Isto se torna claro se nós levarmos a sério a exigência tractariana de que não é possível dizer algo sem trazer a possibilidade de sua negação. Em 5.44, Wittgenstein enfatiza a não-referencialidade do sinal de negação e afirma, como ele faz em 3.42, que a proposição sempre traz consigo a sua negação como pré-condição de seu entendimento:

As funções de verdade não são funções materiais. Se é possível, p.ex., gerar uma afirmação por meio de uma dupla negação, estaria a negação – em algum sentido – contida na afirmação? $\sim\sim p$ nega $\sim p$ ou afirma p ? Ou faz ambas as coisas? A proposição $\sim\sim p$ não trata de da negação como de um objeto; mas a possibilidade da negação já está prejudicada na afirmação. E se houvesse um objeto chamado \sim , $\sim\sim p$ deveria dizer algo diferente do que p diz. Pois, nesse caso, uma das proposições trataria precisamente de \sim , a outra não. (grifo meu)

Entretanto, o que passou despercebido por Wittgenstein no *Tractatus* é que a negação, mesmo sendo um recurso sintático, em pelo menos alguns tipos de proposições, tem por característica evocar um horizonte semântico de relações entre elementos conceitualmente organizados. A conseqüência desta visão é a assunção de que nós não podemos de fato afirmar algo, sem trazer a possibilidade da falsidade, como previsto na bipolaridade essencial da linguagem. Sintaticamente, nós não podemos afirmar algo sem prever a negação deste com sentido. Em WWK, Wittgenstein ainda permanece com este tipo de interpretação acerca da relação interna entre verdade e falsidade.

Proposições negativas e positivas estão em um nível. Quando eu uso a régua, então eu não sei somente, quão longo algo é, mas sim também, quão longo algo não é. Quando eu verifico a proposição positiva, então eu falsifico com isto a proposição negativa. No momento que eu sei, que a azaléia é vermelha, também sei, que ela não é azul. Ambas são inseparáveis. As condições para verdade de uma proposição pressupõem as condições para sua falsidade e vice versa (WWK, p.87)

Fica claro que a única possibilidade de exclusão lógica no *Tractatus* é a contradição, sempre prevista pela negação das tautologias que definem o horizonte do que seria lógico e, portanto, necessário. Wittgenstein deixa isto claro quando afirma: “Assim como há apenas necessidade lógica, só há também impossibilidade lógica.” (6.3751). De maneira que o tipo de incompatibilidade lógica entre atribuições de cores a um ponto no espaço visual seria apenas um capítulo do nosso livro de contradições. No longo e problemático comentário desta passagem, como já vimos, Wittgenstein evoca mais uma vez as cores para ilustrar sua imagem de lógica. Entretanto, assim como Ramsey em sua resenha de 1923 pensou ser difícil reconhecer em leis de disposições de pontos no espaço a estrutura lógica da tautologia, também me parece muito pouco intuitivo ver no tipo de exclusão entre cores uma contradição. Estas duas críticas são, pois, complementares.

Wittgenstein em tom de obviedade termina a passagem 6.3751 com a afirmação: “É claro que o produto lógico de duas proposições elementares não pode ser nem uma tautologia

nem uma contradição. O enunciado de que um ponto do campo visual tem ao mesmo tempo duas cores diferentes é uma contradição.” A pergunta é por que seria uma contradição? Para aquele que só possui um martelo, todos os problemas parecem um prego. Se a única exclusão prevista em nosso horizonte conceitual é a contradição, por termos no caso da incompatibilidade de cores uma exclusão, esta deve ser então, automaticamente, enquadrada neste paradigma. De maneira que “a é verde e a é vermelho” se torna uma contradição.

Parece não haver erro aqui se estivermos operando no horizonte sintático tractariano de classificação tripartida, onde só há proposições contingentes (legítimas), proposições sempre verdadeiras e proposições sempre falsas. É claro que se nossa definição de contradição for a de proposições que são sempre falsas, a proposição complexa “a é verde e a é vermelho” é uma contradição. Entretanto, parece intuitivo e direto que esta “contradição” não é do mesmo tipo ou parece não ter a mesma força que alguma instância da forma “p e não p”. Ela é mais fraca, mais sutil e traz mais elementos à discussão, a saber, todas as cores. Pode ser o caso que *a* seja verde, que *a* seja vermelho, mas não pode ser o caso que *a* seja os dois. Entretanto, há a possibilidade lógica prevista pela estrutura das cores, que *a* não seja nem vermelho e nem verde. Aqui há a necessidade do reconhecimento da emergência do paradigma por contrariedade⁶.

Prima facie, parece que somos forçados a admitir duas definições de contradição para entender este “erro” de Wittgenstein. Uma contradição, por assim dizer, relacional, quando dizemos que proposições são contraditórias se e somente se elas não podem nem ser verdadeiras e nem falsas juntas. Isto justifica a negação necessária da existência de um terceiro ou de terceira possibilidade. Além desta, parece que teríamos outro tipo de contradição, digamos, absoluta: uma proposição é contraditória se e somente se é sempre falsa. Entretanto, se adotarmos esta definição de contradição, ficamos localmente cegos quanto a diferentes exclusões ou exclusões de forças diferentes, ou seja, não podemos diferenciar graus ou forças de exclusões intuitivas como no caso das cores (verde e vermelho se excluem de maneira mais forte, que o verde e o amarelo), ou como no caso de taxonomias (se afirmo que um animal é um gato, logo ele não é necessariamente um cachorro, e também não uma girafa, mas parece intuitivo, se entendemos a organização taxonômica aqui envolvida, que “ser um gato” exclui de maneira mais forte “ser uma girafa” que “ser um cachorro”).

Entender a contradição como somente uma proposição sempre falsa é fechar os olhos para o problema da inexpressibilidade de determinadas relações lógicas em termos da lógica tractariana. É colapsar o problema da falta de sentido (*Sinnlosigkeit*) com o problema do contrasenso de algumas articulações proposicionais (*Unsinnigkeit*). No *Tractatus*, parece que Wittgenstein sempre usou de maneira muito consequente esta distinção entre *sinnlos* e *unsinnig*, até o caso da incompatibilidade das cores. Podemos afirmar que, em 6.3751, é a passagem por excelência onde a lógica tractariana toma como *sinnlos* algo que deveria ser *unsinnig* porque não é previsto pela sintaxe. Em outras palavras, em 6.3751 mostra como o *Tractatus* não pode afastar contra-sensos. Os absurdos poderiam, no fim, ser julgados na lógica tractariana.

Sistemas requerem com frequência uma noção mais sensível de exclusão que não podem se colapsar todas na figura de uma contradição, seja ela relacional ou absoluta. Por exemplo, no caso emblemático das cores as proposições “a é verde” e “a é azul” não se excluem da mesma forma, ou com a mesma força, que “a é verde” e “a não é verde” ou mesmo que “a é verde” e “a é vermelho”. Aqui fica claro que a força de exclusão entre proposições podem assumir variados graus. Poderíamos, portanto, ao invés de falarmos em dois ou mais tipos de

⁶ Ver Silva (2017), para uma discussão a respeito do gradativo reconhecimento da importância da distinção entre contradição e contrariedade no período intermediário da filosofia de Wittgenstein.

contradição, falarmos de diferentes forças de exclusão. Isto deixaria o nosso vocabulário lógico mais abrangente para variar também sobre diferentes sistemas e nos traria a salutar consequência de deixar a contradição íntegra, sem cisões ou tipos, como um caso limite. Sob este paradigma de variação de graus ou forças de exclusão, poderíamos ter a tautologia (força nenhuma de exclusão) e a contradição (força total de exclusão) sendo casos extremos de uma régua possivelmente infinita de forças de exclusão. Para tanto, basta, no contexto das cores, variarmos-as em tonalidade ou mesmo supondo a densidade da escala de cores, ou seja, que para duas cores sempre haja uma terceira entre as duas. O paradigma de uma contradição entendida relacionalmente permite falarmos de proposições que não podem ser verdadeiras juntas, mas falsas juntas. Este é exatamente o padrão lógico emergente em sistemas proposicionais como vimos, seja em cores, em medidas, em taxonomias de animais, ou em qualquer sistema onde haja três ou mais alternativas exclusivas e exaustivas. Este é o motivo pelo qual temos que ultrapassar o âmbito da lógica do *Tractatus*, para captar mais relações lógicas relevantes, mesmo que percamos a computabilidade, ou seja, poder algorítmico das tabelas de verdade.

Além disso, esta pretensa distinção entre dois tipos de contradição, uma absoluta e uma relacional, parece de fato ser apenas verbal, mesmo quando estamos operando no *Tractatus*. Devemos ter em mente, que no *Tractatus* uma contradição, uma proposição sempre falsa, também é complexa. Ela é sempre uma articulação especial entre duas proposições com sentido que perdem sua figuratividade. Portanto, no *Tractatus*, até a contradição “p e não p” também deve ser, em última instância, uma relação entre duas proposições. Ou melhor, “p e não p” é uma proposição complexa sempre falsa, justamente porque é a relação ou articulação de duas proposições de tal maneira que estas perdem a relação de figuratividade com fatos.

2 O paradigma de organização por contrariedade em sistemas

O caso da negação de proposições sobre cores anuncia a emergência da necessidade de um sistema conceitualmente organizado para rebater as inúmeras alternativas possíveis e sempre previstas. Esta discussão pode ser encontrada novamente no *Tractatus*, como na passagem 5.5151:

O sinal da proposição negativa deve ser constituído com o sinal da positiva? Por que não se haveria de poder exprimir a proposição negativa por meio de um fato negativo? (Digamos: se “a” não mantém uma determinada relação com “b”, isso poderia exprimir não ser o caso que *aRb*.) Mas também nesse caso a proposição negativa é, com efeito, indiretamente constituída por meio da positiva. A *proposição* positiva deve pressupor a existência da *proposição* negativa e vice-versa.

Acredito que esta noção de “pressuposição” (*Voraussetzung*) ou de “trazer consigo” (*mitbringen*) é o passo lógico e, por assim dizer, holístico, tanto no *Tractatus* quanto no período intermediário de seu pensamento. No último, diria, que este princípio holista, é radicalizado na visão de sistemas de proposições em função da explosão de alternativas na negação de determinadas proposições. Por exemplo, nós não temos o conceito de número 7 sem que este traga consigo, de certa forma, todos os números e sua organização conceitual. Ninguém pode afirmar que são 30 graus agora, sem saber que outras temperaturas possíveis estejam automaticamente excluídas. Caso contrário, poder-se-ia inferir que esta pessoa não entendeu o que significa “graus de temperatura”. Nós não podemos ter verde, sem com isto pressupor, de certa forma, todas as outras cores e suas relações. Eu não posso identificar um animal como um leão,

com correção ou não, sem saber que este é um animal e assim trazer com isto, ou pressupor, que o animal, em sendo um leão, não pode ser qualquer outro animal. Nós não podemos dizer que o nosso time de futebol ganhou ontem, sem automaticamente trazer a possibilidade do empate ou da derrota. Se alguém entende que um livro está na estante, deve poder entender que este mesmo livro não pode estar simultaneamente em cima da mesa, ou debaixo da escada ou ao lado do sofá e etc. Todos estes exemplos podem ser enquadrados em sistemas diferentes que interagem entre si ou não, como o de taxonomia de animais, medição de temperatura, de resultados de jogo de futebol, ou de objetos físicos dispostos em uma sala. Comum a todos eles é o fato de que a primeira vista parecem não possuir muita coisa a ver com lógica, apesar de podermos usar intuitivamente as noções de necessidade e aprioricidade em todos eles. Estes exemplos respeitam, entretanto, um mesmo paradigma de organização lógica que não é exclusivo às cores ou a medidas. Eles estão, pois, organizados contra o pano de fundo das exclusões por contrariedade.

Estas proposições não podem ser verdadeiras juntas, mas falsas juntas. Isto é um traço lógico-semântico negável a elas. Poderíamos então afirmar que o problema com a matemática, e números presentes em proposições elementares, representa antes um problema com a lógica tractariana. Este é antes um efeito natural da deficiência da lógica tractariana em lidar com todas as proposições empíricas e um paradigma de exclusão mais sutil que o da contradição estrita, caso da contrariedade. É exatamente aqui ao reconhecermos este padrão conceitualmente mais sutil de exclusão que abrimos terreno para as relações lógicas relevantes entre elementos organizados conceitualmente em um sistema de proposição.

Este refinamento da contradição significa a superação da dicotomia própria da bipolaridade e do padrão "concatenação e não-concatenação" dos objetos tractarianos. Este padrão faz colapsar toda necessidade lógica com a tautologia e toda impossibilidade lógica com a contradição. Para esta exigência Prado Neto (2003) aponta lapidarmente em seu trabalho ao tratar do tipo de organização lógica emergente com as cores que o *Tractatus* tem de enfrentar: "não há meio de se supor a emergente possibilidade de múltiplas alternativas no velho esquema de duas possibilidades: de concatenação e não-concatenação de objetos." (p.129). Podemos pensar em um time ganhar e empatar a mesma partida? Podemos pensar em um gato cachorro? Podemos pensar em um recipiente tendo 2 litros e 1 litro de água? Em uma mesa tendo dois e três metros de comprimento? Alguém tendo 28 e 29 anos? Em um círculo sendo quadrado? Em um dia da semana sendo quarta e segunda-feira simultaneamente? Estes exemplos todos representam impossibilidades para o pensamento, são *a priori*, mas seriam lógicos? Mesmo que a resposta seja negativa, estes exemplos são todos instâncias de sistemas organizados via o padrão da contrariedade. Temos, então, aqui um paradigma lógico, disponível historicamente, que pode articular o tipo de exclusão presente em sistema de cores e de medidas com uma crítica aos limites da imagem de lógica que identifica toda e qualquer forma de necessidade com a tautologia e toda e qualquer forma de exclusão ou impossibilidade com a contradição.

Podemos pensar contrariedade sem pensar no quadrado aristotélico de oposições, basta termos uma estrutura ultrapassando, ou não sendo redutível à complexidade de uma relação abstrata própria de dicotomias. Aqui emerge justamente o paradigma de um sistema de múltiplas alternativas. Isto é o pano de fundo de nossa discussão quanto ao Problema da Exclusão de Cores. Temos através da assunção da contrariedade, a resposta lógica à necessidade da superação da bipolaridade própria tractariana. Justificamos, então, o tipo de relação de oposições em sistemas exaustivos de múltiplas ou até infinitas alternativas presentes na fase intermediária do pensamento wittgensteiniano.

3 Reconhecendo a existência da negação assimétrica

Neste contexto, a passagem 5.513 do *Tractatus* parece ganhar importância por revelar o comportamento da negação proposicional, ao prever acertadamente a existência de uma e apenas uma proposição completamente fora da proposição negada. Isto se coaduna perfeitamente à imagem de um complemento para o conteúdo proposicional negado. Entretanto, o Problema da Exclusão das Cores emerge quando trazemos à reflexão, pelo menos algumas proposições empíricas, como as sobre cores e sobre medidas, que comportam a possibilidade de infinitas outras proposições que possam estar, não totalmente fora delas, mas que as excluam mesmo assim, justamente por constituírem um sistema denso de alternativas. A proposição “a é verde” teria, pois, como negativa “não é o caso que a seja verde”. Esta é, sim, a proposição que está completamente fora dela. Entretanto as proposições “a é vermelho”, “a é verde”, “a é azul”... também negam intuitivamente esta proposição, embora não estejam totalmente fora dela. Aqui vemos a necessidade de adotarmos pelo menos dois tipos de exclusão: uma mais forte (por contradição) e uma mais fraca (por contrariedade), o que abarca o tipo de negação presente em sistemas de proposições. Neles temos uma espécie de paradoxo, apesar de todas as suas proposições integrantes comporem juntas um mesmo domínio semântico, por comportarem traços semânticos comuns, elas todas se excluem, não por contradição, mas por contrariedade. Ou seja, quando uma proposição é afirmada, a verdade de outras constituintes deste mesmo sistema é automaticamente excluída. Quando uma é verdadeira todas as outras têm que ser falsas conjuntamente.

Este tipo de proposição empírica própria de organizações por contrariedade confirma também o papel peculiar da negação, evocando a noção de holismo que já apontamos. Embora a negação seja um expediente sintático sempre previsto, se a proposição for legítima, quando aplicada a, pelo menos, alguns grupos de proposições, ela tem como característica trazer um sem-número de informações semânticas junto dela. Nestes casos, a negação é um recurso sintático que mobiliza necessariamente um domínio semântico conceitualmente organizado. Como vimos, a passagem 3.42 parece, de fato, antecipar de maneira reveladora o lema dos sistemas de proposições da fase intermediária: Toda proposição deve estar inserida em um sistema proposicional, como fica evidente na rubrica *Die Welt ist rot* do WVK:

O mundo é vermelho I: SCHLICK: O senhor afirma que as cores formam um sistema. O que se quer dizer com isto, algo lógico ou algo empírico? Como seria se, por exemplo, alguém passasse a vida inteira trancado em um quarto vermelho e só pudesse ver vermelho? Ou se alguém só tivesse um vermelho permanente em seu campo visual inteiro? Ele poderia então dizer para si mesmo: Eu só vejo vermelho; mas deve haver, sim, outras cores? WITTGENSTEIN: Se alguém nunca saiu de seu quarto, então ele sabe, sim, que o espaço continua, quer dizer, que existe a possibilidade de sair do quarto (e mesmo que este tivesse paredes de diamante). Isto não é pois uma experiência. Isto está inserido na sintaxe do espaço, inserido a priori. Faz sentido a pergunta: com quantas cores alguém deve ter tido experiência para conhecer o *sistema* das cores? Não! (em tratando disso: pensar em uma cor não é: ter alucinações com a cor.) Aqui existem duas possibilidades: a) Ou a sintaxe dele é a mesma que a nossa: vermelho, mais vermelho, vermelho claro, vermelho amarelado e assim por diante. Então ele tem o mesmo sistema de cores que o nosso. b) Ou a sintaxe dele não é a mesma. Então ele não conhece uma cor em nosso sentido. Porque quando um sinal tem o mesmo significado [*Bedeutung*] deve ter também a mesma sintaxe.” (p. 65-67).

O mundo é vermelho II: Eu volto novamente à pergunta do Professor Schlick sobre como seria se eu só conhecesse a cor vermelha. Sobre isto pode ser dito o seguinte: Se tudo que eu visse fosse vermelho e se eu pudesse descrever isto, então eu deveria poder formar a proposição “isto não é vermelho”. Isto já pressupõe a possibilidade de outras cores. Ou o vermelho é algo, que eu não posso descrever __ então, eu não tenho nenhuma proposição

e então, eu não posso negar nada. Em um mundo onde o vermelho, por assim dizer, desempenha o mesmo papel que o tempo no nosso, não existiria nenhuma afirmação da forma: Tudo é vermelho, ou: Tudo que eu vejo é vermelho. Deste modo: Se um estado de coisa [*Sachverhalt*] estiver presente, ele pode ser descrito e assim a cor vermelha pressupõe um sistema de cores. Ou vermelho significa algo totalmente diferente, então não faz sentido, chamá-lo de cor. Então não se pode também falar sobre ele. Nota: "O mundo é vermelho": Se eu posso afirmar algo através de uma proposição, então é possível unir esta afirmação [com outras], então a proposição está inserida em um sistema. Se não for possível descrever isto através de uma afirmação, então eu também não posso *perguntar*, se o vermelho pressupõe o sistema de cores. (p. 88-89).

Por conseguinte, devemos ser capazes de reconhecer a existência de uma negação simétrica e outra assimétrica neste contexto de discussão sobre implicações filosóficas da asunção de sistemas. A primeira aparece em contextos de alternativas dicotômicas próprio da bipolaridade tractariana, ou seja, quando temos apenas dois valores previstos de variação, por exemplo, a concatenação ou não-concatenação de elementos ou uma proposição legítima tendo que poder ser falsa e verdadeira. Porque estas alternativas são exclusivas não podemos ter o caso em que as duas sejam atualizadas conjuntamente. Se uma não for o caso a outra necessariamente deve ser o caso. É fácil reconhecer aqui o Princípio do Terceiro Excluído. Este parece pressupor que estejamos trabalhando em um âmbito com duas alternativas exaustivas e exclusivas, como em "neva ou não neva", "solteiro ou não solteiro (casado)", ou "Deus existe ou Deus não existe". Aqui vemos a necessidade da repetição de um termo para gerar a exclusividade. Ao negarmos uma alternativa temos automaticamente a afirmação da outra⁷.

Entretanto, em todos os contextos em que tenhamos mais do que duas alternativas, também exaustivas, estaremos lidando com uma negação assimétrica: ao negarmos um elemento, isto nos traz inúmeras alternativas a ele. A negação de "o meu time de futebol perdeu" nos traz as possibilidades, que exaurem as alternativas conceitualmente articuladas, do empate e da vitória. A negação de "hoje não é segunda-feira" nos traz todos os outros dias da semana possíveis. A negação de "este animal não é um cachorro" nós traz a taxonomia dos animais (mesmo que rudimentar). Podemos também reconhecer este comportamento lógico da negação assimétrica em sistemas organizados sob o paradigma da exclusão por contrariedade, como por exemplo, também na negação de uma cor a um ponto visual, como já vimos, ou em todos os casos de atribuição de um grau a uma qualidade empírica (temperatura, volume, comprimento, etc.)

4 Sobre a completude necessária de sistemas

Toda totalidade no *Tractatus* é exaustiva, ou seja, completa. Isto faz da crítica recorrente apontada por Russell à quantificação tractariana equivocada (*cf. eg.* sua introdução ao *Tractatus*). Se a quantificação tractariana for baseada nas noções de soma e produto lógicos como sugere Russell, isto geraria um problema óbvio para as totalidades tractarianas, uma vez que precisaríamos de uma *clausula* adicional, *ad hoc*, de fechamento para dizer que são todas as disjunções ou conjunções previstas e nenhuma outra. Entretanto, a quantificação tractariana não funciona como uma enumeração. Ela supõe que todas as totalidades sejam dadas completamente, sem surpresas ou descobertas. No *Tractatus*, a enumeração na soma e no produto lógicos pressupõe totalidades exaustivas e não o inverso. A completude das totalidades é ante-

⁷ Ver Silva (2016a) para uma discussão sobre a possibilidade de se introduzir dois tipos diferentes de negação neste contexto.

rior logicamente à enumeração. Esta só é possível se a totalidade exaustiva nos for, de alguma forma, dada.

Esta exigência da prioridade lógica de totalidades completas em relação à simples enumeração de elementos certamente acompanha a obrigatoriedade de considerações globais e não locais no *Tractatus*. Isto é evidente no caso de totalidades que, sim, seriam limitadas, mas completas, ou seja, com todo o horizonte de articulações possíveis já previsto ou pressuposto. Nas discussões de WWK, nós encontramos algo similar, quando Wittgenstein discorre sobre a natureza de sistemas e diferencia estes de totalidades empíricas, justamente via a característica de completude ou fechamento:

Também se em nosso mundo não existisse nenhuma classe de uma quantidade ou de outra, assim também faria sentido considerar estas classes. Não podemos [*dürfen*] excluir nenhuma possibilidade logo de saída. Isto, no entanto, acontece quando se define os números como classes de propriedades de fato, como fez Russell. (p. 214)

Aqui podemos ver em que medida surpresas ou descobertas na lógica não devem ser aceitas. Esta é uma das marcas do projeto tractariano que se estende até pelo menos o período intermediário: para entendermos um indivíduo, nós temos que trazer este para o todo ou o sistema ao qual ele necessariamente pertence. Isto preveniria surpresas em respeito a “novas” possíveis conexões entre este singular e outros singulares. Esta interpretação também justifica algumas críticas de Wittgenstein mais gerais a procedimentos de Russell e Whitehead nos *Principia* e a impossibilidade de mudanças ingênuas em aparatos notacionais. Esta é a razão pela qual Wittgenstein, por exemplo, afirma no *Tractatus* que:

A introdução de um novo expediente no simbolismo da lógica deve ser sempre um evento rico em conseqüências. Nenhum novo expediente pode ser introduzido na lógica – por assim dizer, com um ar de completa inocência – entre parênteses ou no rodapé. (Assim, nos *Principia Mathematica* de Russell e Whitehead, definições e leis básicas aparecem formuladas em palavras. Por que de repente palavras? Isso demandaria uma justificação. Falta a justificação, e não poderia deixar de faltar, pois o procedimento é, de fato, ilícito.) Se a introdução de um novo expediente, porém, se revelou necessária numa certa situação, devemos logo nos perguntar: onde esse expediente deve, agora, ser sempre empregado? Sua posição na lógica deve ser explicada. (5.452)

A partir da lógica não poderíamos julgar o que está atualizado ou não no mundo, mas nós poderíamos entender, através dela, o que *pode* estar atualizado no mundo. Isto é possível se aceitarmos o tipo de holismo que introduzimos, a saber se pressupormos o horizonte (completo) de possibilidades de articulações de determinados elementos conceitualmente organizados em um sistema. Ademais, nós só “entendemos” este elemento, quando “entendemos” as possibilidades de articulação dos fatos onde ele pode ocorrer. Consequentemente, entender um fato deve significar de certa forma entender todos. Este salto holista de uma atualidade contingente para uma rede necessária de possibilidades é também tratada no WWK, como já vimos: “A experiência não pode nos dar um sistema de possibilidades. A experiência só nos ensina o que é o caso e não o que pode ser. A possibilidade não é um conceito empírico, mas um conceito da sintaxe.” (WWK, p.214).

Reaparece, pois, em WWK a discussão já aludida sobre o que torna um complexo ou uma estrutura uma totalidade empírica ou um sistema. A totalidade é acompanhada pelo domínio empírico do que pode ser dito, da experiência empírica do “como”, do contingente, do verdadeiro. Um sistema traz consigo o domínio do que só pode ser mostrado, da “experiência lógica”, do “quê”, da necessidade, da determinação do sentido. De maneira que aqui nada como sur-

presas ou descobertas são possíveis, porque nós estamos operando com relações internas entre elementos em um sistema estabelecido. Estas relações determinam as formas da representação atual e possível pela multiplicidade de um complexo e pelo horizonte articulatório de suas propriedades internas. Enquanto totalidades empíricas permitem falar de descobertas e surpresas, porque estamos lidando com as relações externas de componentes de um sistema.

Esta diferença trata menos de proposições que de formas de proposições em sistemas. Este é o movimento necessário pelo qual se deve entender os sistemas lógicos de totalidades empíricas que indicam a necessidade de pensar holisticamente. Esta é a situação que emerge quando, para entendermos uma proposição, devemos poder entender todas as proposições, ou em que entender um estado de coisas representa a capacidade de entender todos os estados de coisas ou em que entender um componente do sistema é ser capaz de trazer todos os outros possíveis constituintes consigo. Nós não temos então a possibilidade de um inaudito radical nestes contextos, como Wittgenstein mantém nas discussões do WWK:

Uma classe de proposições verdadeiras é limitada de maneira muito diferente que uma classe de sentenças com sentido. No primeiro caso o limite é traçado pela experiência, no segundo pela sintaxe, de dentro. O domínio de sentido (i.e. A totalidade dos valores de x , para os quais f_x é significativo) é limitado de dentro pela natureza da função. E assim é limitada de dentro a classe de pontos do espaço: pela sintaxe das sentenças sobre o espaço. (WWK, 214).

Desta forma, Wittgenstein acredita que explica um erro tradicional em filosofia de acentos empiristas. Este seria o erro de justificar possibilidades por realidades empíricas e não o inverso. Haveria então a confusão entre a descrição e a possibilidade de uma descrição. Analogamente, espaço, tempo e números seriam formas de representação, e, por consequência, determinariam a sintaxe do que pode ser dito.

Aqui entendemos a justificada referência a Kant na carta de Russell a Moore aludida no início de nosso trabalho. Espaço, tempo e números parecem determinar para Wittgenstein, nesta altura, toda a experiência possível e então seria incorreto fundamentá-los na ou pela experiência, mas sim nossa experiência deveria evocar, trazer junto ou pressupor estas formas de representação. A distinção entre totalidades empíricas e sistemas deste período parece de fato ser um desenvolvimento natural da distinção entre propriedades externas e internas do *Tractatus*. Como afirma Wittgenstein em seu período intermediário: "A informação de um ponto do espaço já deve conter as relações com outros pontos do espaço, e isto que dizer: As relações entre os pontos do espaço são internas. Quando nós introduzimos corretamente os pontos do espaço, então nós devemos introduzir de uma só vez todas as suas relações." (WWK, p. 215).

Os pontos do espaço já devem estar todos completamente previstos. Um ponto do espaço aparece em nossas proposições empíricas diferentemente de objetos da experiência. É a forma da descrição de objetos da experiência. Pontos do espaço são necessários, de certa forma, para que possamos falar de objetos da experiência, mas não o inverso. Wittgenstein, então, afirma:

Um ponto do espaço representa uma possibilidade, nomeadamente a possibilidade do lugar de um corpo relativo a outros corpos. A expressão desta possibilidade é a de que a proposição que descreve este lugar tem sentido. A totalidade dos pontos do espaço representa a totalidade da possibilidade, então uma classe de proposições com sentido. (WWK, p.213)

Não faria sentido, então, tratarmos da descoberta de novos pontos do espaço e do tempo porque estes são espaços de possibilidades e não de conceitos empíricos. Os pontos do espaço

já devem estar organizados desde o começo. Nós não precisamos trazer mais organização para eles e é impossível concebê-los sem uma organização. Por exemplo, organizar objetos empíricos em uma sala pressupõe a organização dos pontos do espaço. Esta organização pressuposta compõe e agrupa todas as possibilidades espaciais da sala, de maneira que podemos talvez encontrar um chapéu perdido na sala, mas não um ponto novo ou perdido do espaço. Neste contexto, Wittgenstein afirma:

O espaço é a possibilidade do onde, o tempo a possibilidade do quando, o número a possibilidade do quanto. Quando se pensa o espaço, tempo _ou os números_ no mesmo contexto de propriedades acidentais do mundo, assim se mostra já que se está em um caminho equivocado. Espaço, tempo e número são formas da representação. Eles devem expressar cada possibilidade de experiência e assim é equivocado, fundamentá-los na experiência empírica. (WWK, p. 214)

Conclusão

Aqui se evidencia como a insuficiência na expressão das relações conceituais entre cores orienta a lógica tractariana para executar de fato a análise de proposições empíricas e descer de seu olimpo abstrato de correção, completude e decibilidade. No final, lógica não poderia tomar conta de si mesmo, uma vez que deveria lidar com as organizações conceituais presentes em nosso mundo. Wittgenstein afirmava em seu *Tractatus* que se tivéssemos que chegar a uma situação em que para responder a um problema lógico tivéssemos que olhar para o mundo, isto mostraria que certamente teríamos tomado o caminho errado de investigação. Em certo sentido, o Problema das Cores mostrou que ele teria que tomar este caminho errado, a saber, olhar para as organizações conceituais de sistemas em nosso mundo contingente. Este problema teve conseqüências fatais para o antigo projeto e seminalíssimas para a filosofia contemporânea.

Neste artigo tratei de uma conseqüência direta do Problema da Exclusão de Cores: a fragmentação do espaço lógico tractariano em inúmeros sistemas proposicionais. Destaquei, então, quatro características essenciais destes sistemas, tomando todas como desenvolvimentos de aspectos inerentes ao projeto tractariano e nas tentativas de correção de suas insuficiências em analisar completamente as proposições empíricas: 1. o holismo; 2. o paradigma de exclusão por contrariedade; 3. limites da negação proposicional e a emergência da negação assimétrica; 4. a completude, o que diferencia sistemas de totalidades empíricas.

Defendo a ideia de que o período de retorno de Wittgenstein à filosofia está ainda imerso no projeto tractariano de análise completa de proposições empíricas, apesar de abandonar a exigência de que proposições elementares devessem ser independentes entre si. Isto mostra indiretamente que a análise completa é mais importante aos propósitos de Wittgenstein no *Tractatus* do que a demanda da independência lógica das proposições elementares.

Seria importante, então, ainda investigar até que ponto a central distinção entre totalidade empírica e sistema pode, de fato, se remeter a distinção tractariana entre função e operação:

Eu distingo “totalidades empíricas” de “sistemas”. Os livros e cadeiras nesta sala são totalidades empíricas. Sua extensão depende da experiência. As partículas lógicas, os números, os pontos do espaço e do tempo são sistemas. É impensável descobrir uma nova partícula lógica, um novo número, um novo ponto do espaço. Aqui nós temos a impressão que tudo surge de uma mesma raiz. Se nós conhecermos o princípio que fundamenta um sistema, então conhecemos o sistema inteiro. A totalidade empírica se fundamenta em uma função proposicional [*Aussagefunktion*] e o sistema em uma operação [*Operation*]. (WWK, p. 216).

Wittgenstein afirma também que a confusão entre operação e função refletida na confusão entre sistemas e totalidades empíricas foi o principal erro da Filosofia da Matemática de Russell: "Na matemática nós sempre devemos lidar com sistemas e não com totalidades. O erro principal [*Grundfehler*] de Russell está no fato de que ele não reconheceu a essência de um sistema, mas sim ele apresentou indiferentemente totalidades empíricas e sistemas pelo mesmo símbolo $_$ a função proposicional." (WWK, p. 217).

Referências

- BARTLEY III, William Warren. *Wittgenstein*. The Anchor Press Ltda. London, 1977
- CUTER, João Vergílio. *Números e cores*. dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 6, n. 1, p.181-193, abril, 2009.
- ENGELMANN, Mauro. *Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013.
- HACKER, Peter. *Insight and Illusion: themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- HINTIKKA, M. B. & HINTIKKA, J. *Investigating Wittgenstein*. Oxford. Blackwell, 1986.
- KIENZLER, Wolfgang. *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie, 1930-32. Eine historische und systematische Darstellung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- MARION, Mathieu. *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*. Clarendon Press, Oxford, 1998.
- PRADO NETO, Bento. *Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
- RUSSELL, Bertrand. *Introdução ao Tractatus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. In. *Tractatus Logico Philosophicus*. São Paulo: EdUSP, 1992.
- RUSSELL, Bertrand. *The Autobiography of Bertrand Russell 1914-1944*, Boston: 1951.
- SILVA, Marcos. Wittgenstein, Cores e Sistemas: aspectos lógico-notacionais do colapso do Tractatus. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 15 no 2, p. 229-264, 2011.
- SILVA, Marcos. Holismo e Verofuncionalidade: Sobre um conflito lógico-filosófico essencial. *Philosophos*, Goiânia, v.18, n. 2, p. 167-200, jul/dez, 2013.
- SILVA, Marcos. Two Forms of Exclusion Mean Two Different Negations. *Philosophical Investigations (UK)*. July 2016 39 (3): 0190-0536, 2016a.
- SILVA, Marcos. On a Philosophical Motivation for Mutilating Truth Tables. *Nordic Wittgenstein Review*. pp. 105–126. Eds. Anne-Marie Søndergaard Christensen, Martin Gustafsson, Yrsa Neuman. vol. 5, no. 1 (June). 2016b.
- SILVA, Marcos. Could Wittgenstein still be held as a father of truth tables? *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 25, n. 39, p. 123-146, jan. 2016c.
- SILVA, Marcos. *Wittgenstein on Contradiction and Contrariety: Four Turning Points in the Development of his Philosophy of Logic*. In M. Silva (ed.), *Colours in the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Cham: Palgrave, 2017.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Bemerkungen*. Werkausgabe Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. Werkausgabe Band 3: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main, 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. Traduzido por José Arthur Giannotti. Companhia Editora Nacional: Sao Paulo, 1968.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. Traduzido por Luiz Henrique dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. Traduzido por D. F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1974.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Werkausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Sobre o autor

Marcos Silva

Doutor em Filosofia, Professor da Universidade Federal de Pernambuco, Pesquisador do CNPQ.

Recebido em: 28/02/2020

Aprovado em: 12/07/2020

Diógenes Laércio e a ética estoica

Diogenes Laertius and the stoic ethics

José Carlos Silva de Almeida

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9017-8755> – E-mail: jcdafilosofia@hotmail.com

RESUMO

Este artigo apresenta conceitos importantes da ética estoica e suas conexões encontrados na versão de Diógenes Laércio no livro VII do *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Diferentemente de Cícero no livro III do *De finibus*, a formulação de Diógenes não é assinalada por habilidades retóricas e acaba por seguir o tecnicismo presente também no livro II das *Éclogas* de Ário Dídimo. Diógenes, sem se preocupar em dar uma feição mais de divulgação às exposições dos estoicos, não dissimula as dificuldades e as frequentes excentricidades da filosofia estoica, que por vezes apresenta raciocínios pouco sedutores e até mesmo tediosos.

Palavras-chave: Ética. Estoicismo. Diógenes Laércio.

ABSTRACT

This article presents important concepts of Stoic ethics and their connections found in the version of Diogenes Laertius in book VII of *Lives and doctrines of the eminent philosophers*. Unlike Cicero in book III of *De finibus*, Diogenes' formulation is not marked by rhetorical skills and ends up following the technicality present in book II of *Eclogues* by Arius Didymus. Diogenes, without worrying about giving a more public appearance to Stoic exhibitions, does not hide the difficulties and frequent eccentricities of Stoic philosophy, which sometimes presents unattractive and even tedious reasoning.

Keywords: Ethics. Stoicism. Diogenes Laertius.

Assim como ocorre com os pré-socráticos, também os estoicos são estudados a partir de fragmentos, ou seja, citações das suas doutrinas feitas por outros autores. Estes fragmentos foram reunidos no início do século XX por Hans von Arnim¹, em uma coleção denominada *Stoicorum veterum fragmenta*, ainda hoje em uso e criticada por muitos, porque mescla testemunhos de épocas diferentes sobre argumentos singulares, tornando assim difícil uma reconstrução clara da doutrina.

Já no século passado, esta literatura, que os modernos denominam “doxográfica”², ou seja, com o fim de reunir e de confrontar as mais variadas opiniões filosóficas sobre o mesmo argumento, foi estudada de maneira aprofundada e obteve resultados significativos. Neste sentido podemos destacar, na Itália, a *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, trabalho organizado por Giuseppe Cambiano³, além dos dois números monográficos dedicados pela revista *Elenchos*⁴ ao método historiográfico de Diógenes Laércio⁵ e o amplo estudo *I dossografi di etica*, especialmente dedicado à coleção de opiniões no campo ético de Michelangelo Giusta⁶. Embora os estudiosos discordem sobre certos aspectos, algumas características típicas do gênero literário doxográfico parecem já esclarecidas, e portanto é possível tecer afirmações razoavelmente seguras sobre o panorama da ética estoica.

Parece não haver dúvida de que Diógenes Laércio (século III d.C.) não compilou diretamente e de uma única fonte o panorama que apresenta acerca da ética estoica, mas o retomou de uma literatura mais antiga. Em geral, considera-se que a doxografia da ética estoica de Diógenes remonte ao I século a.C., e que retome a visão do pensamento estoico que se tinha na época do imperador Augusto. Todavia há quem postule que em tal apresentação se encontrem traços do pensamento dos estoicos mais antigos, especialmente o de Crisipo.

Em geral, pode-se afirmar que o tom da doxografia de Diógenes não é crítico e nem excessivamente elogiativo. Ele não procura refutar ou tecer um panegírico do pensamento estoico, mas apresentá-lo com um tom destacado e de forma imparcial:

Pareceu-nos oportuno apresentar nesta *Vida de Zênon* um resumo abrangente de todo o conjunto da doutrina estoica, pelo fato de ter sido Zênon o fundador da escola estoica. Já demos a lista de seus muitos escritos, nos quais manifestou-se como nenhum dos outros estoicos. Expomos a seguir as doutrinas fundamentais em seus elementos essenciais e gerais. De acordo com o nosso método habitual, é suficiente uma exposição sumária. (D.L. VII, 38, p. 190).⁷

¹ A edição de referência dos fragmentos dos estoicos é Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., Leipzig, 1903-1923. Para as traduções em italiano veja-se Nicola Festa, *I frammenti degli Stoici antichi*, 2 vols., Laterza, Bari, 1932-1953; Rosario Anastasi, *I frammenti degli Stoici antichi*, CEDAM, Pádua, 1962; Margherita Isnardi Parente, *Stoici antichi*, 2 vols., UTET, Turim, 1989. Uma edição mais recente dos fragmentos dos estoicos antigos, conforme a coleção de Hans von Arnim é aquela organizada por Roberto Radice e apresentada na coleção *Il pensiero occidentale* da editora Bompiani (2002). Atualmente a melhor coleção dos fragmentos dos filósofos helenísticos com texto crítico e comentário é *The Hellenistic Philosophers* de A. A. Long e D. N. Sedley em dois volumes, publicada, em 1987, pela Cambridge University Press.

² O termo “doxografia” e aqueles a esse relacionados não se encontram na língua grega antiga, mas foram criados pela filologia oitocentista. Por muito tempo teve um certo significado negativo, visto que indicava a obra de quem recolhe notícias sobre as opiniões dos filósofos sem ter a sua própria perspectiva teórica. A este modo de proceder aparecia em oposição a “historiografia filosófica” mais aprofundada de Aristóteles ou de Hegel. Hoje, o termo “doxografia” é utilizado de maneira puramente descritiva.

³ Publicado pela editora Tirrenia de Turim em 1986.

⁴ Revista de estudos sobre o pensamento antigo, publicada pela editora Bibliopolis de Nápoles.

⁵ Nº 7, 1986, fascículos 1 e 2.

⁶ Publicado pela editora G. Giappichelli de Turim, entre 1964 e 1967.

⁷ Utilizamos, para as citações do *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio, a tradução de Mário da Gama Kury, publicada pela editora da UNB em 1977. As citações são apresentadas indicando as iniciais do autor, o livro, o parágrafo e o número da(s) página(s).

Diógenes inicia a exposição da doutrina estoica apresentando a divisão tripartite da filosofia em lógica, física e ética⁸, conforme postula a escola. A lógica antiga continha, além da lógica, a filosofia da linguagem e a epistemologia, enquanto a física antiga compreendia a metafísica e a teologia. Cada parte da filosofia podia ser estudada por si mesma, ou também considerando as suas relações com as demais partes. Nenhuma das partes tem o papel de fundamento, visto que todas as três são caracterizadas pela interdependência recíproca, dando lugar a um sistema holístico. As metáforas que os estoicos lançam mão para tratar da filosofia nos oferecem uma boa ideia a respeito dessa interdependência recíproca das partes:

Os estoicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física. Ou a comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética, e o solo ou as árvores são a física. Ou comparam-na a uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada. E nenhuma das partes é separada das outras, como dizem alguns estoicos, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si. (Idem VII, 40, p. 190-191).

Considerando a interdependência recíproca das partes, nenhuma delas é o melhor ponto por onde começar a aprender a filosofia estoica. Os estoicos propuseram então o ensino da filosofia a partir de vários ordenamentos. A escolha do ponto de partida dependia das atitudes e dos antecedentes culturais do aluno: "Seu próprio ensino fazia-se conjuntamente. Outros estoicos, entretanto, dão o primeiro lugar à lógica, o segundo à física e o terceiro à ética. Entre estes estão Zênon em seu tratado *Sobre a Lógica*, Crisipos, Arquêdemos e Êudromos." (Ibidem VII, 40, p. 191).

Caso se escolha a ética como ponto de partida, é necessário passar por duas etapas. Antes de tudo se estuda a própria ética. Depois se aprende as outras partes da filosofia estoica, de modo a colocar a ética no contexto geral. No *De finibus* III 70-74, Cícero elenca as vantagens de se dedicar às outras partes da filosofia estoica: É preciso compreender a lógica para defender-se dos adversários e ter uma firme convicção sobre a própria posição. Existe a necessidade da física para situar a ética no contexto da totalidade do mundo e da compreensão humana acerca dele. De modo particular se deve compreender a relação entre a natureza humana e aquela do mundo, sendo que nesta última o homem não é senão uma minúscula parte, um microcosmo.

Qualquer pessoa pode, sem dúvida, decidir a se restringir ao estudo da ética, ignorando as outras partes da filosofia estoica. Em tal caso haverá uma compreensão mais limitada e menos segura da ética estoica comparativamente a quem resolve aprender toda a filosofia estoica. Ainda assim a escolha por estudar somente a ética estoica proporcionará uma compreensão suficiente para apresentá-la e defendê-la dos adeptos dos sistemas éticos antagônicos. No *De finibus*, Cícero apresenta as teorias éticas estoica, epicurista e peripatética no contexto de raciocínios pró e contra, sem valer-se da física e da lógica estoica, ou de outro tipo. Na Roma de Cícero, muitas pessoas cultas desejavam estabelecer, por exemplo, se o fim último da vida era a virtude, como sustentavam os estoicos, ou ainda o prazer, como ensinava Epicuro, sem ter que se confrontar com os detalhes da lógica e da metafísica. Um desejo mais que natural, visto que a resposta a tal indagação não deveria depender da solução de complicadas questões lógicas ou metafísicas. Seria possível, portanto, estudar a ética, superficialmente ou com certa profundidade, sem que se fizesse referência às outras partes da filosofia estoica.

⁸ A formulação da divisão tripartite da filosofia segundo o estoicismo aparece em D.L. VII, 40.

Três foram os textos antigos que chegaram até nós e que adotam esta estratégia. Um desses textos é a exposição de Cícero no terceiro livro do *De finibus*, onde as habilidades retóricas do Arpinate são postas a serviço da compreensão das principais teses estoicas. Por esse motivo ela permanece ainda como a mais popular versão da ética estoica. As outras duas fontes são: o livro VII do *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio e o livro II das *Éclogas* de Giovanni Estobeu⁹, atribuído geralmente a Ário Dídimo. Estas duas versões derivam de fontes semelhantes e tratam os temas principais da ética estoica com certa medida de tecnicismo. Nenhuma delas parece ter como destinatário o principiante, e ambas parecem escritas por um autor que consultou manuais técnicos e produziu um destilado das ideias ali contidas, sem se preocupar muito em fornecer uma exposição bem organizada.

A versão de Diógenes, ainda que não possua a qualidade retórica do texto de Cícero, é fonte preciosa, pois contempla o estudo de conceitos estoicos importantes e suas conexões com um grau maior de rigor. Enquanto Cícero deseja persuadir o auditório e se lamenta do estilo difícil e obscuro dos estoicos¹⁰, Diógenes, sem se preocupar em dar uma feição mais de divulgação às exposições dos estoicos, não dissimula as dificuldades e as frequentes excêntridades da filosofia estoica, que por vezes apresenta raciocínios pouco sedutores e até mesmo tediosos.

Se traçarmos um plano geral da exposição de Diógenes, observaremos que ele inicia sua apresentação com um elenco de temas éticos dispostos em uma ordem diferente daquela de sua efetiva exposição. Ele tem por base a evolução do “primeiro impulso” do ser vivo, que é introduzido na descrição do fim último do homem como “viver segundo a natureza” e “viver segundo a virtude”. Diógenes dirige em seguida a sua atenção à virtude e aos bens, uma discussão que ocupa uma ampla parcela do texto. Depois ele se dedica aos indiferentes e aos deveres; mas a esta altura não aborda as ações retas e passa diretamente às paixões. A sua seção final representa uma espécie de mescla de temas, sobretudo de ética aplicada, vagamente centrados sobre a ideia de sábio.

Um importante princípio que organiza o texto é a clara diferença estabelecida entre a virtude, que é boa, e coisas como riqueza, glória, saúde, força e semelhantes¹¹, que comumente seriam definidas como “boas”, mas que os estoicos chamam de “indiferentes”. Diógenes dedica tempo considerável a distinguir os diferentes significados do conceito de “bondade” e a esclarecer a natureza da virtude, fato que não surpreende se considerarmos que a ética estoica apresenta uma necessidade de estabelecer uma clara distinção entre o tipo de valor atribuído à virtude e aquele atribuído a qualquer outro gênero de coisa que comumente é considerada boa, assinalando dessa forma toda a importância que há para os estoicos em destacar a diferença entre os dois tipos de valores. Limitando a aplicação do adjetivo “bom” à virtude e aos usos a ela associados, os estoicos nos fazem compreender que aquela distinção diz respeito a aquilo que denominamos de diferença entre valor moral e valor não moral. Não obstante a importância de tal diferença para a exposição de Diógenes, em seu texto não há nada, exceção feita para a breve passagem anteriormente mencionada, que sirva para justificar tal distinção ou para torná-la mais compreensível.

⁹ Giovanni Estobeu foi um erudito do século V d.C. que recolheu excertos dos mais variados prosadores e poetas gregos em uma ampla antologia, a fim de proporcionar ao filho Setímio, pouco amante do estudo, um meio fácil de educar-se na cultura clássica. Para o estudo dos textos de Estobeu indicamos a obra *L'Antologia di Giovanni Stobeo - Una biblioteca antica dai manoscritti alle stampe*, de Michele Curnis, publicado em 2008 pela Edizioni dell' Orso.

¹⁰ Conforme encontramos em *De finibus bonorum et malorum* III, 4.

¹¹ Cf. D.L. VII, 104.

O ponto de partida da exposição de Diógenes é a tese segundo a qual os seres vivos nascem com o impulso para amar e para se preservar, e portanto para fazer o que promove a autoconservação:

Os estoicos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe foi dado desde o início pela natureza. No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crisipos afirma que o primeiro bem possuído por cada ser vivo é a sua própria constituição física e a consciência de si mesma. Não se pode admitir logicamente que a natureza torne o ser vivo estranho a si mesmo (de outra forma ela não o teria criado), nem que o trate como um estranho, nem que não o tenha como sua criatura. Somos então compelidos a dizer que a natureza, constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si mesmo, pois assim ele repele tudo que é prejudicial, e acolhe tudo que lhe é útil e afim. (D.L. VII, 85, p.201).

Encontramos também outro argumento em sustento da concepção estoica do primeiro impulso como autoconservação, apresentado na forma de uma crítica aos adversários epicuristas:

Os estoicos demonstram que falam falsamente todos os propugnadores da ideia de que o primeiro impulso dos seres vivos é em direção ao prazer. De fato, esses filósofos afirmam que o prazer, se realmente existe, vem num segundo estágio, quando a natureza por si mesma procurou e encontrou tudo que se adapta à sua constituição; deste modo, os animais têm a índole jovial e as plantas florescem. Eles dizem ainda que a natureza não faz diferença alguma entre as plantas e os animais, porque regula também a vida das plantas, em seu caso sem impulso e sem sensações, e por outro lado geram-se em nós fenômenos análogos ao das plantas. Mas, já que no caso dos animais foi acrescentado o impulso por meio do qual os mesmos se dirigem a seus próprios fins, daí decorre que sua disposição natural atua no sentido de seguir o impulso. (D.L. VII, 85-86, p. 201).

Tanto os estoicos quanto os epicuristas tomam como exemplo o comportamento dos recém-nascidos para argumentar em favor de suas teorias éticas, com conclusões porém bastante diferentes. Os epicuristas sustentam que a busca do prazer e o evitar da dor, que são instintivos para os recém-nascidos, são a forma que os impulsos humanos possuem quando estão em um estado não corrompido: isto nos permite intuir como seria o homem se os seus impulsos não fossem corrompidos. Os estoicos se opõe a este posicionamento afirmando que os epicuristas erram sobre aquilo que pensam terem explicado. Na verdade, os recém-nascidos não procuram o prazer, dado que este não é qualquer coisa a qual se possa aspirar, mas sim alguma coisa que advém em um segundo momento quando se busca outra coisa, ou seja, a preservação do próprio eu e da própria constituição física, uma procura com a qual, segundo os estoicos, a natureza nos familiarizou. Um epicurista poderia evitar tal argumento apenas colocando em discussão a teoria sobre a natureza do prazer, que lhe serve de base, mas isto conduziria a discussão para um terreno diferente.

Segundo Diógenes, a natureza dota o homem do impulso a se autoconservar instintivamente, e os seres racionais desenvolvem a capacidade de se autoconservar de modo racional, ou seja, de um modo que requer a reflexão muito mais que o mero instinto:

E já que os seres racionais receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza, enquanto a razão se agrega a eles como aperfeiçoadora do impulso. Por isso Zênon foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a excelência, porque a excelência é o fim para qual a natureza nos guia. (D.L. VII, 86-87, p. 201).

O homem deve viver em conformidade com a própria natureza e com a do universo, visto que a natureza humana faz parte da natureza universal.

No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crisipos afirma também que viver segundo a excelência coincide com viver de acordo com a experiência dos fatos da natureza, e que nossas naturezas individuais são partes da natureza universal. Por isso o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza ou, em outras palavras, de acordo com nossa própria natureza e com a natureza do universo, uma vida em que nos abstermos de todas as ações proibidas pela lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo o que existe. E nisso consiste a excelência do homem feliz, e consiste o curso suave da vida, quando todas as ações praticadas promovem a harmonia entre o espírito existente em cada um de nós e a vontade do ordenador do universo. (Idem VII, 87-88, p. 201-202).

Tal tipo de vida, ou seja, “viver em conformidade com a natureza”, é identificado com a virtude do homem feliz, ainda que não haja no texto de Diógenes um argumento em condições de estabelecer umnexo entre o viver segundo a natureza humana, ou a natureza universal, e a virtude. A passagem da natureza humana àquela universal e a retomada do tema da virtude não parecem claras no estado em que o texto de Diógenes chegou até nós. É possível que neste caso, Diógenes tenha compendiado um argumento mais extenso, ou tenha efetuado uma compilação de fontes diferentes. É muito provável que se trate de uma versão incompleta daquilo que encontramos em estoicos tardios como Epicteto e Marco Aurélio. A tese é de que nós seres humanos somos simplesmente parte de uma totalidade mais ampla. Esta linha de raciocínio não explica claramente porque o que é natural para nós deva identificar-se com a virtude, ou porque esta última deveria nos tornar felizes. Deve-se presumir que a natureza universal seja organizada de maneira tal a tornar os seres humanos felizes quando são virtuosos; todavia no texto de Diógenes esta premissa essencial não é desenvolvida, nem apresentada como parte da ética estoica.

Na verdade, o texto de Diógenes constitui um exemplo de abordagem ética com caráter misto, ou seja, assim como acontece frequentemente nos estoicos do período imperial, as teses éticas são apresentadas misturadas a teses metafísicas, limitando portanto a plena compreensão que derivaria, ao contrário, a partir do aprendizado em separado da metafísica e da ética, para situar depois a segunda no contexto da primeira. A escolha expositiva de Diógenes dá lugar ao menos a três consequências indesejáveis:

- 1) As ideias metafísicas são expostas, mas não desenvolvidas, o que torna as ideias éticas menos compreensíveis;
- 2) As ideias éticas irrompem de improviso no texto de Diógenes, o que o faz, daquele momento em diante, concentrar-se somente sobre elas;
- 3) Além disso, as ideias éticas interrompem o desenvolvimento da concepção de *oikeiosis* e ocorre uma passagem da natureza humana à natureza universal sem coerência, para em seguida retornar à virtude. Deve-se, porém, considerar aqui a possibilidade de que esta seção do texto de Diógenes seja o resumo de um argumento que na forma mais completa instituíria nexos mais claros e compreensíveis.

Os longos parágrafos iniciais de Diógenes dizem respeito aos bens e à virtude e estabelecem numerosas diferenciações entre ambos¹². Ao longo da discussão são traçadas numerosas distinções entre a virtude e os bens. Ele reconhece o princípio organizativo segundo o qual as coisas são divididas em bens, males e indiferentes, ainda que tal princípio seja reco-

¹² Cf. D.L. VII, 90-101.

nhecido em uma fase posterior da exposição¹³, porém ele não organiza claramente o seu material com base nisso.

Consideramos que a virtude seja boa, como também o são a saúde, a riqueza e etc. Embora muitas entidades diferentes sejam boas em modos diversos, supomos que a bondade delas seja pelo menos confrontável, de modo que, por exemplo, se a virtude torna uma vida boa, a união da saúde com a virtude irá torná-la ainda melhor. Os estoicos refutaram esta ideia e com ela as considerações teóricas implícitas em distinções da linguagem comum como, por exemplo, a distinção corrente entre os bens da alma, bens do corpo e bens exteriores. Aristóteles menciona tal distinção como parte do senso comum¹⁴ e a torna o ponto de partida da discussão filosófica. Os estoicos sustentam de modo firme que somente a virtude é boa e oferecem um argumento que é proveniente de um raciocínio contido no passo 278-282 do *Eutidemo* de Platão. O argumento se apresenta da seguinte maneira: aquilo do qual se pode fazer bom ou mau uso não é um bem; a virtude, porém, emprega todos os bens comuns, a partir do momento em que estes possuem a mesma relação que um material tem com uma habilidade ou perícia; por isso nenhum bem convencional pode ser bom. Portanto, feita a exceção para a virtude, cada coisa, que normalmente se julga boa, não se pode definir como tal, mas se deve reservar a qualificação de “indiferente”:

Da mesma forma que a propriedade do quente é aquecer, e não esfriar, a propriedade do bem é beneficiar, e não prejudicar; a riqueza e a saúde causam mais danos que vantagens, e portanto nem a riqueza é um bem, nem a saúde. Além disso os estoicos dizem que não é um bem aquilo cujo uso nos pode fazer bem ou mal; já que tanto a riqueza como a saúde podem ser usadas para fazer bem ou mal, nem a riqueza é um bem, nem a saúde. (D.L. VII, 103, p. 205).

Em seguida, os estoicos retornam às tradicionais taxonomias dos bens e redesenham os seus limites para evitar que entrem em conflito com o fundamental divisor de águas entre a virtude e qualquer outra entidade, Eles reformulam, portanto, a tripartição intuitiva entre os bens da alma, os bens do corpo e os bens exteriores¹⁵. Na nova versão, alguns bens são bens da alma, outros são bens exteriores e outros não são nem da alma nem exteriores. Todavia, enquanto o senso comum estabelece uma distinção entre os bens da alma como as virtudes e outras qualidades intelectuais, bens do corpo como a saúde, a força e semelhantes, e bens exteriores como o dinheiro, o extrato social e análogos, todos os elementos da tripartição estoica têm alguma relação com a virtude, e por esta razão é possível classificá-los entre os bens.

Todavia, se somente a virtude é boa, enquanto cada outra coisa julgada boa é simplesmente indiferente, como é possível que seja boa alguma coisa diferente da virtude? Aqui parece que os estoicos dão os seus melhores frutos ao estabelecer distinções. Antes de tudo, sustenta-se que o significado básico do termo “bom” é aquele de “útil”, uma tese próxima ao senso comum, a partir do momento em que é comum supor, como já haviam reconhecido Platão e Aristóteles, que todos os homens buscam a felicidade procurando para si coisas boas, coisas que são úteis. O útil que se extrai das coisas é o que os torna felizes: o princípio eudamônico fundamental segundo o qual todo ato é destinado à felicidade.

Ainda que em sentido estrito somente a virtude seja boa, é legítimo atribuir o adjetivo “boa” a pessoas virtuosas, enquanto a virtude constitui uma parte das coisas que definimos no sentido lato como boas. Obtém-se assim a versão modificada de uma distinção familiar¹⁶: os

¹³ Cf. *Idem* VII, 101.

¹⁴ Cf. *Política* VII 1.

¹⁵ Cf. D.L. VII, 95-96.

¹⁶ Cf. D.L. VII, 95-96.

bens da alma são as virtudes e as ações virtuosas; os bens exteriores são o ter amigos virtuosos e uma pátria virtuosa, da qual a virtude é uma parte; o ser virtuoso e feliz é um bem não atribuível aos outros dois, uma vez mais porque a virtude é uma parte deste estado.

Diógenes relata que os estoicos formulam uma distinção entre as coisas classificadas como “indiferentes”, sendo que algumas delas devem ser escolhidas e outras rejeitadas. O critério para a escolha é o “valor” e sua contribuição para uma vida equilibrada racionalmente:

Das coisas indiferentes os estoicos dizem que algumas merecem ser escolhidas, e outras merecem ser rejeitadas. Dignas de escolhas são aquelas que têm valor; merecedoras de rejeição serão as destituídas de valor. Eles entendem por “valor” uma certa contribuição à vida equilibrada pela razão, requisito de todo bem; mas, entendem também uma certa potência ou utilidade mediata que contribui para a vida segundo a natureza, como a contribuição que a saúde e a riqueza trazem à vida segundo à natureza; os estoicos tiram outro significado do termo “valor” da troca de mercadorias calculada por um perito no assunto – por exemplo: trocar uma carga de trigo por uma carga de cevada mais o mulo. (D.L. VII, 105, p. 205).

A discussão a respeito do “dever”¹⁷, considerado ato passível de ser justificado racionalmente, desde que seja conforme à natureza na vida, segue logo após a exposição sobre os “indiferentes”, mas Diógenes, a esta altura, deixa de lado a questão das ações retas e passa diretamente às paixões, consideradas pelos estoicos como “um movimento da alma, irracional e contrário à natureza, ou um impulso excessivo.” (D.L. VII, 111, p. 206).

A parte final do livro VII de *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* contém uma mescla de temas, sobretudo de ética aplicada, tais como a família, as relações pessoais, comerciais e a política, vagamente alicerçados sobre a ideia do sábio. Para os estoicos, a política não é um âmbito que deva ser tratado fora da ética, mas, na verdade, é uma esfera imbuída de relações éticas. Os temas de ética aplicada são abordados após longas análises e distinções de termos éticos, porque são considerados como aplicações da teoria, e não como temas interessantes por si mesmos.

Os estoicos postulam uma teoria ética que põe em primeiro plano a distinção entre valor moral e valor não moral. Diógenes Laércio nos faz compreender a centralidade deste fato para a ética estoica. Por trás de uma terminologia com a qual não estamos familiarizados e de distinções muitas vezes aparentemente pretensiosas, reconhecemos as linhas gerais de uma aproximação à moral que procura reformular o modo com o qual pensamos o mundo, levando-nos a observá-lo à luz de distinções que são mais nítidas e rígidas que aquelas que traçamos comumente, mas que, sustentam os estoicos, nos são impostas a partir da reflexão filosófica sobre a ética. A exposição de Diógenes Laércio, embora seja menos fluente que aquela de Cícero no livro III do *De finibus*, consente de colher em modo aprofundado as consequências do repensar estoico sobre o nosso mundo ético.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1997.

ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi - Tutti i frammenti*. Milano: Bompiani, 2002.

BRENNAN, Ted. *A vida estoica - Emoções, obrigações e destino*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

¹⁷ A discussão sobre o “dever” se encontra a partir do fim do parágrafo 107 até o início do 110.

- BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Tradução de João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.
- CÍCERO, M. T. *Textos Filosóficos*. Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- GOURINAT, J. B.; BARNES, J. (Orgs.). *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- INWOOD, Brad (Org.). *Os Estoicos*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1977.
- PLATÃO. *Eutidemo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.
- RADICE, Roberto. *Estoicismo*. Tradução de Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

Sobre o autor

José Carlos Silva de Almeida

Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1989), Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1992) e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Antonianum - Roma (2005). Professor Associado III do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, atuando principalmente nas seguintes áreas: História da Filosofia Antiga (período helenístico-romano), Ética e Ensino de Filosofia. Membro do PROCAD/CAPES em Filosofia Antiga (UFMG/UFU/UFC). Pós-Doutor em Filosofia Antiga pela UFMG (2019).

Recebido em: 13/05/2020
Aprovado em: 23/07/2020

O curso do pensamento procleano na filosofia árabe

The course of proclean thought in arabic philosophy

Francisca Galiléia Pereira da Silva

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8001-2129> – E-mail: galileia@ufc.br

Suelen Pereira da Cunha

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7062-7971> – E-mail: suelenldp2011@gmail.com

RESUMO

Caracterizados pela busca por conhecimento e pela tentativa de conciliar Filosofia e Religião, os filósofos da *falsafa* foram fortemente influenciados pelo pensamento grego. Contribuíram, com suas traduções, comentários e leituras interpretativas, não só para a conservação da filosofia grega como, também, para uma releitura desta no mundo latino. Neste sentido, no presente trabalho, realiza-se um exame de como as teses filosóficas de Proclo foram recebidas e incorporadas pelos *falāsifa* elaborando, logo de início, uma exposição do modo como pensamento grego chegou até os árabes. Em seguida, é analisada a presença dos argumentos do Bizantino entre os filósofos árabes, destacando as características que adquiriram e forma como foram incorporados em vista do propósito de adequação ao contexto islâmico. Objetiva-se, por fim, demonstrar as particularidades da presença da filosofia procleana entre os árabes e como isto possibilitou o resgate do pensamento de Proclo no mundo latino.

Palavras-chave: Proclo. Filosofia árabe. Livro das causas. Falāsifa.

ABSTRACT

Characterized by the search for knowledge and the attempt to harmonize Philosophy and Religion, the philosophers of *falsafa* were strongly influenced by Greek thought. They contributed, with their translations, comments and interpretative readings to the conservation of Greek philosophy and to its reinterpretation in the Latin world. Therefore, in this work, we present an examination of how Proclu's philosophical theses were received and incorporated by

falāsifa. So, it begins with an exposition of the way in which Greek thought reached the Arabs emphasizing, specifically, the Proclean writings. Then, the presence of Byzantine arguments among Arab philosophers is analyzed, highlighting the characteristics they acquired and how they were incorporated considering the purpose of adapting to the Islamic context. Thus, the objective is to demonstrate the particularities of the presence of Proclean philosophy among the Arabs and how this enabled to the recovery of Proclus' thought in the Latin world.

Keywords: Proclus. Arab philosophy. Book of the causes. *Falāsifa*.

Introdução

Para compreender como se deu o processo no qual os escritos de Proclo, ou as teses procleanas, chegaram às mãos dos filósofos da *falsafa*, é fundamental a observação de três eventos muito significativos na história do curso dos estudos gregos e que ocorreram quase simultaneamente. O primeiro deles é o fechamento da Escola dos persas, em Edessa, em 489 d.C., pelo imperador Zenão (474 - 491d.C.) sob a justificativa de ser muito presente, nela, as tendências nestorianas – o que resultava em inúmeros problemas com as autoridades eclesásticas na Síria. Fundada no período no século II e, posteriormente, dirigida por Efrém da Síria (306-373 d.C.), a Escola de Edessa consistia em um grande centro de estudos teológicos no qual estavam presentes os cristãos do Oriente, sendo, por isto, apropriado afirmar que a literatura siríaca tenha sido de criação cristã. Depois de seu fechamento, em 489, os ex-alunos da escola e Narsai, que tinha sido seu diretor ao longo de vinte anos na primeira metade do séc.V, se refugiaram em Nísibis, interior do Império sassânida, onde desenvolveram estudos cujas reflexões estavam voltadas à Filosofia e à Teologia.

O segundo evento ocorreu no lado sul do Império iraniano, mais precisamente, em Gondishapur, onde os sassânidas do imperador Cosroe o Grande (521-579 d. C.) formam uma nova escola na qual a maioria de seus mestres eram sírios. A escola de Gondishapur foi constituída, em grande parte, por nestorianos helenizados que, inicialmente, integravam a escola de Nísibis cuja relevância fez com que recebesse o título de cume da atividade intelectual do período. Como destaca Haq, “[...] with its elaborate hospital and enormous academic resources, Jundishapur came to function as the hub of exchange for the learning of Persia, Greece, Rome, Syria and, significantly, that of India” (HAQ, 1993, p.53). Enquanto isto, deu-se, em 529 d. C., o terceiro evento a ser destacado: o fechamento da escola neoplatônica de Atenas por Justiniano (482-565 d.C), de modo que sete filósofos neoplatônicos buscaram refúgio na Pérsia.

Durante esse período e graças a estes acontecimentos, foi traduzido, ao siríaco¹, um considerável número de obras de Galeno (129-199/217 d.C) e da lógica de Aristóteles. Portanto, pode-se afirmar que o pensamento antigo chegou às mãos dos árabes por mediação dos povos da Síria e da Mesopotâmia. Afinal, os cristãos do oriente tinham, na região mesopotâmica, no período em que antecedeu a conquista islâmica, o centro religioso mais importante e no qual se desenvolviam múltiplas e distintas atividades culturais. Além disto, tinha-se acesso aos textos em grego, pois este era o idioma das Sagradas Escrituras, da liturgia e da cultura, de modo que as obras filosóficas (em especial, de Aristóteles e Galeno), médicas e dos sábios gregos, consti-

¹ Acerca do siríaco e seu papel na transmissão do conhecimento filosófico e científico da tradição grega, recomenda-se a leitura da obra: KING, Daniel. *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories*. Leiden: Brill, 2005.

tuíram os pilares para o pensamento dos Padres da Igreja². Com a expansão do Islã, os estudos helênicos se configuraram como uma peça fundamental para a fundação da Filosofia árabe.

Partindo da consideração desses acontecimentos, o presente trabalho visa expor como se deu a recepção do pensamento procleano na *falsafa* e como as teses do Diádoco foram incorporadas pelos filósofos do Islã. Para tanto, inicia-se com a explanação do modo como pensamento grego chegou até os árabes ressaltando, especificamente, os escritos procleanos. Por esta via, será possível melhor compreender as particularidades da presença dos argumentos do Bizantino entre os filósofos árabes, destacando as características que adquiriram e forma como foram trabalhados em vista do propósito de adequação ao contexto islâmico. Objetiva-se, assim, evidenciar como a maneira em que filosofia procleana foi abordada entre os *falāsifa* possibilitou o resgate do pensamento de Proclo no mundo latino.

O contato do pensamento grego com a cultura islâmica

O modo como os árabes entraram em contato com os textos e os estudos da Filosofia Antiga está diretamente vinculado à admiração que possuíam pela produção cultural oriunda de outros povos. A diversidade e riqueza intelectual com a qual se depararam geraram um grande estímulo para o acesso ao conhecimento produzido. Como resultado, muitos califas buscavam obter textos gregos desde Bizâncio³ sendo importante ressaltar que todo o interesse pelo conhecimento não foi fruto de uma exclusiva exigência intelectual. A recepção da filosofia grega estava relacionada ao propósito de elaborar um sistema no qual árabes e não árabes pudessem ter iguais direitos, a fim de fazer frente às frequentes crises culturais, políticas e religiosas no período de expansão do império. A Filosofia era vista, neste contexto, como a possibilidade do indivíduo, independente da revelação, adquirir o conhecimento da verdade podendo, por si mesmo, obter o caminho até a felicidade.

Vale destacar, também, que alguns estudos levam a crer que o contato dos árabes com a cultura grega ocorreu antes do século IX, quando é demarcado o início dos círculos de traduções. Embora não haja muitas referências historiográficas sobre o tema, existem evidências que podem servir de exemplo. Entre elas, tem-se: 1) a existência de um gênero de literatura comum tanto entre os gregos como nos povos semitas; 2) o visível interesse dos árabes pelos conhecimentos práticos como os de matemática, medicina e astronomia; 3) o contato dos muçulmanos com os teólogos cristãos que conheciam a filosofia grega e viviam na cidade de Damasco quando esta foi estabelecida a sede do califado omíada; e 4) as versões das obras filosóficas gregas realizadas pelas comunidades religiosas sírias⁴. Para que tudo isso fosse possível, foi imprescindível o cultivo da tolerância como uma das características da civilização islâmica clássica. A ânsia de conhecimento e a abertura para as diferentes fontes de saber podem ser verificadas nas seguintes palavras de Al-Kindī (m.873 d.C.):

Portanto, não precisamos ter vergonha de encontrar a verdade bonita e adquiri-la de onde quer que venha, mesmo que seja de povos e raças diferentes e distantes de nós. Não há nada antes da verdade para aqueles que buscam a verdade. A verdade não deve ser subestimada, nem quem fala dela ou quem a carrega deve ser humilhado. Ninguém foi degradado pela verdade; pelo contrário, pela verdade tudo se enobrece (AL-KINDĪ, 1986, p. 48).

² Mais informações sobre o assunto, Cf. PETERS, Francis E. "The Greek and Syriac background". In. NASR, Seyyed H.; LEAMAN, Oliver (Org.). *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1993. pp. 40-51.

³ Para mais informações, indica-se a obra: FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Trad. Marwan Nars. Paris: Cerf, 1989.

⁴ Sobre este tema, cf. GERRERO, Rafael R. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindī y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992. pp. 11-24.

Esta mensagem, sem dúvida, animou a criação dos círculos de traduções que se estabeleceram no interior do império paralelamente a sua expansão. Com as traduções, os árabes puderam distinguir quase todos os filósofos gregos, ainda que alguns só tenham sido conhecidos nominalmente ou por referências de outros. Entre as obras filosóficas às quais tiveram acesso e, por conseguinte, dedicaram-se à tradução, destacam-se as aristotélicas e platônicas. Com estas, os muçulmanos – inicialmente, os teólogos do Islã – encontraram uma grande fonte de conceitos filosóficos e recursos dialéticos preciosos para fundamentar suas teses. Sobre isto, Badawi afirma que o mundo árabe, prontamente, reconheceu a superioridade da ciência e filosofia gregas:

Le flot des traductions des ouvrages grecs en arabe était si puissant qu'il imposait cette vérité, et les partisans de la culture grecque eurent gain de cause avec éclat. La pénétration de la pensée grecque fut immense dans tous les domaines de la pensée arabe, même dans ceux où la résistance fut la plus vive: philologie, jurisprudence, et théologie. Le miracle grec a été reconnu par tous! (BADAWI, 1968, p.13).

Entre a herança e influência recebidas pelos filósofos árabes, sobressaiam-se as filosofias platônica, aristotélica e neoplatônica. Contudo, é preciso dizer que, no marco da *falsafa*, Aristóteles se destacou como o mais importante filósofo entre os antigos. Não se trata, todavia, do mesmo Aristóteles tal qual conhecemos hoje, da tradição pós-tomista, senão um Aristóteles com tendências neoplatônicas. Um dos casos que pode exemplificar esta tendência é no que respeita à *Metafísica*. Esta obra significou, para os *falāsifa*, uma espécie de teologia racional, ideia que se fortaleceu com a presença da *Teologia do Pseudo-Aristóteles*⁵ e outros textos neoplatônicos como os *Elementos Teológicos*⁶ de Proclo e o pseudo-aristotélico *Livro das Causas*⁷. Sobre isto, são esclarecedoras as palavras de D'Ancona:

The project of crowning Aristotle's metaphysics with a rational theology based on the Platonic tradition is an application of the late Neoplatonic model of philosophy as a systematic discipline, covering topics from logic to theology. We do not know whether this pattern reached the circle of al-Kindī as such or whether it was in a sense recreated. What we can say is that the attribution of a Neoplatonic rational theology to Aristotle has its origins in post-Plotinian Platonism (D'ANCONA, 2005, p. 27).

Ocorreu que, entre os árabes, os textos neoplatônicos foram difundidos de maneira muito particular. Isto se deu porque o pensamento dos filósofos neoplatônicos, em especial de Plotino (204 – 270 d.C), Porfírio (233 – 305 d.C) e Proclo (412 – 485 d.C), circularam em diversas obras que não coincidiam, necessariamente, com seus verdadeiros textos. Caracterizavam-se, antes de tudo, como importantes comentadores das obras aristotélicas, o que torna evidente a razão pela qual a compreensão dos filósofos árabes sobre o Primeiro Mestre está envolta das exegeses de Alexandre de Afrodísias (séc.III), Temístius (séc.III) e João Filoponos (490 – 570 d.C.), para citar alguns exemplos. Somado a isto, tem-se o fato dos filósofos árabes desconhecerem o processo de desenvolvimento do neoplatonismo no contexto greco-romano. Por esta razão, não puderam ter ciência completa do papel de Proclo, Damascio (458 – 550 d.C.) e Simplicio (m.446 d.C.) no avanço do platonismo, ao que pese o fato de que possuíam seus textos. Tal des-

⁵ Cf. a edição: PSEUDO-ARISTÓTELES. *A teologia de Aristóteles*. Trad. introd. e not. de Catarina Belo. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.

⁶ Cf. a edição: PROCLUS. *The Elements of Theology*. 2º Ed. Rev. trad. introd. e coment. de E.R. Dodds. New York: Oxford, 2004.

⁷ Cf. a edição: ANÔNIMO. *Livro das Causas*. Trad. e intr. de Jan G. Joseph ter Reegen. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. Acerca das versões desta obra, ver: TAYLOR, Richard C. "The Liber de Causis: A Preliminary List of Extant MSS". Em : *Bulletin de philosophie médiévale*, n. 25, 1983. pp. 63-84.

conhecimento não tinha sido, por conseguinte, arbitrário por parte dos pensadores muçulmanos, quer dizer:

This latter omission was not the Muslims' own choice. In the centuries before the Muslims came in contact with that culture, the humane values of the Hellenic legacy were absorbed, transformed or discarded by Christianity. As a result, the rich hoard of scientific learning that the *Catalogue* reveals was transmitted almost intact to the Muslims, accompanied by a few random ethical *gnomai* but with little real understanding of Greek *paideia*, the cultural and humane ideals of Hellenism (PETERS, 1993, p. 42).

Recepção e leitura de Proclo entre os árabes

No que respeita a Proclo, ocorreu algo semelhante ao que se deu com Plotino, quer dizer, foi um dos mais estudados filósofos neoplatônicos entre os árabes, mas pouco conhecido por si mesmo: ora porque foi confundido com Aristóteles, devido ao texto do *Livro das Causas*; ora porque seus escritos foram mesclados com os de Alexandre de Afrodísia. Neste último caso, esclarece Endress, "Apart from propp. 77 and 98, the twenty remaining propositions have been transmitted as a whole under the title *What Alexander of Aphrodisias has excerpted from the book of Aristotle entitled Theologia, i.e., the discourse on the Lordship* along with five other treatises by Alexander" (ENDRESS, 2007, p. 335). De todo modo, a presença do pensamento procleano entre os *falāsifa* já seria verificada no interior do famoso Círculo de al-Kindī⁸, na metade do século IX.

Não há uma conclusão decisiva se as atribuições, mesclas, interpretações e insertos que ocorriam nos escritos clássicos da filosofia tiveram seu início no interior da tradição islâmica ou se já vinham sendo realizadas desde a antiguidade tardia. Isto é, se aconteciam antes da chegada dos escritos ao mundo árabe ou, unicamente, a partir dos tempos de al-Kindī. Além disto, é preciso recordar que, no contexto da *falsafa*, não era frequente a referência nominal dos filósofos gregos. Com exceção de Aristóteles e, em alguns poucos casos, de Platão, os demais pensadores eram constantemente referenciados com o uso de expressões como "o mestre grego", ou "o grande mestre". Ou seja, quase nunca os nomes próprios, só as qualificações. Diante desta realidade, o nome de Proclo raramente foi citado entre os árabes, sendo, por vezes, identificado tão somente como um platônico tardio, em cuja metafísica estava presente uma reunião do pensamento platônico e aristotélico.

No que concerne ao *Livro das Causas* (do árabe *Kalam fi mahd al-khair* e conhecido no latim como *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*), ele consiste em um escrito estudado como se compusesse um dos textos fundamentais da *Metafísica* de Aristóteles. Reunindo um conjunto de proposições nas quais estão expostos os pontos principais do sistema de processão, o texto versa sobre uma Causa Primeira da qual todos os seres procedem segundo uma ordem descendente. Trata-se, aqui, de uma obra que possui aspectos que suscitariam uma origem neoplatônica tardia, encontrando-se, nela, uma bela mescla entre a metafísica aristotélica e a neoplatônica, além de adaptações ao contexto monoteísta em que estava inserida. Destaca-se, por esta razão, como um importante conteúdo que se adequava à ideia de um Deus único; diferindo-se das concepções puramente procleanas que são, sobretudo, politeístas.

Com autoria, erroneamente, atribuída a Aristóteles, há suposições que apontam al-Kindī como o verdadeiro autor do *Livro das Causas*⁹ e uma hipótese, proposta por Alberto Magno

⁸ Acerca do Círculo de al-Kindī e da famosa *Bayt al-Hikma*, recomenda-se a leitura do estudo: PEREIRA, Rosalie H. "Bayt al-Hikma e a transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico". In: PEREIRA, Rosalie H. (org.). *Busca do Conhecimento – Ensaios de Filosofia Medieval no Islã*. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Philosophica, v. 3). pp. 17-62.

⁹ Em adiante, será referenciado tão somente, como *LdC*.

(1206-1280), de que pudesse ser, na realidade, um escrito de Davi o Judeu (1152-1166) — o conhecido tradutor Juan de Sevilla da Escola dos tradutores de Toledo¹⁰. Mas, uma vez que Tomás de Aquino (1225 - 1274) identificou que a obra é um conjunto de sentenças extraídas dos *Elementos Teológicos* de Proclo, esta hipótese foi abandonada. Eis o que Tomás apresenta no Proêmio de seu *Comentário sobre o Livro das Causas*:

[...] em grego, encontramos um livro desse tipo pelo platônico Proclo, que contém 211 proposições e é intitulado *Elementos de Teologia*. E, em árabe, encontramos o presente livro, chamado *Das Causas*, entre os leitores latinos, [um trabalho] conhecido por ter sido traduzido do árabe e [desconhecida] sua existência em grego. Assim, parece que um dos filósofos árabes o extraiu deste livro de Proclo, especialmente porque tudo nele está contido de maneira muito mais completa e difusa naquele de Proclo. (TOMÁS DE AQUINO, 1996, p. 4).

Sendo uma reunião de sentenças de forte cunho procleano, feita seja por discípulos do Diádoco ou por neoplatônicos posteriores, é preciso destacar algumas características do *LdC* em relação a sua principal fonte: os *Elementos Teológicos*. Pretende-se, por esta via, evidenciar como as teses de Proclo transitaram no ambiente da *falsafa* a partir do que é apresentado nesse texto pseudo-aristotélico. Tem-se, portanto, e em primeiro lugar, que o *LdC* é constituído por 31 proposições ao passo que os *Elementos Teológicos* possui 211, apresentando uma disposição de sentenças distinta do modo como configura nos *Elementos Teológicos*. Ademais, nada da primeira parte dos *Elementos Teológicos* é utilizado na composição do texto do *LdC*. Nesta primeira parte da obra, Proclo se destina a discorrer, ao longo das proposições 1 a 112, acerca das leis metafísicas e da hierarquia dos princípios. Embora não se saiba, ao certo, o motivo da ausência de qualquer das proposições desta parte do texto, se pode afirmar, conforme Badawi, que:

Le style árabe du liber de Causis (al-Khayr al-Mahd) est très beau, ses phrases sont d'un bon style, et ne révèlent aucune gaucherie étrangère. C'est un style plus beau que celui d'al-Fārābī et a fortiori que celui d'Avicenne. Il nous fait penser surtout au style de Hunain ibn Ishāq et son fils Ishāq. (BADAWI, 1968, p. 70).

O texto *LdC* não é, tampouco, de todo uniforme. Isto é, há proposições que se configuram como união de vários temas tratados em momentos distintos dos *Elementos Teológicos* e, igualmente, há outras que consistem em cópias quase literais do texto procleano. Além da clara referência aos *Elementos Teológicos*, D'Ancona chama a atenção ao fato de que

Quatorze propositions du *De Causis* sur 31 [32] présentent des affinités avec des passages des *Plotiniana Arabica*. Ces affinités sont assez uniformément présentes jusqu'à la proposition 24[25], mais absentes de la partie finale du *Liber*. Jusqu'à la proposition 24[25], les échos des *Plotiniana Arabica* se regroupent autour des propositions 2-8[9] et 15[16]-24[25]. (D'ANCONA, 1995, p. 38).

Quer dizer, o autor do *LdC* não só demonstra ter conhecimento do texto do Plotino árabe (em especial, da *Teologia do Pseudo Aristóteles*¹¹) como o mescla com as ideias procleanas. Não se pode deixar de mencionar, também, que existem alterações do texto original dos *Elementos Teológicos* de acordo com interesses que se distinguem do pensamento procleano. Como exemplo, pode ser citada a proposição IV do *LdC* que, logo no início, afirma: "37. A primeira das coisas criadas é o ser e antes dele não existe outra coisa criada" (*Livro das Causas*, prop. IV). Esta proposição, que possui claras modificações, corresponderia à proposição 138

¹⁰ Mais informações acerca das investigações sobre a verdadeira autoria do *LdC* podem ser encontradas em HERNANDEZ, Miguel Cruz. El neoplatonismo y el punto de partida de la filosofía árabe. In: *Miscelánea de Estudios*. Granada: Universidad, 1974. p. 237- 246.

¹¹ Sobre este texto, recomenda-se o estudo: D'ANCONA, Cristina (org.). *Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele)*, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente Greco", Padova: Poligrafo, 2003.

dos *Elementos Teológicos* que, em seu enunciado, declara: “De todos os princípios que participam do caráter divino e são assim divinizados, o primeiro, o mais elevado, é o Ser” (*Elementos Teológicos*, prop.138).

Constata-se, aqui, que o autor do *LdC* transforma a ideia de processão e participação da primeira realidade que procede do Uno (o Ser) em criação. Esta perspectiva criacionista não está, de maneira alguma, de acordo com as teses da metafísica procleana. Ela foi inserida, provavelmente, a fim de adequar-se aos interesses da religião criacionista e monoteísta, como bem destaca Reegen:

A primeira das afirmações próprias do *LdC* – e da sua fonte – tem razão de ser, sem dúvida, no monoteísmo, característico tanto do islamismo quanto do cristianismo: o primeiro princípio cria, ou, o Uno original plotiniano e procliano torna-se o Deus Criador, absoluto e incondicional de todas as coisas, um Deus inteligente, todo poderoso que exerce uma providência universal.(...) Em afirmar, categoricamente, a criação, desaparece qualquer possibilidade de pensamento em processão ou emanação, tão característica para o pensamento neoplatônico, tanto de Plotino como de Proclo. Ao afirmar a criação, que deve ser entendida no sentido de produzir *ex nihil*, por parte da Causa Primeira, o *LdC* se distancia, então, tanto de Plotino quanto de Proclo porque faz do Primeiro Princípio o Ser Puro, que é a causa de todos os seres e, enquanto tal, de todos eles diferente e transcendente. (REEGEN, 2000, p. 87).

Acerca da adequação ao contexto, ressalta-se que a atribuição do *LdC* a Aristóteles também não é por acaso ou, simplesmente, devido a um desconhecimento, seja da estrutura ou característica da escrita aristotélica seja da filosofia neoplatônica. Ela é resultado da proposta de conciliar Filosofia e Religião, compreendendo a primeira como algo que pode dar suporte teórico racional às doutrinas da segunda. A tendência de neoplatonizar Aristóteles, mesclando suas teses com as do pensamento neoplatônico ou mesmo atribuindo uma autoria aristotélica a textos de matriz neoplatônica, era frequente na Filosofia Árabe. Isto se deve, em grande parte, à tentativa de conciliar o conteúdo filosófico e a religião islâmica, pois busca realizar uma articulação entre os pensamentos de Platão e Aristóteles, no qual o primeiro é compreendido como divino enquanto o segundo, o sábio.

Discorrendo, especificamente, quanto a atribuição de Aristóteles como autor do *LdC*, ela se configura a partir de duas justificativas principais: a primeira diz respeito ao fato de Aristóteles ter sido compreendido como a razão personificada. Portanto, o que estivesse de acordo com as diretrizes do Estagirita estaria conforme a razão mesma. A segunda pode ser explicada como um desejo de encontrar uma teologia que completasse o que é exposto por Aristóteles na *Metafísica*, particularmente, no livro Λ, marcado pela relação de dependência das coisas sensíveis a uma causa ulterior¹². Neste sentido, como explica Reegen, seria possível

afirmar que a lei da primazia causal do Uno que governa, pensamento central do *LdC*, pode ser aplicada a um primeiro princípio que possui este mesmo caráter e que consta da teologia aristotélica do referido livro Λ e que, além disso, é exigida pela fé. Neste caso, a causalidade de Deus age, então, ao mesmo tempo como o Uno neoplatônico, onipresente por sua irradiação, e como ΝΟΥΣ divino da metafísica aristotélica. (REEGEN, 2000, p. 84).

Poder-se-ia perguntar por que um movimento semelhante não se deu com Platão. Quer dizer, por que, na tentativa de uma fundamentação filosófica da religião, não se encontrava, nas obras do mestre de Aristóteles, um suporte equivalentemente forte. A resposta para tanto está vinculada ao fato de que, ainda no ambiente cristão, Alexandria e Atenas seguiam, com suas escolas neoplatônicas, uma tradição de comentários das filosofias de Platão e Aristóteles.

¹² Cf. a edição: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. Vol.II. São Paulo: Loyola, 2002. p. 541-586.

Entretanto, no século VI, as discussões mais frequentes em Alexandria versavam sobre Aristóteles ao mesmo tempo que o neoplatonismo pagão ficava de fora da escola. Esta propensão à redução dos estudos de Platão em ambiente cristão, onde tais estudos eram desenvolvidos, está estreitamente relacionada aos escritos procleanos.

Aconteceu que, no ambiente cristão, o escrito procleano *Sobre a eternidade do mundo*¹³ emergiu como uma ameaça à doutrina criacionista cristã por conter 18 teses anti-criacionistas. E, como o Diádoco ficou conhecido somente como um sucessor do pensamento de Platão, embora não tenha se restringido a fazer comentários dos diálogos platônicos, seu escrito resultou no banimento dos estudos da filosofia platônica naquele contexto. Mesmo tendo, prontamente, uma refutação feita por João Filoponos, no seu *Sobre a eternidade do mundo contra Proclo*¹⁴, verificou-se que,

Especialmente after 529, the date of ban on public teaching by philosophers of pagan allegiance, it would have been daring give courses on the 'theological' dialogues by Plato, whose interpretation, especially after Proclus, was strongly committed to polytheism (D'ANCONA, 2005, p. 17).

Por esta razão, ao passo que obra de João Filoponos foi vastamente utilizada tanto na tradição cristã quanto na muçulmana, a leitura de Platão e, por conseguinte, de Proclo ficou comprometida. Reflexos destes acontecimentos influenciaram o modo como estes pensadores foram recebidos na cultura islâmica. Porém, ao contrário de pensar que suas teses não foram conhecidas, o que se observa é que consistiram em grandes contributos, deixando fortes marcas na filosofia árabe. Por esta via, mesmo que, raramente, os filósofos neoplatônicos fossem expressos por si mesmos, as ideias neoplatônicas e, em específico, de Proclo, foram grandemente utilizadas pelos *falāsifa*.

O que, na filosofia procleana, tanto atraiu os pensadores árabes?

Constata-se que a mesma reflexão filosófica que contribuiu para a fundamentação do Deus uno e trino, durante os primeiros séculos de expansão do cristianismo, configurou-se em um elemento precioso à teologia e à filosofia islâmicas. Oferecendo um reforço filosófico aos atributos de Allāh presentes no Corão, as teses neoplatônicas que apontam para uma realidade superior, em si e, absolutamente, Una auxiliaram na defesa da assertiva de que o Deus corânico é verdadeiro. Ademais, tendo em vista que uma das ideias mais presentes no *LdC* é a definição de uma realidade Una, cuja unicidade é a base de tudo o que existe sem que nada possa interferir na sua grandeza ou mesmo tenha sua plenitude oriunda de outro princípio¹⁵, ela se encaixa, perfeitamente, à compreensão de Deus como estritamente singular (*tawhid*); único (*wahid*) e, intrinsecamente, Um (*ahad*)¹⁶. Nesta perspectiva, a razão atestada pela filosofia grega em nada, conflitava com a descrição de um Deus supremo ou, como observamos no Corão, com Aquele que "Não há divindade além d'Ele, o Vivente, o Auto-Subsistente" (Corão, 3: 2).

¹³ Cf. a edição: PROCLUS. *On the eternity of the world*. Ed. Bilingue. Trad. introd. e com. de Helen S. Lang. London: University of California Press, 2001.

¹⁴ Cf. as edições: PHILOPONUS. *Against Proclus On the eternity of the world 1-5*. Trad. Michael Share. Londres: Bloomsbury Academic Press, 2005.; PHILOPONUS. *Against Proclus On the eternity of the world 6-8*. Trad. Michael Share. Londres: Bloomsbury Academic Press, 2005.; PHILOPONUS. *Against Proclus On the eternity of the world 9-11*. Trad. Michael Share. Londres: Bloomsbury Academic Press, 2010; PHILOPONUS. *Against Proclus On the eternity of the world 12-18*. Trad. James Wilberding. Londres: Bloomsbury Academic Press, 2006.

¹⁵ Cf. prop. XIX do *Livro das Causas*, que concorda com a prop. 116 dos *Elementos Teológicos*.

¹⁶ "1. Dize: Ele é Allah, o Único!; 2. Allah! O Absoluto!; 3. Jamais gerou ou foi gerado!; 4. E ninguém é comparável a Ele!" (Corão, 112: 1-4).

Lembrando, muitas das proposições procleanas chegaram aos árabes de maneira fragmentada: seja atribuídas a Alexandre de Afrodísia, seja como parte do *LdC*. Não obstante isto, o estilo e a terminologia presente na redação das traduções sugerem que elas tenham sido todas realizadas no mesmo ciclo dos primeiros tradutores. No caso do *LdC*, costuma-se atribuir a primeira tradução a Ishāq ibn Hunain (809-873 d.C.), o mesmo que traduziu o escrito procleano *Sobre a eternidade do mundo*. Porém, existe a hipótese de que, em realidade, a primeira versão do *LdC* seja em árabe, uma vez que nunca foi encontrada qualquer referência deste texto em grego. Por esta razão, Tomás de Aquino, no prólogo de seu *Comentário*, afirma a inexistência do escrito em grego. De todo modo, independente da forma como as teses procleanas foram inseridas na cultura árabe, constata-se, entre as presentes nos *Elementos Teológicos*, que

The twenty two propositions extant in Arabic translation cover the properties of the immaterial forms (*El Theol*, prop. 15-17), the relationship of the One and the many (prop. 21), eternity and time (prop. 54), being, forms, and the whole (prop. 62, 72, 73, 74), unmoved and moving causes (prop. 76), perfect and imperfect potency (prop. 77-79), bodies and incorporeal agents (prop. 80, 86, 91), the transcendence and immanence of separate causes (prop. 98), and the hierarchy of intelligences (prop. 167). (ENDRESS, 2007, p. 336).

Isso sem contar as que se encontram, mesmo com alterações, no *LdC*. Deste, são verificados traços, referências e comentários em textos de diferentes filósofos do Islã. Entre eles, podem ser citados al-Fārābī (875-950) que, no livro *A questão principal* (*‘Uyun al-Masā’il*), trata sobre a categoria de processão e apresenta uma espécie de resumo do *LdC*, discorrendo, em sentido geral, sobre os mesmos problemas, além de concordar com o texto¹⁷. Pode-se mencionar, também, uma clara influência na primeira parte da *Cidade Ideal* (*Al-madinat al-fādila*)¹⁸ quando o filósofo desenvolve seu sistema cosmológico estruturado a partir da processão de uma Causa Primeira, una, originária de toda a multiplicidade dos seres. O mesmo é possível ser observado na primeira parte de seu *Livro da política* (*Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*)¹⁹, quando discorre acerca dos princípios dos seres. Ademais, Ibn al-Nadīm (m. 990) menciona, em seu importante *Catálogo* (*Fihrist*) - no qual realiza um registro dos filósofos árabes e dos escritos clássicos que eram estudados no início do desenvolvimento da *falsafa* - que existe uma obra chamada *O Primeiro Bem* entre os textos de Proclo, o que seria uma possível referência ao *LdC*. Além deste texto, al-Nadīm elenca outros escritos procleanos que teve conhecimento, como se pode ler no seguinte trecho do *Catálogo*:

Diádoco Proclo, do povo de Ataleia, o platônico: *Definição das origens dos fenômenos naturais* [*Elementa physica*]; *As dezoito perguntas* [*Duodeviginti quaestiones sive argumenta Christianos*], que Yahyā al-Nahwī refutou; *Exposições da declaração de Platão de que a alma não é a essência* [*Commentarius in Platonis dialogum de anima immortalitate*]; *Teologia* [*Institutio theologica*], que pertence a Deus; *Comentário sobre os testamentos de ouro de Pythagoras* [em *Pythagorae aurea carmina commentarius*] - possui cerca de cem folhas e existe em siríaco. Ele o escreveu para a filha. Thābit [ibn Qurrah] traduziu três de suas folhas, mas [em seguida] morreu, de modo que ele não a completou. *Os elementos sublimes*; livro de Proclo, chamado Diádoco, que é “o seguidor de Platão”, sobre *Dez perguntas* [*De decem quaestionibus, sive dubitationibus circa providentiam*]; *O Primeiro Bem*; *As dez perguntas difíceis* [*Decem dubitationes circa providentiam*]; *O átomo que não pode ser dividido*; *O esclarecimento que Platão deu em seu livro intitulado ‘Górgias’* [*De parabola, quato Platão em*

¹⁷ Acerca deste texto, incluindo o questionamento sobre a autenticidade da autoria de al-Fārābī, cf. AL-FARABI, Abu Nasr. Fontes quaestionum. ed. Miguel Cruz Hernandez. *Archives d’Histoires doctrinale et littéraire du Moyan Âge*. Vol. 25-26. p. 303-323, 1950-1951.

¹⁸ Cf. a edição: AL-FARABI, Abu Nasr. *A cidade virtuosa*. Trad. Catarina Belo. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

¹⁹ Cf. a edição: AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. “Libro de la Política”. In: *Obras filosóficas y políticas*. Ed. e trad. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2008.

dialogo, qui Górgias inscribitur, protulit], em siríaco; *Comentário sobre a décima seção sobre o acontecimento* que aparece em siríaco; o livro de Proclo, o platônico, intitulado *Estoicismo menor*; o livro de Proclo sobre um comentário acerca do *Fédon*, sobre a alma - Abū'Alī [Isa ibn Iṣhāq] ibn Zur'ah traduziu uma pequena parte dele para o árabe. (AL-NADIM, 1970, p. 607).

Pode ser citada, também, a presença de elementos das teses vistas no *LdC* em escritos de Ibn Sīnā (980-1030). Em seu texto *A origem e o retorno (Al-Mabda' wa al-Ma'ād)*, em especial, entre os capítulos VIII a XIV, verifica-se o desenvolvimento de argumentos que, relacionando as categorias de ser necessário e seres possíveis, destacam como os segundos se originam do primeiro. Ressalta, neste momento, a defesa da unicidade do ser necessário, como pura unidade absoluta, não sendo admitida, de forma alguma, qualquer divisão de sua essência²⁰. Aqui, é importante salientar que, a despeito da verificação da influência do *LdC* tanto nas obras de al-Fārābī quanto nas de Ibn Sīnā, não há menção, ao menos nos escritos que chegaram até nós, do nome de Proclo. Isto, sem dúvida, termina por ser um fator delimitante no real entendimento do quão este filósofo tardio foi conhecido pelos *falāsifa*. Entretanto, o fenômeno da ausência de referência nominal direta, como já mencionado neste texto, é característico entre os filósofos do Islã – resguardando em alguns casos, as figuras de Platão e Aristóteles.

Menciona-se, ainda, com base no que nos informa Peters²¹, a evidência da posse de um resumo do *LdC* por 'Abd al-Latīf ibn Yūsuf al-Baghdādī (1162-1231), algo que corresponderia a uma tradução de Abū 'Uthmān al-Dimashqī (m. 914). Na seção XX da *Ciência Metafísica*²² de al-Baghdādī, observa-se que há uma menção tanto à prop.54 dos *Elementos Teológicos* quanto ao texto *Exposição do Bem*, atribuindo-o a Aristóteles, ou, mais precisamente, ao "Sábio"²³. Neste caso preciso, esta seria a referência expressa mais antiga ao *LdC*, citando suas passagens e realizando um breve resumo do texto. Igualmente, Ibn Abī Uṣaybi'a (1203 - 1270) o assinala sob o título *Exposição do bem puro*. Em seu *História dos médicos (Uyun al-Anba)*, o insere na lista de obras aristotélicas desconhecidas por Ptolomeu mas que ele (Uṣaybi'a) obteve conhecimento²⁴. Por fim, Ibn Sab'īn (1216-1271) mencionou em seu *Questões sicilianas (Al-Kalam 'ala al-ma-sa'ilal-siqiliyah)* como *O bem puro*, atribuindo-o a Aristóteles²⁵.

Entende-se, portanto, que, ao falar sobre as teses procleanas durante o medievo árabe, não é possível deixar de pôr em relevo o texto do *LdC*. Afinal, quando este escrito dá ao sistema henológico do Bizantino contornos criacionistas, ele torna aceitáveis as ideias de Proclo em contexto monoteísta. Além disto, ao outorgar a autoria da obra a Aristóteles, o autor do *LdC* potencializou, ainda mais, a inserção das proposições procleanas na filosofia árabe. Ou seja, o pensamento procleano presente no *LdC* serviu como base para uma fundamentação racional de uma Causa Primeira na filosofia árabe. Mas não somente isto, também ofereceu uma garantia filosófica de que a fé islâmica estava em total equivalência com o *logos* grego.

Conclusão

Constata-se, conforme o exposto, que o *LdC* terminou por traduzir-se em um suporte para que os filósofos árabes desenvolvessem suas reflexões sem que sugerisse um conflito ou

²⁰ Cf. a edição: IBN SĪNĀ. *A origem e o retorno*. Trad. de Jamil Ibrahim Iskandar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

²¹ Cf. PETERS, Francis E. *The origins of Islamic Platonism: the school tradition*. New York: New York University Press, 1979. p. 65.

²² Acerca desta obra, recomenda-se a leitura do livro BONADEO, Cecília M. *'Abd al-Latif Yūsuf al-Baghdādī's philosophical journey from Aristotle's Metaphysics to the 'Metaphysical science'*. Leiden: Brill, 2013.

²³ Cf. BADAWI, Abdurrahman. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: VRIN, 1968. p. 67.

²⁴ Cf. a edição: UṢAYBI'A, Ibn Abī. *History of physicians*. Trad. L. Kopf. Israel: National Library of Medicine, 1971. p. 136. A versão Online desta obra está disponível em: http://www.tertullian.org/fathers/ibn_abi_usaibia_01.htm#PREFACE. Acesso em: 05 de maio de 2020.

²⁵ Cf. a edição: SAB'ĪN, Ibn. *Las cuestiones sicilianas*. Trad. Luísa Maria Arvide. Granada: Editorial GEU, 2010.

oposição entre fé e razão. A tudo isto se soma o fato, já mencionado, de que o *LdC* foi tido como parte do livro Λ da *Metafísica*. A referência a Aristóteles, como afirmado anteriormente, era um reforço significativo a uma legitimação racional do conteúdo religioso. Logo, o *LdC* oferece, ao medievo de tradição monoteísta, uma ideia criacionista que está em perfeito acordo com a razão. Mediante ele, os argumentos procleanos presentes nos *Elementos Teológicos* passam a se configurar como um forte contributo para uma interpretação monoteísta e criacionista da filosofia aristotélica neoplatonizada no mundo árabe.

Atesta-se, por fim, que há uma referência à influência dos textos e argumentos procleanos no contexto árabe desde o século VI da hégira. Em vista disto, a despeito do possível desconhecimento nominal de Proclo, o conteúdo da filosofia procleana que se apresenta em meio aos escritos dos pensadores do Islã demonstra que o interesse dos árabes pela filosofia do Diádoco foi maior do que o que eles puderam perceber. Não obstante as hipóteses acerca da autoria, não se pode ignorar que, como alerta Ramón Guerrero e como supracitado, o *LdC* só é referenciado, diretamente, “por dos autores árabes del siglo XIII, se ha supuesto que fue obra de un personaje desconocido de Toledo, quizá de origen judío del siglo XII, puesto que fue en esta época cuando apareció traducido en latín” (GUERRERO, 1985, p. 50).

Ainda que a autoria de *LdC* permaneça desconhecida, sua filiação às teses procleanas são inegáveis. Desta maneira, o texto trouxe, aos pensadores da *falsafa*, a filosofia de um autor que, até o século XII, foi negado ou mesmo ignorado pelos cristãos do ocidente. A desconfiança de Tomás de Aquino acerca da legitimidade da autoria aristotélica do *LdC* foi o primeiro passo que possibilitou que o pensamento de Proclo adentrasse no mundo latino, via Faculdade de Artes de Paris. Isto é, mesmo sem grandes referências diretas, a presença das ideias do Bizantino nos escritos árabes e, destacadamente, no *LdC*, foi o que tornou possível sua introdução no mundo latino durante o século XIII, fazendo reviver, em solo cristão, as ideias do Sucessor Platônico.

Referências

- ALCORÃO. Trad. Samir el Hayek. 14ª ed. São Paulo: MarsaM, 2009.
- AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *A cidade virtuosa*. Trad. Catarina Belo. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.
- AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. *Fontes quaestionum*. Ed. Miguel Cruz Hernandez. *Archives d'Histoires doctrinale et littéraire du Moyan Âge*. Vol. 25-26. pp.303-323, 1950-1951.
- AL-FĀRĀBĪ, Abu Nasr. “Libro de la Política”. In: *Obras filosóficas y políticas*. Ed. e trad. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2008.
- AL-KINDĪ. *Obras filosóficas*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero e Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.
- AL-NADIM, Muhammad ibn Ishaq. *The Fihrist of al-Nadim – a tenth-century survey of muslim culture*. Trad. e ed. de Bayard Dodge. Vol. I. New York: Columbia University Press, 1970. p. 607.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. Vol. II. São Paulo: Loyola, 2002.
- BADAWI, Abdurrahman. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: VRIN, 1968.
- BONADEO, Cecilia M. *‘Abd al-Latif Yūsuf al-Baghdādī’s philosophical journey from Aristotle’s Metaphysics to the ‘Metaphysical science’*. Leiden: Brill, 2013.
- D’ANCONA, Cristina (Org.). *Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele), capitoli 1 e 7; “Detti del sapiente Greco”*. Padova: Poligrafo, 2003.

- D'ANCONA, Cristina. *Recherches sur le liber de causis*. Paris: Vrin, 1995.
- ENDRESS, G. "Building the library of Arabic Philosophy Platonism and Aristotelism in the sources of al-Kindī". In: D'ANCONA, Cristina (Org.). *The Libraries of the neoplatonists*. Leiden: Brill, 2007.
- FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Trad. Marwan Nars. Paris: Cerf, 1989.
- GUERRERO, Rafael R. "El compromiso político de Al-Fārābī ¿Fue un filósofo šīī ?". Em: *Actas de las II Jornadas de cultura Árabe e Islámica (1980)*. Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura, s/informações, 1985. pp. 463-477.
- GUERRERO, Rafael R. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- HAQ, Syed N. "The Indian and Persian Background". In: NASR, Seyyed Hossein; LEAMAN, Oliver (Org.). *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1993.
- HERNANDEZ, Miguel Cruz. "El neoplatonismo y el punto de partida de la filosofía árabe". In: *Miscelánea de Estudios*. Granada: Universidad de Granada, 1974. pp.237- 246.
- IBN SĪNĀ. *A origem e o retorno*. Trad. de Jamil Ibrahim Iskandar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KING, Daniel. *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories*. Leiden: Brill, 2005.
- PEREIRA, Rosalie H. "Bayt al-Hikma e a transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico". In: PEREIRA, Rosalie H.(org.). *Busca do Conhecimento*. Ensaios de Filosofia Medieval no Islã. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Philosophica, v. 3). pp.17-62.
- PETERS, Francis E. "The Greek and Syriac background". In: NASR, Seyyed H.; LEAMAN, Oliver (Org.). *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1993.
- PETERS, Francis E. *The origins of Islamic Platonism: the school tradition*. New York: New York University Press, 1979.
- PHILOPONUS. *Against Proclus On the eternity of the world 1-5*. Trad. Michael Share. Londres: Bloomsbury Academic Press, 2005.
- PHILOPONUS. *Against Proclus On the eternity of the world 6-8*. Trad. Michael Share. Londres: Bloomsbury Academic Press, 2005.
- PHILOPONUS. *Against Proclus On the eternity of the world 9-11*. Trad. Michael Share. Londres: Bloomsbury Academic Press, 2010.
- PHILOPONUS. *Against Proclus On the eternity of the world 12-18*. Trad. James Wilberding. Londres: Bloomsbury Academic Press, 2006.
- PROCLUS. *On the eternity of the world*. Ed. Bilingue. Trad. introd. e com. De Helen S. Lang. London: University of California Press. 2001.
- PROCLUS. *The Elements of Theology*. 2ª ed. A revised Text with translation, introduction, and commentary by E.R. Dodds. New York: Oxford, 2004.
- PSEUDO-ARISTÓTELES. *A teologia de Aristóteles*. Trad. introd. e not. de Catarina Belo. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.
- ANÔNIMO. *Livro das Causas*. Trad. e intr. de Jan G. Joseph ter Reegen. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- REEGEN, Jan G. J. ter. "A Metafísica da Teologia do Pseudo Aristóteles". In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 23. Madrid, 2006. p. 59-74.
- REEGEN, Jan G. ter. «Introdução». In: PSEUDO-ARISTÓTELES. *Livro das Causas*. Trad. e intr. de Jan G. Joseph ter Reegen. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

- SAB'ÍN, Ibn. *Las cuestiones sicilianas*. Trad. Luísa Maria Arvide. Granada: Editorial GEU, 2010.
- TAYLOR, Richard (Org.). *Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 2005.
- TAYLOR, Richard. "The Liber de Causis: A Preliminary List of Extant MSS". In: *Bulletin de philosophie médiévale*, n.25, 1983. pp. 63-84.
- TOMÁS DE AQUINO. *Commentary on the Book of Causes*. Trad. Vicente Gualiaro; Charles Hess e Richard Taylor. Washington: The Catholic University of America Press, 1996.
- UŞAYBI'A, Ibn Abī. *History of physicians*. Trad. L. Kopf. Israel: National Library of Medicine, 1971. Versão Online disponível em: http://www.tertullian.org/fathers/ibn_abi_usaibia_01.htm#PREFACE. Acesso em: 5 maio 2020.

Sobre as autoras

Francisca Galiléia Pereira da Silva

Professora da Universidade Federal do Ceará. Doutora em Filosofia pela Universidade Complutense de Madrid. (2015) e especialização em Manuscritos no Islã também pela Universidade Complutense de Madrid. Coordenadora e pesquisadora do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval da Universidade Federal do Ceará (GEFIM-UFC). Tem experiência de docência, pesquisa e orientação de trabalhos na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Clássica, Filosofia Medieval Ocidental, Filosofia Árabe, Filosofia da Religião, Epistemologia, Ética e Política.

Suelen Pereira da Cunha

Professora do Instituto Federal do Ceará. Doutoranda do programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, onde desenvolve o projeto de pesquisa intitulado "A possibilidade do conhecimento na filosofia procleana". Mestre em Filosofia pela UFC e graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Atua como pesquisadora no Grupo em Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC), desde outubro de 2011, e é membro do Grupo de Pesquisa de Tradução e Recepção do Clássicos da Universidade Federal do Ceará, desde setembro de 2015.

Recebido em: 21/05/2020

Aprovado em: 18/07/2020

Insubmissão voluntária: Tirania, servidão e liberdade em La Boétie

Voluntary *Insubmission*: Tyranny, servitude, and freedom in La Boétie

Marcio Ferreira Rodrigues Pereira

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4949-1301> – E-mail: marciofrpereira@gmail.com

RESUMO

Em tempos de escalada autoritária ao redor do globo, em que as estruturas autocráticas que nos circundam parecem, por vezes, demasiado colossais, pode ser proveitoso mobilizar autores capazes de oferecer não apenas modos enfrentamento à tirania, mas modos que estejam ao alcance do indivíduo. O “Discurso da servidão voluntária”, de Étienne de La Boétie, segundo penso, insere-se dentro dessa perspectiva. Dentre outras coisas, fornece ferramentas potentes para o enfrentamento da tirania tendo como ponto de partida os tiranizados, os próprios indivíduos. Nesse sentido, através do exame das noções de tirania, servidão e liberdade, o presente artigo deseja explorar essa chave de leitura da obra de La Boétie.

Palavras-chave: Tirania. Servidão. Liberdade. La Boétie.

ABSTRACT

In times of authoritarian escalation around the globe, in which the autocratic structures that surround us sometimes seem too colossal, it can be beneficial to mobilize authors capable of offering not only ways of coping with tyranny, but ways that are within the reach of the individual. Étienne de La Boétie’s “Discourse on Voluntary Servitude”, I believe, falls within this perspective. Among other things, it provides powerful tools to face tyranny, taking as a starting

point the tyrannized ones, the individuals themselves. In this sense, by examining the notions of tyranny, servitude and freedom, the present article wishes to explore this interpretation of La Boétie's work.

Keywords: Tyranny. Servitude. Freedom. La Boétie.

Introdução

Gostaria de iniciar esse texto convidando o leitor a realizar um exercício: antes de prosseguir com a leitura do próximo parágrafo, peço que construa, mentalmente ou por escrito, como preferir, um rol contendo algumas questões que considere alarmantes do atual estado de coisas do mundo.

Fosse a mim acessível a lista de urgências elaborada pelo leitor, confesso que não me surpreenderia se esse rol, além de elaborado com certa agilidade, contivesse questões similares ou mesmo idênticas às minhas, tais como: mudança climática, escalada autoritária ao redor do globo, aprofundamento das desigualdades sociais, precarização do trabalho, persistência ou aumento do racismo e da xenofobia, dentre outras. Digo isso, em primeiro lugar, por experiência. Realizado esse mesmo exercício em sala de aula com meus alunos, além de a elaboração do rol de tópicos alarmantes por parte dos estudantes ter sido rápida, as questões indicadas foram muito próximas às minhas. Mas, para além disso, na verdade, não espanta que uma lista assim seja produzida de maneira veloz e que contenha questões similares às minhas pelo fato de que, hoje, temas como os enunciados acima (escalada autoritária ao redor do planeta, mudança climática, etc.) nos atravessam de forma tão premente e generalizada que torna compreensível (e até previsível) a produção de listas similares. Dito de outra forma, dada a nossa atual realidade socioeconômica – de intensa circulação de pessoas, mercadorias e informações – a interrelacionalidade dos problemas humanos parece que nunca esteve tão em evidência; o que pode explicar, portanto, a elaboração de listas parecidas. O que intriga, desse modo, não é o fato de uma lista assim ser produzida de forma ágil ou mesmo com conteúdo parecido, mas sim aquilo que pode ser resumido na seguinte indagação: por que nos é relativamente fácil chegar a um acordo sobre uma espécie de *cahiers de doléances* a respeito da ordem contemporânea e, ao mesmo tempo, tão difícil desobedecer à essa mesma ordem? Afinal, por que obedecemos? Por que, muitas vezes, nos comportamos como espectadores de um desastre?

Em geral, foi o tema da desobediência (e não o da obediência) que fascinou/fascina muitos autores¹. “Quais fatores desencadearam a Revolução Francesa?”, “o Maio de 68?”, “a Primavera Árabe?”, “as Jornadas de Junho?”. Nesse sentido, a pergunta fundamental do filósofo, do cientista político, do jurista, costuma ser: por que as pessoas se revoltam? Nesse texto, porém, nosso enfoque será outro. Queremos entender não por que as pessoas se insurgem, mas, ao contrário, por que não o fazem, o tempo todo. Dito de outra forma, desejamos refletir sobre o que leva as pessoas a aderirem a estruturas que as oprimem, ou ainda, o que leva multidões inteiras a trabalharem pela sua servidão.²

Dentre outros, um autor que nos auxilia nessa investigação é Étienne de La Boétie. Mais especificamente, as leituras que o autor oferece sobre os temas da tirania, servidão e liberdade

¹ Para ficar apenas com um exemplo da filosofia moderna, um dos mais notórios (diga-se de passagem), pode-se argumentar que uma das preocupações centrais de Hobbes em “O Leviatã” é a desobediência. A preocupação do autor em erguer um governo central forte trata-se, dentre outras coisas, de um mecanismo para se evitar a desobediência. (HOBBS, 1983).

² Na leitura que Deleuze e Guattari (2010, p. 46) conferem a Espinosa, a questão pode ser colocada da seguinte forma: por que os homens lutam por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?

em seu “Discurso da servidão voluntária” se apresentam como perspectivas potentes para refletir sobre o tema da obediência e, de modo mais geral, sobre o próprio atual estado de coisas do mundo.

Enigma da servidão voluntária

Um estranho panfleto. Não apenas pelas controvérsias relacionadas à sua autoria ou pelos diferentes usos políticos que dele se fez³, mas, antes, pelo seu próprio título, um oxímoro (“Discurso da servidão voluntária”)⁴. Lemos esse título e nos perguntamos: o que significa essa junção de palavras “servidão” (condição de escravo) “voluntária” (pela própria vontade)? Escravo pela própria vontade? Estamos diante de uma servidão desejada? Sim, a leitura da obra confirma a hipótese; o panfleto, de fato, faz uma análise da submissão não por coação, mas por desejo.

Porém, antes de aprofundarmos esse ponto, vale notar que já aqui, no título da obra, é possível colher uma primeira novidade do pensamento de La Boétie. Ao invés de o autor investigar a desobediência (como muitos antes e depois dele fizeram), sua análise, pelo contrário, recai sobre o tema da obediência. Mais especificamente, enquanto muitos autores examinaram a tirania do ponto de vista do tirano, elaborando, muitas vezes, “longas litânias moralizadoras sobre a profundidade do mal”, La Boétie investigou aquela olhando para os tiranizados (GROS, 2018, p. 51). O autor, nesse sentido, não quer explicar o tirano a partir de um ato violento, nem tampouco pela ideologia, mas com os olhos voltados para os tiranizados.

E é aplicando esse método de análise que La Boétie indaga aos tiranizados por que eles aceitam o tirano. “Como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportem às vezes um tirano só [?]” (LA BOÉTIE, 1999, p. 50). A resposta mais usual à pergunta é aquela que afirma que os tiranos têm as fortalezas, as armas, as leis, ou, para ficarmos com uma linguagem mais contemporânea, o monopólio da violência. Em suma, é, a princípio, por medo que os tiranizados se submetem ao tirano. Entretanto, La Boétie insiste e lembra aos tiranizados que o tirano é apenas um, um homem como outro qualquer, sendo, muitas vezes, inclusive o mais covarde de todos.

Mas, oh, bom Deus! O que pode ser isso? Como o denominaremos? Que desgraça é essa? Ou que vício? Ou, antes, que vício infeliz? Ver um número infinito de homens (...) sofrer as pilhagens, a libertinagem, as crueldades, não de um exército, não de um campo de bárbaros contra o qual tinham de derramar o sangue e a vida futura, mas de um só; não de um Hércules, nem de um Sansão, mas de um homúnculo e, muitas vezes, o mais covarde. (LA BOÉTIE, 1999, p. 33).

A questão que imediatamente se segue é: mas de onde vem então o corpo fantástico do tirano? Como é possível que apenas um homem – que só tem dois olhos, dois pés e dois braços – detenha fortalezas, armas, leis e que seja assim capaz de subjugar populações inteiras? Ao que o próprio La Boétie responde: são os próprios tiranizados que, em última análise, outorgam tal poder fantástico ao tirano. Em suas palavras:

³ Para uma visão mais detalhada a respeito das controvérsias e do contexto histórico do “Discurso da servidão voluntária” de La Boétie, consultar Chauí (1999, pp. 175-180), Gros (2018, pp. 48-49) e Kurz (1950). O panfleto é contemporâneo às rebeliões de Guyenne de 1548 (rebeliões camponesas decorrentes do imposto sobre o sal e que terminaram sendo reprimidas a sangue pelas tropas do rei Henrique II).

⁴ O panfleto também é conhecido como “Contra um” (“*Contre’Un*”).

Aquele que vos domina tanto só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo, e não tem outra coisa que o que tem o menor homem do grande e infinito número de vossas cidades, senão a vantagem que lhe dais para destruir-vos. De onde tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vêm senão dos vossos?” (LA BOÉTIE, 1999, p. 16).

E aqui, antes de prosseguirmos, é importante reforçar uma questão, embora ela já tenha sido sinalizada anteriormente. O tema do “Discurso sobre a servidão voluntária” não é, note-se bem, a mera obediência (todo o complexo de subordinações em relação ao qual estamos sempre em processo de negociação na vida social), nem tampouco a obediência por coação (num exemplo drástico, aquele que obedece para resguardar a própria vida ou a dos seus). O tema do autor, na verdade, é (como o título da obra deixa entrever) a obediência desejada, ativa, fervorosa. Para La Boétie, é esta que, no fim das contas, verdadeiramente sustenta e nutre a tirania. O que mantém governos tirânicos é a passagem da obediência à servidão (os adulares, os delatores, os funcionários “zelosos”, os carreiristas, etc.), ou ainda, na expressão de Gros (2018, p. 59), a passagem da obediência à superobediência.

Servir é mais que obedecer, é fornecer garantias, antecipar os desejos, obedecer o melhor possível, fazer de sua obediência a expressão de uma gratidão, justificar as ordens que nos dão; o que poderíamos chamar de “superobediência” (GROS, 2018, p. 59).

Mas é preciso ir além na investigação e indagar por que muitos tiranizados passam da obediência à servidão. Por que terminam por colocar seus olhos, braços e pés a serviço do tirano? Para La Boétie, muitos tiranizados assim o fazem por quererem o seu próprio quinhão de tirania. Como consequência, eles próprios se transformam em tiranetes, sujeitando todos aqueles que “abaixo” dele estão.

Contentam-se em suportar o mal para fazê-lo, não àquele que lhes malfaz, mas aos que, como eles, o suportam e nada podem fazer. (...) em verdade, o que é aproximar-se do tirano senão distanciar-se da liberdade e, por assim dizer, abraçar e apertar com as duas mãos a servidão? (LA BOÉTIE, 1999, pp. 100-101).

Assim, a relação de superobediência, longe de formar dois grupos separados e estáticos (tiranos e tiranizados) se espalha por todo o tecido social, gerando uma espécie de cumplicidade entre todos (GROS, 2018, p. 53). Como numa sala de espelhos⁵, em que a sociedade espelha o tirano e vice-versa, a tirania é, em última análise, um sistema que funciona em esquema de retroalimentação. “Cada qual leva sua parcela de prazer ao ser autorizado a ser o tirano de outrem” (GROS, 2018, p. 53). Desempenhando o duplo papel de tirano e tiranizado, formamos ao final uma multidão de tiranetes. O sistema de tirania encontra seu motor.

Insubmissão voluntária (ou por uma obediência precária)

A novidade do pensamento de La Boétie não está apenas em explicar a tirania a partir dos tiranizados. É possível colher outra inovação quando se examina a forma como o autor propõe enfrentá-la. Lançado o argumento de que é a passagem da obediência à servidão que, no fim das contas, mantém a tirania, era de se esperar que o autor esboçasse algum argumento no sentido de uma sublevação contra o tirano, de um assalto ao poder. Nada disso. La Boétie não nos con-

⁵ Devo a imagem da sala de espelhos ao pesquisador Bruno Cava.

voca à nenhuma insurreição. Sequer a desobediência é sugerida. Para o autor, o enfrentamento à tirania começa, antes de tudo, em nada lhe oferecer, isto é, em parar de superobedecer.

Não se deve tirar coisa alguma, e sim nada lhe dar (...). Não pretendo que o empurreis ou sacudais, somente não mais o sustentai, e o vereis como um grande colosso, de quem subtraiu-se a base, desmanchar-se com seu próprio peso e rebentar-se. (LA BOÉTIE, 1999, p. 77 e 16).

Se o que verdadeiramente dá sustentação à tirania (a superobediência) não é produto de uma coação exterior, então “a verdadeira revolução deve começar por uma *abdição interior*” (GROS, 2018, p. 54). Deve-se, antes de tudo, “resistir não ao poder em suas formas instituídas”, mas ao nosso desejo de servidão, “à nossa adoração pelo chefe”, uma vez que são precisamente esse desejo e essa adoração que nutrem o tirano (GROS, 2018, p. 54). Nunca antecipar o desejo do um, abolir em nós qualquer princípio de adesão às estruturas tirânicas; pode-se dizer que é isso que La Boétie nos pedes para secar a árvore da tirania.

Como o fogo de uma fagulha torna-se grande e sempre aumenta, e quanto mais lenha encontra mais a devora, mas se consuma e acaba, apagando-se por si mesma quando param de alimentá-lo — assim também, por certo, os tiranos, quanto mais pilham, mais exigem; quanto mais arruinam e destroem, mais se lhes oferece, mais o empanturram; eles se fortalecem na mesma medida e estão cada vez mais dispostos a tudo aniquilar e destruir; mas se nada se lhes dá, se não se lhes obedece, sem combatê-los, sem atacá-los, ficam nus e desfeitos — semelhantes à árvore que, não recebendo mais sumo e alimento para sua raiz, em breve é apenas um galho seco e morto.” (LA BOÉTIE, 1999, pp. 77-78).

Não se trata, portanto, nem mesmo de desobedecer, mas, como diz Gros (2018, p. 56-57), de obedecer ao mínimo, buscando tornar a execução da tarefa cada vez pior, no limite de uma sabotagem. “Entre a colaboração franca e a resistência armada”, La Boétie nos apresenta uma terceira via, a da submissão precária, arisca e permanentemente vigilante (GROS, 2018, p. 58-59).⁶

Por paradoxal que possa ser, a tirania depende de uma adesão nossa – leia-se: de nossa liberdade – por isso instável e frágil. Mas qual seria a noção de liberdade para La Boétie? Em uma passagem enigmática, que mais parece uma afronta não apenas aos nossos ouvidos, mas a todos aqueles que, de fato, sofrem as tiranias do poder, o autor diz: “para ter liberdade basta desejá-la, (...) basta um simples querer” (LA BOÉTIE, 1999, p. 15). E, em outra passagem, reafirma: “Só a liberdade os homens não desejam; ao que parece não há outra razão senão que, se a desejassem, tê-la-iam; como se se recusassem a fazer essa; bela aquisição só porque ela é demasiado fácil” (LA BOÉTIE, 1999, p. 15). Aqui, como adverte Gros (2018, p. 55), estamos longe de uma liberdade atravessada por determinações sociais ou jurídicas – a liberdade como condição material ou a liberdade como direito. Em La Boétie, a liberdade “é, antes de mais nada, uma disposição ética” (GROS, 2018, p. 55) E eu acrescentaria uma liberdade à la Bartleby: “I would prefer not to” [“Eu preferiria não fazer”] (MELVILLE, 2015). Liberdade, nesse sentido, é a possibilidade que temos de maquinar um outro desejo, de desejar diferente. Como diz Newman (2015, p. 63), “A liberdade, então, é simplesmente nossa servidão voluntária invertida, nossa *inservidão* [insubmissão] *voluntária*”. Por isso que La Boétie diz: basta desejar a liberdade para obtê-la. “Ser livre é essencialmente querer ser livre” (GROS, 2018, p. 55). O panfleto, segundo pensamos, é assim mais do que uma explicação sobre a tirania, um chamado à liberdade.

⁶ O protagonista Bartleby, da obra homônima de Melville, ilustra bem a noção de submissão precária (MELVILLE, 2015).

Escala humana

Das questões instigantes do pensamento de La Boétie, gostaria de destacar duas finais. A primeira, já deixei entrever ao longo do texto, mas, dado o seu caráter desconcertante, gostaria de retomá-la aqui. Quando pensamos em estruturas tirânicas, costumamos dar especial destaque a aspectos como o medo, a coação e a verticalidade prevalecendo nas relações sociais. Tais aspectos estão, de fato, presentes na tirania, sendo certo que, sob um governo tirânico, uma parcela considerável de pessoas agoniza com intimidações de todo tipo e sentem, muitas vezes, medo. Mas La Boétie nos recorda que isso é parte da história e não toda ela. A questão é que o realce que costumamos dar a esses aspectos das relações tirânicas (medo, coação e verticalidade) parece encobrir que também há, da parte de muitos, adesão, gozo e prazer. Aliás, conforme destacamos ao longo do texto, a tirania repousa precisamente no investimento desejante que nela fazemos. Assim, La Boétie nos lembra que é falsa a imagem de um tirano que governa e decide sozinho, isolado. Como diz Gros (2018, p. 53), “a representação vertical mascara a cadeia horizontal das cumplicidades e a parcela de compaixão prazerosa que cada um se vê oferecer em um regime tirânico”. Por um lado, reconhecer e combater sempre a coação, o medo e a verticalidade da tirania; mas, por outro, nunca esquecer que o que verdadeiramente sustenta o sistema tirânico é o prazer. Eis a primeira novidade desconcertante de La Boétie.

Além disso, e de certa forma em articulação com a questão anterior, autores como La Boétie nos recordam de uma “escala humana” no fazer-política. Diante dos temas alarmantes que nos circundam (basta lembrar aqui do rol de questões que apontamos na introdução deste trabalho: mudança climática, escalada autoritária, etc.), não é incomum sentirmo-nos impotente. Os problemas, além de numerosos e complexos, são de uma escala de gigantes; isto é, projetam-se para muito além de um plano local, visível e bem demarcado. E é em meio a esse cenário agigantado, em meio a paisagens por vezes desoladoras, que a “escala humana” de La Boétie é precisamente valiosa. Ela não apenas nos recorda da responsabilidade que cada um, individualmente, pode estar tendo na manutenção de redes tirânicas. Mais que isso, ela nos lembra de ações que estão ao nosso alcance (ao alcance individual) – não superobedecer, maquirar um outro desejo, desejar diferente – e que tais ações não são pouca coisa. Cada um de nós conta.

Referências

- CHAUÍ, M. *Amizade, Recusa do Servir*. Em: LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Capitalismo e esquizofrenia. São Paulo, Ed. 34, 2010.
- GROS, F. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu, 2018.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KURZ, H. Montaigne and La Boétie in the Chapter on Friendship. *Modern Language Association*, Nova York, volume 65, número 4, 1950, pp. 483-530.
- LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MELVILLE, H. *Bartleby, o escrevente*. Uma história de Wall Street. São Paulo: Autêntica, 2015.

NEWMAN, S. 'Critique Will Be the Art of Voluntary Inservitude'. Foucault, La Boétie and the Problem of Freedom. FUGGLE, S. et al. *Foucault and the History of Our Present*. Londres: Palgrave Macmillan, 2015.

Sobre o autor

Marcio Ferreira Rodrigues Pereira

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e em Direito pela Queen's University (doutorado em cotutela). Professor da Universidade Federal do Ceará. Área de atuação: Filosofia Política.

Recebido em: 30/05/2020

Aprovado em: 24/07/2020

A filosofia enquanto cachimbo para duendes

Philosophy as a smoking pipe for elves

Junot Cornélio Matos

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0669-2066> – E-mail: junotcmatos@gmail.com

Sérgio Ricardo Vieira Ramos

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6972-0685> – E-mail: svramos@oi.com.br

RESUMO

O texto problematiza o contexto de perseguição e negação do Ensino de Filosofia. Trata-se de uma tentativa de descredenciar a presença da Filosofia na Escola apresentando-a como um conhecimento inútil, sem nenhuma serventia para a formação do jovem estudante. No dizer de um integrante da corte governamental, “cachimbo para duendes”. Os autores interpelam o que seria esse dito cujo “cachimbo” discutindo a importância da Filosofia e seu Ensino nos processos educacionais escolares; e, nesse sentido recoloca o papel crítico do filosofar e da Filosofia.

Palavras-chave: Filosofia. Críticidade. Ensino de Filosofia.

ABSTRACT

The article problematizes the context of persecution and denial of the teaching process of philosophy. It is an attempt to discredit the presence of Philosophy in school by presenting it as useless knowledge, with no use for the training of the young student. In the words of a member of the government court, it can be referred as a “pipe for elves”. The authors question what would be this “pipe” as manner of discussing the importance of Philosophy and its teaching in school educational processes; and, in this sense, it replaces the critical role of philosophizing and philosophy.

Keyword: Philosophy. Criticism. Philosophy teaching.

A maioria do que eu me lembro dos primeiros anos é a minha própria ignorância terrível. Uma visão parcial do mundo foi entregue a mim... e o resto eu tive que fingir que sei. Como todas as crianças, eu era obrigada a cambalear de um reconhecimento com defeito para o outro, sempre prestes a tropeçar em vergonha. Não é o que nós sabemos, mas o que nós não sabemos que nos faz. Corando e desastrado, se embaralhando e gaguejando. Estas são expressões superficiais de uma dor mais profunda. A vergonha da ignorância está matando. (Carol Shields, *Unless. A Novel*, 2002. p. 142)

A imaginação corre solta quando o assunto ou questão é Filosofia inclusive porque, de per si, ela mesma a filosofia, é muito levada à imaginação. Ora, numa época em que os tons cinzentos da emissão de CO2 e seu kit necrófilo disputam hegemonia com o pensamento único das redes de notícia e de formação de opinião, que editam diuturnamente e estabelecem o que se deve ser, pensar, saber e escolher (desde a infância da razão até...), é muito auspicioso um respiradouro, quiçá um dispositivo humanitário, que preserve a humana condição de seu embotamento no vazio sem nada da falta ou da morte da imaginação. Realmente a experiência histórica de homens em tempos sombrios é um indicador de quanto é perigoso para uma cultura e uma criatura humana o potencial imaginativo deficitário.

Parece inerente à natureza humana a insubmissão ao posto. A indeterminação que trazemos como característica peculiar ao tempo em que induz a que vinculemo-nos às matrizes socioculturais que antecedem nossa gênese, nos alavanca no espaço/tempo do impensado, do ainda não instaurado, de verdades em movimento e construção permanente

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (SARTRE, 1992, p. 19).

Negar a possibilidade de mirar outra lógica que não as que se colocam à disposição, e pensar fora destas (ou seja, pensar fora da caixinha) configura-se em tempos milicianos em grave desrespeito às prévias definições do guardião universal que parece saber e poder definir o bem e o mau de cada um e de todos. A imaginação tem a força da insubordinação, de colocar a vontade em ação, de mover-se para algo muito além dos conceitos validados pelos dominantes das ideias e das classes. Pensar mais além porque fundado no que a vida deixa emergir, refletir sobre tais fenômenos, elaborar questões que perscrutam a própria razão instrumental fora dos ditames por ela convencionados apresenta-se como um perigo sério e uma ideologia perigosa. Homens e Mulheres são concebidos em série e em rebanho são chamados a adentrar no estreito recinto de seus modelitos. Há um zona que nos acolhe confortavelmente assegurando um céu sem trepidações, um dito que estabelece o cômodo, um dispositivo que pensa por nós, fala por a gente, antecipa-se à nossa ação... e nos leva a crer que tudo é nosso, que somos autores e atores do estabelecido, sem mesmo sabermos exatamente que coisa é essa.

Há um modo distorcido ou retorcido de imaginar e de julgar a imaginação. Concebê-la como vã filosofia. Atribuir para ela a sentença de "lugar nenhum" em oposição ao decantado "lugar neutro", relativizar a filosofia como uma viagem pueril, simplória, simplificada. No passado, filósofos eram taxados de gays, drogados, dementes. Junta-se a tudo isso a encomenda de vendedor de charutos para duendes ou propagador de sexo anal indolor. Poderia ser cômico se não estivesse atravessado de um ideário retrógrado e conservador. Caberia atenção se não fosse o somente o reflexo de um projeto histórico que intenta expurgar qualquer possibilidade de crítica.

Desde Sócrates parece possível problematiza a utilidade da filosofia. Reza a lenda que a Filosofia é inútil. É uma masturbação mental da qual se ocupam os “desocupados”. De fato, não se deve buscar na filosofia uma utilidade, ou uma serventia, mas a possibilidade de construção de sentidos. Ou seja, a filosofia não tem que ser útil, carece, sim, de sentido. É um processo do pensar que conduz à elaboração das perguntas da vida. Questões que varam o estabelecido. Indagações que desacomoda pois coloca como problema o próprio existir e suas diferentes configurações.

Mas a imaginação permanece um nada que é tudo, um salto da imanência, um lançar-se da existência singular do humano no mundo. Mundo que é produtor e produção, cuja consciência só é possível pela presença distanciada de homens e mulheres. Homens e mulheres que humanizam o mundo à medida que se humanizam.

Savater (2012; p. 29) reflete que “nascemos humanos, mas isso não basta: temos também que chegar a sê-lo”. E diz mais: “A condição humana é em parte espontaneidade natural, mas também deliberação artificial: chegar a ser totalmente humano – seja humano bom ou humano mau – é sempre uma *arte*.” (idem, p. 31). Assemelha-se a ideias de Kant que assentou no início do seu escrito *Sobre a Pedagogia* lê-se: “O homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação.” (KANT, 2006, p. 11). Mais à frente diz: “O homem não pode tornar-se um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz.” (KANT, 1996, p. 15). Nessa direção parece pertinente propor a Filosofia como mediação de formação humana e indicar sua direta relação com a educação.

É frequente dizer-se que educação é processo de formação humana. Um processo de constituição da humanidade **dos** humanos? Ou um processo de constituição da humanidade **nos** humanos? Se a primeira, a humanidade dos humanos é construída na própria prática humana do existir; se a segunda haveria uma humanidade a ser realizada em cada ser humano. Estas questões trazem ainda outra: o que é mesmo ser humano? O que é mesmo humanidade? E, por certo, daí decorrente, outra: seres humanos devem ser formados? Devem ser constituídos como tais? Se sim, em que consiste o processo de sua formação? Há uma profunda relação da Filosófica com a Educação. Negar a homens e mulheres a possibilidade de se entenderem, dizerem de si, entenderem os fenômenos que lhe cercam, os tempos/espacos que lhe albergam, é negar sua própria humanização.

A afirmação de que a Ensinar Filosofia é vender cachimbo para duendes nos permite pensar uma fenomenologia do cachimbo do duende, tentando categorizar os dois termos para melhor entendimento:

- 1) Duendes – pode implicar em deslocamento, estranhamentos e enraizamentos;
- 2) Cachimbos com a representação de tradição, Cachimbo da paz - sobre violência, ética e política, lazer: Cachimbando a vida.

Tais considerações parecem tornar possível desenvolver uma Poética e uma Pedagógica do cachimbo de duende e propor a Filosofia como parceria e compartilhamento. Nesse caso, pensamos que o duende, como imagem de algo muito além do dito, subverte a ordem desvelando mundo outros, quem sabe a tal “terceira margem”, à qual se referia Rosas. O cachimbo, a elevação do si mesmo na contemplação explícita e no compartilhamento entre convivas.

Refletir sobre a presença da Filosofia no cotidiano da escola permite a elaboração de algumas questões preliminares cujo escopo é, diretamente, desmistificar quaisquer pretextos de leituras parciais ou resposta de ocasião. Necessário expressar que não nos dividimos entre

o *pessimismo da razão* e o *otimismo da vontade*, nem advogamos ser possível creditar à realidade a *forças ocultas* que lhe são exteriores, ou, aos seus *condicionamentos intrínsecos*. O cotidiano está sendo produzido socialmente. Condicionado, tanto por fatores extrínsecos, quanto, por elementos internos. Sempre que pensamos o trabalho pedagógico do professor de filosofia na escola somos tomados pelo estranhamento do que representa sua presença disciplinarizada, creditada como componente curricular, e, embora reconheça mérito em todo o esforço que se tem empreendido no sentido de formatar e disponibilizar ferramentas pedagógicas mais adequadas ao seu ensino, damo-nos o privilégio da dúvida: Será mesmo esse o lugar de sua presença?

O que desejam, aqueles que jocosamente atribuem ao filósofo o mister de vender cachimbo para duendes é um pensar um trabalho pedagógico com a Filosofia isento dos condicionamentos do entorno da escola. Como exercício de abstrata doutrinação na qual não são os verdadeiros protagonistas que estão definindo os cenários escolares, mas os ditames de agências financiadoras internacionais. Chegam a chamar isso de “escola sem partido”. Isso, porquê

A Filosofia, se não pode responder a tantas perguntas como gostaríamos, tem pelo menos o poder de fazer perguntas que aumentam o interesse do mundo, e mostram a estranheza e a maravilha repousando imediatamente sob a superfície mesmo nas coisas mais comuns da vida cotidiana (RUSSELL, 2008, p. 78).

Estudantes inquietos e curiosos a respeito de si mesmos, do que estão sendo e do que poderão vir a ser, do mundo que lhes alberga e do tempo/espço em que existem são, por vezes, ignorados em sua concretude em benefício de nosso bem intencionado abecedário filosófico. Quem são eles? Quais suas experienciais vitais de existências? Parece que cabe ao professor a definição prévia daquilo que eles podem e devem aprender. Tudo isso para dar conta de determinações que são anteriores à própria escola.

Quando focada na escola básica é outra a tarefa da atividade filosófica. Nessa, a filosofia é instada a realizar sua dimensão de formação para a vida. Aqui a filosofia é chamada a ser praticada como educação; ou seja, processo contínuo de formação da pessoa humana em sua concretude e singularidade. Outro aspecto a ser considerado quando discutimos a presença da filosofia como componente curricular da escola é que ao contrário das demais disciplinas curriculares que parece bastarem-se em assegurar estratégias e mediações técnicas para a transmissão de um saber já constituído, ela precisa afirmar-se como uma atitude, uma busca desejante e corajosa. “A aposta consiste em encontrar que se possa ensinar algo próprio à atividade filosófica em si”, afirma Cerletti (2004, p. 27).

Nossa defesa da filosofia enquanto mediação inquiridora das realidades apoia-se no postulado de que questões filosóficas que são aquelas que todos os seres humanos se fazem e de cujas respostas se servem para orientar sua forma de ser gente, sua forma de agir, sua forma de pensar, sua forma de valorar, sua forma de organizar a vida social. Dizem respeito: à realidade em geral, ao seu ser, a seu possível sentido (ontologia); ao ser humano e ao sentido de sua existência, (antropologia filosófica); ao agir humano, ao justo, ao bom, ao certo (ética); ao pensar e produzir conhecimentos (teoria do conhecimento); ao fato de os seres humanos viverem em sociedade, ao poder e à liberdade (campo da filosofia social e política); ao belo, à beleza, à sua busca e produção-representação pelos homens (campo da estética); ao nosso processo de argumentação-raciocínio (lógica); e 76 tantas outras questões como as referentes à linguagem, à história, à educação.

Esse processo de dizer algo de si para si e sobre si, de perguntar pela forma determinada como estamos vivendo e porque a vivemos, de tecer-se numa tensa relação com o outros que é simultaneamente um fora de si e um si-mesmo, esse movimento de perceber-se num mundo

que é chão de possibilidade e plataforma de construção parece implicar num desafio importante para o trabalho com a filosofia na escola. Nossas convicções são entendidas como limitadas e provisórias, mas, escoramos nossa ousadia em Nietzsche quando segreda “não nos deixaríamos queimar por nossas opiniões: não estamos tão seguros delas. Mas, talvez, por podermos ter nossas opiniões e podermos mudá-las.” (1995, p. 12)

A questão da presença da Filosofia como no Ensino Médio levanta inúmeras polêmicas embora exista consenso quanto à sua importância na formação cultural de adolescentes e jovens no momento em que buscam respostas fundamentais para as escolhas que deverão fazer na construção de seu projeto de vida. Tal importância encontra amparo em Navia (2005, p. 277-278) quando ressalta:

[...] não há nenhuma outra instância onde se reflete sobre o fundamento e os limites do conhecimento, tratando de gerar critérios sobre a distinção entre conhecimento fundamentado e não fundamentado e de tirar fora o obscurantismo e a mistificação da ciência; não há outro âmbito onde se reflete sobre problemas éticos, estéticos, antropológicos, sócio-históricos e culturais, procurando um antídoto contra o dogmatismo, o fanatismo e a intolerância. Uma instância, além disso, onde se desenvolve as capacidades de argumentação e discussão de ideias explicitamente fundamentadas e com elucidação dos princípios supostos implicados como modelo privilegiado de qualquer análise, elucidação, e avaliação que inclua princípios gerais.

Entretanto, talvez por isso mesmo ela encontra-se tão achincalhada por aqueles que temem a democracia e o direito à divergência e à crítica. Pode até ser que essa seja a “grande viagem” promovida pelos que negociam cachimbos: a recusa à subserviência, a superação do embrutecimento da consciência, a capacidade do estranhamento para a ousadia de despontam o novo e como novo.

Finalmente, devemos assinalar que o Ensino de Filosofia em sua presença na escola não pode e não deve passar sem que nós, educadores e educando no campo da filosofia, nos apercebamos de sua complexidade, da armadilha que ele pode representar para nós, mas, também, das possibilidades que ele oportuniza. Entretanto, o trabalho não é somente lá, no terreno arenoso da escola de ensino fundamental e médio. Ele começa entre nós e nossa responsabilidade não pode ser delegada para pessoas que contam com boa vontade, conhecimento e experiência de docência, mas não conta com uma formação específica. Por isso o desafio é político, no sentido que trata-se não somente de mais uma disciplina no chão da escola, mas do projeto político republicano e democrático e seus requerimentos de participação, é transdisciplinar; o desafio é, igualmente, pedagógico, pois requer paciência e esforço de diálogo, requer disposição para inventar e formatar outro modelo de ensinagem/aprendizagem, Exige de nós a convicção de que pensar em educação “significa pensar, necessariamente, no homem e na sociedade, tanto do ponto de vista filosófico como político”. Cerisara (2001, p. 170). Bauman (1999, p. 11) escreveu que “Questionar as premissas supostamente inquestionáveis do nosso modo de vida é provavelmente o serviço mais urgente que devemos prestar a nossos companheiros humanos e a nós mesmos”.

Referências

CERLETTI, Alejandro. Ensinar Filosofia: da pergunta filosófica à proposta metodológica. In Kohan, Walter O. (Org.) Filosofia: caminhos para seu ensino. Rio de Janeiro. DP&A, 2004.

KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. Tradução Francisco C. Fontanella. Piracicaba-SP: Editora Unimep, 2006.

NAVIA, Ricardo. O ensino médio de filosofia nas presentes condições culturais e sociais de nossos países. In. Filosofia e ensino: a filosofia na escola, p. 278-290.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo. Wie man wird was man ist*. Vol. II, 1955. [Ecce Homo. Como cheguei a ser o que sou] Tradução de Lourival de Queiroz Henkel. Edições de Ouro.

RUSSELL, Bertrand. *Os problemas da Filosofia*. Trad. de Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *O Imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

SAVATER, Fernando. *O valor de educar*. Trad. de Monica Stahel. São Paulo: Planeta, 2012.

SHIELDS, C. *Unless. A novel*. New York: Harper Collins, 2002.

Sobre os autores

Junot Cornélio Matos

Doutor em Educação, Professor Associado II da Universidade Federal de Pernambuco. Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia. Pesquisa os temas de Filosofia e Educação, Formação de Professores de Filosofia, Ensino de Filosofia, Filosofia de Nietzsche. Além disso, está integrado em estudos e debates sobre temas, como: Fundamentos da Educação em Direitos Humanos, Pensamento pedagógico de Paulo Freire.

Sérgio Ricardo Viera Ramos

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais(2008). Docente da Universidade Federal de Pernambuco. Vice-coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética.

Recebido em: 01/04/2020

Aprovado em: 23/07/2020

Nota sobre el oficio del intelectual en la obra de José Luis Aranguren

Note on the profession of the intellectual in the work of José Luis Aranguren

Ceferino Muñoz

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0372-789X> – Email: ceferino.munoz1981@gmail.com

RESUMEN

En este trabajo analizo brevemente la noción de *intelectual* que propone el catedrático español de ética José Luis Aranguren (1909-1996). Para tal fin, se hace un recorrido por los escritos de su obra en los cuales dedica mayor atención a dicha noción. Una vez dilucidado qué entiende este filósofo por el concepto de *intelectual* y cuál debería ser su función, haremos una reflexión crítica que intentará ponderar hasta qué punto Aranguren encajaba o no en este modelo de intelectual.

Palabras clave: José Luis Aranguren. Intelectual. Oficio. Filosofía.

ABSTRACT

This paper I briefly study the notion of intellectual proposed by the Spanish professor of ethic José Luis Aranguren (1909-1996). To do this, I analyze the writings of his work in which he gives greater attention to this notion. Having seen what this philosopher understands by the concept of intellectual and what his role should be, I make a critical reflection that will try to weigh to what extent Aranguren fit or not in this intellectual model.

Keywords: José Luis Aranguren. Intellectual. Trade. Philosophy.

Sobre el concepto de intelectual

A pesar de que la categoría *intelectual*¹ ha sido estudiada vastamente y desde diversos ángulos, continúa generando algunos debates (Cf. PICÓ; PECOURT, 2008, p. 35-58). Por caso, sigue siendo aún común en ciertos ámbitos tomar como intercambiables los términos *intelectual* y *filósofo*. Ambos suelen referirse a las personas que se dedican al oficio de pensar. Sin embargo, podría decirse — básicamente por dos motivos, aunque puede haber otros — que el término *intelectual* es más abarcante que el de *filósofo*. El primer motivo es más obvio, dado que entre los intelectuales pueden incluirse a aquellos que no se dedican estrictamente a la filosofía: sociólogos, historiadores, literatos, politólogos, juristas e incluso los autodidactas. El segundo motivo es porque el intelectual además de dedicarse al oficio de pensar, tendría un valor agregado, a saber, su grado de implicancia y compromiso, o de *engagement* — término que también usará con asiduidad Aranguren. Los intelectuales serían aquellos que quieren hacerse oír en la política y en la sociedad fuera de su propio lugar de trabajo, y efectivamente, al decir de Michel Foucault, al intelectual “se le escuchaba, o él pretendía hacerse escuchar como representante de lo universal. Ser intelectual, era ser la conciencia de todos” (FOUCAULT, 1980, p. 183)². En esta línea de ideas, los intelectuales “se consideran a sí mismos como guardianes especiales de ideas abstractas como la razón, la justicia y la verdad” (MEZA, 2002, p. 131)³, custodios de los valores perennes de la civilización (Cf. ALTAMIRANO, 2013, p. 12); en fin, al decir de Zigmunt Bauman, los intelectuales creen tener algo de gran importancia para ofrecer a la humanidad (Cf. BAUMAN, 1997, p. 218)⁴.

Asimismo, y si tuviéramos que resaltar algunas inconsistencias o zonas oscuras que afloran en el carácter de los intelectuales modernos, podrían apuntarse dos notas. La primera refiere a su falta de coherencia entre su decir y su hacer. Cuando uno evalúa — al decir de Johnson — *las credenciales morales* de los intelectuales vemos que su modo de conducirse en la vida sorprende, y el contrasentido es difícil de explicar (Cf. JOHNSON, 2000, p. 14). El comportamiento con su familia, amigos y colaboradores, el tipo de justicia que practicaron, el trato que dispensaron a las mujeres, el cuidado con el que examinan las evidencias, la manera en que llegan a sus conclusiones, la honestidad y veracidad de lo que dijeron y escribieron, etc., dejan mucho que desear y varios interrogantes por responder. Ejemplos de esta actitud típica de los intelectuales Johnson la muestra documentadamente en muchos pensadores, tales como Rousseau, Marx, Tolstoi, Russel, Hemingway, Sartre, Simone de Beauvoir, Ibsen, Bretch, Wilson, Gollanez, Hellman, etc.

También suele marcarse como sobresaliente una segunda nota actitudinal en los intelectuales modernos, saber: una cierta la supremacía de la *praxis* y que otro notable filósofo español, Julián Marías (en un texto curiosamente dedicado a Aranguren), denomina acertadamente como *ausencia de calma*. Dice el filósofo español:

Hasta hace pocos decenios, y salvo excepciones – individuales o de breves periodos, las vidas de los hombres dedicados al menester intelectual solían ser sencillas, hechas de calma, holgura – *skholé, otium, loisir, leisure*— [...] Los intelectuales de nuestro tiempo hacen demasiadas cosas. Tienen cargos públicos, hacen vida social, presiden comisiones, hacen declaraciones a los periodistas, hablan por la radio, aparecen en la televisión, forman parte de innumerables asociaciones, intervienen en la política de su país y de los otros. Temo que les falte en muchos casos tiempo, más aún calma para pensar. El pensamiento supone

¹ Este trabajo es parte de un proyecto más amplio que busca profundizar críticamente en la noción de intelectual.

² En otra de sus obras, Foucault criticará esta concepción del intelectual. (Cf. FOUCAULT, 1981, p. 9-12).

³ La misma idea: (BOBBIO, 1998, p. 118).

⁴ También en: (SARLO, 2004).

siempre un repliegue, un retraimiento o retiro a las soledades de uno mismo, a su intimidad silenciosa (MARIAS, 1958, p. 13-14).

En suma, estas dos notas (falta de consistencia entre el decir y el hacer y la ausencia de calma) parecen acompañar de modo casi inherente al talante — para decirlo con el léxico de Aranguren — de los intelectuales modernos.

Los textos de Aranguren

El caso puntual que me ocupa es el de José Luis López Aranguren. A continuación, consignaré y analizaré brevemente sus textos más significativos con el fin de dilucidar qué entiende por intelectual. Luego veré en qué medida se adapta o no al paradigma que antes hemos trazado a modo de esbozo.

En *Memorias y esperanzas españolas*, obra de 1969, nos dice nuestro filósofo:

Quienes ejercen hoy *públicamente* el viejo oficio de los moralistas [...] son precisamente los *intelectuales*», cuya función es la de «constituir la *conciencia moral* de la sociedad» como «demanda y exigencia, como ‘voz’ de la porción minoritaria más avanzada, disponible y progresiva de la sociedad. Ser intelectual no es lo mismo, pues, que ser «filósofo o ensayista», escritor. Estos pueden proporcionar satisfacción a la sociedad, o a grupos de la sociedad muy minoritarios y selectos. El intelectual, no. El intelectual es incómodo, es un aguafiestas, con su manía de estar diciendo siempre «no» a la injusticia. Al intelectual no se le admira; en el mejor de los casos se dice de él: «¡Qué lástima! (ARANGUREN, OC, VI, 231)⁵.

En el mismo texto Aranguren dirá, parafraseando a Ghoete, que el intelectual es un libertador de los jóvenes españoles, pero lúcidamente reconoce que para ser un libertador de los demás antes hay que empezar por uno mismo (Cf. ARANGUREN, OC, VI, 250). El intelectual es un maestro del pensamiento, es el que enseña a pensar (Cf. ARANGUREN, OC, VI, 250).

Y continúa con la idea de que el intelectual no es un ángel que flota sobre los demás, es un ser situado, que al mismo tiempo tiene que trascender esa situación, y aunque nunca lo logre, su esfuerzo de autoliberación, y el ejemplo que da con él, será su mayor lección (Cf. ARANGUREN, OC, VI, 249). Siguiendo con la idea de que el intelectual está situado, Sotelo resalta justamente ese carácter de concretitud y dirá que el intelectual en Aranguren no se ocupará de un *qué* abstracto o *sub species aeternitatis* sino de un *qué* plenamente circunstancial (Cf. SOTELO, 1997, p. 194).

En *Ética y Política*, libro de 1985, Aranguren nos dice que el intelectual lucha contra el conformismo y el marasmo, el intelectual es el hereje moderno, pero necesario, de la sociedad (Cf. ARANGUREN, OC, III, p. 164-165). “No se casa con nadie [...] es un excomulgado por sí mismo del sistema establecido, y se sitúa críticamente frente a él” (ARANGUREN, 1975, p. 236)⁶. Y en su artículo *La democracia establecida. Una crítica intelectual*, asevera explícitamente que el intelectual “no debe entrar en ningún *establishment*, [...]. Tampoco marginarse. Ha de criticar el sistema y luchar contra él desde relativamente dentro de él, con un pie dentro y otro fuera, desde la base, apoyándose en ella” (ARANGUREN, OC, V, 419).

Asimismo, el intelectual de Aranguren, menuda diferencia, no es lo mismo que el ideólogo. Éste está en directa conexión con la política concreta, está al servicio de un partido,

⁵ Todos los resaltados pertenecen al original, salvo indicación contraria. Muchos textos de Aranguren aquí citados los he tomado de Carlos Gómez (2010). Con respecto a la bibliografía secundaria sobre Aranguren, la he encontrado en Blazquez Feliciano y José Luis L. Aranguren (1986, p. 57-78).

⁶ Más sobre esto puede verse en: (ARANGUREN, 1978, p. 63-69).

de un grupo o de una clase. El intelectual todo lo contrario, es la voz que clama en el desierto (Cf. ARANGUREN, OC, VI, p. 176), el que logra mantener un distanciamiento siempre crítico. En otras palabras, el intelectual debe estar alejado del poder y del barro de la política (Cf. SOTELO, 1997, p. 191). Por supuesto que el término política en Aranguren no es unívoco. Por un lado la entiende en el sentido clásico, como participación en el gobierno de la *polis* y en el cual el hombre se plenifica; y, por el otro, en un sentido moderno, maquiavélico, como entramado de *poder* (Cf. ARANGUREN, 1988, p. 89). Sobre esta última concepción es sobre la que ejerce su crítica y de la que plantea el alejamiento de parte del verdadero intelectual.

Allende las citas anteriores, es quizás en un texto de 1985, *El buen talante*, obra de madurez, donde pinta de cuerpo entero a esta *rara avis* llamada *intelectual*. Antes ya había dicho que el intelectual debe constituir la conciencia moral de la sociedad, él es la encarnación de la actitud moral (Cf. MARINA, 1997, p. 120). Ahora nos dice que el modo *intelectual* se da en dos fases. En la primera de ellas explica el filósofo español:

El intelectual es, por de pronto, un teórico, un investigador positivo o un creador, pues su esfera de trabajo puede ser la filosófica, la científica o la literaria y artística. Pero si es de veras un intelectual, es porque se ha entregado plenamente, éticamente a esa su esfera de trabajo: el intelectual es un hombre ejemplar. Pensadores al parecer tan diferentes como santo Tomás y Ortega coinciden en esto: la racionalidad es algo que el hombre posee solo incoativamente. La racionalidad desarrollada no es un don sino un deber, una tarea moral. El intelectual, el auténtico intelectual, es el hombre que se esfuerza por cumplir esa tarea moral de desarrollar su racionalidad y, con ella, la de todos (ARANGUREN, OC, VI, p. 176).

En el mismo texto, Aranguren pondrá énfasis en la idea de que lo que el intelectual busca es la verdad, quiere conquistarla y el medio adecuado para ello es la libertad, y viceversa: verdad y libertad se suponen mutuamente. En esta sinergia es donde se da la segunda fase del intelectual, a la que anteriormente referíamos:

[...] puede y debe hablarse de un *engagement* en el intelectual, si bien tocante más a la acritud, quiero decir, a la raíz ética de toda teoría y a las consecuencias morales de tal actitud, que a los resultados enunciables de la teoría o investigación. Pero el plano en que tal comprometimiento acontece es más profundo que el de la política: más profundo porque, de un lado, es personal y, de otro, es social. El intelectual, en cuanto que lucha por la verdad y la libertad de todos es *solidario*; pero, para ser intelectual, es *solitario*... *justamente por ese extraño modo de ser solidariamente solitario o solitariamente solidario resulta tan incómodo* (ARANGUREN, OC, VI, p. 176)⁷.

Ese *engagement* o esa solidaridad de la que nos habla Aranguren supone una constante tirantez entre política y ética. En su artículo *Claves de razón práctica* se decanta por “la fórmula de la tensión viva y operante entre la política y la ética, el dialogo, siempre difícil y con frecuente crispado, entre los intelectuales y el poder” (ARANGUREN, 2005, p. 138).

Tanto lleva Aranguren esta concepción a sus últimas consecuencias⁸ que a pesar de estar convencido de que la democracia (no la moderna) es el mejor régimen de gobierno, afirma: “no voy a defender la democracia parlamentaria con razones pragmáticas — tampoco es ese el papel del intelectual en cuanto intelectual —, las de evitar el régimen *peor* en el

⁷ La misma idea: “Incluso si el intelectual no se halla físicamente alejada de su sociedad, la independencia crítica le obliga a ejercer tal oficio en solitario, aunque su soledad nunca es la de la torre de marfil, pues también necesita sentirse solidariamente responsable de la suerte de dicha sociedad” (LOPEZ-ARANGUREN, MUGUERZA, VALVERDE, 1993).

⁸ “Con todo, tengo para mí que el marcado apoliticismo de Aranguren, presente a lo largo de toda su vida, hunde sus raíces en el repudio a la politización extrema — y para más inri, polarizada entre fascismo y comunismo — que le tocó vivir en su juventud”. (SOTELO, 1997, p. 209).

que, tras ella, recaeríamos, puesto que mi inerme defensa de nada serviría" (ARANGUREN, 1979, OC, V, p. 470).

A modo de cierre: Aranguren como intelectual

Decíamos al iniciar este escrito que dos de las características que suelen marcarse en los autodenominados intelectuales es, por un lado, un cierto estilo de vida poco o nada acorde a sus principios teóricos y, por el otro, cierta supremacía de la praxis con su consiguiente ausencia de calma.

Además de estas notas hay una que quizás esté a la base de todas ellas y que por esa misma causa resalta especialmente, a saber: la laicidad. Desde perspectivas radicalmente distintas, tanto Carlos Altamirano (Cf. FERRERO, 2007, p. 2) como Paul Johnson concuerdan en que la figura del intelectual está ligada a procesos de secularización de la cultura⁹. Nos dice Johnson que una de las características más sobresalientes de los intelectuales modernos "fue el deleite con que sometían a la religión y a sus protagonistas al escrutinio crítico" (JOHNSON, 2000, p. 14).

Ahora bien, en Aranguren no parecen aflorar estas notas. En cuanto a la primera de ellas, sus discípulos, colegas, familiares y allegados marcan una conducta siempre coherente en su vida. Sí algunos le reprochan el no haber tomado posición durante la guerra civil española y la posguerra y el haberse alejado totalmente de la vida pública (Cf. SOTELO, 1997, p. 206). A lo que él responde que:

Al sentirnos totalmente ajenos al rostro público de la vida española de la época, es normal que nos retrajésemos a la vida privada, la del hogar, la del amor a la mujer, el cariño a los hijos, la fraternidad con los amigos, la consideración filosófico-poética del tiempo en su pasar y en su recuerdo, de la muerte en su lento acercarse; y que nos retrajésemos también a una vida religioso-trascendente, vida unamuniana, pero aserenada, a la búsqueda y encuentro de Dios (ARANGUREN, 1969, p. 65 apud SOTELO, 1997, p. 206).

Tampoco la supremacía de la praxis fue una nota en el carácter de Aranguren. No ostentó cargos públicos ni de gobierno, fue un solitario, un *outsider*, un revolté, un inconformista (Cf. MARINA, 1997, p. 121). Dicho en sus propios términos fue "un excomulgado del sistema establecido y que se sitúa críticamente frente a él" (ARANGUREN, 1975, p. 236).

Tampoco parece aflorar en Aranguren la tercera de las notas propias de los intelectuales: la laicidad. Si bien es cierto que nuestro autor fue un católico bastante heterodoxo y especialmente crítico del catolicismo de su tiempo. Basta recordar la tesis de *Catolicismo y protestantismo* como formas de existencia (libro que le trajo fuertes entredichos con Roma) en la que el autor español sostenía que el catolicismo era notablemente deudor del protestantismo (Cf. ARANGUREN, 1952). A esto se suma que nuestro filósofo fue un gran fustigador del poder eclesiástico. Sin embargo, también es verdad que en su juventud escribía como crítico literario en la revista *Escorial*, perteneciente a la Falange española; además siempre fue un hombre profundamente religioso, conocedor de Santo Tomás y lector ferviente de San Juan de la Cruz. Y pocos años antes de morir hablando de los intelectuales católicos Aranguren decía que "hacer ver que la religión en su plenitud es un *hecho público*, incumbe a los intelectuales" (ARANGUREN, 1989, p. 5).

⁹ La misma idea aparece en el reciente trabajo de Josep Picó y Juan Pecourt, (2013, p. 268).

Referencias

- ALTAMIRANO, C. *Intelectuales: notas de investigación sobre una tribu inquieta*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Editores, 2013.
- ARANGUREN, J. L. "Los llamados intelectuales católicos", *El Ciervo*. año 38, n. 465, 1989.
- ARANGUREN, J. L. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. *Revista de Occidente*. Madrid, 1952.
- ARANGUREN, J. L. "Misión transgresiva del intelectual". In: *La cultura española y la cultura establecida*. *Taurus*, 1975.
- ARANGUREN, J. L. *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid: Ed. Tecnos, 1988.
- ARANGUREN, J. L. *Obras completas*. 6 vols. Madrid: Trotta, 1994.
- ARANGUREN, J. L. *La izquierda, el poder y otros ensayos*. Madrid: Trotta, 2005.
- BAUMAN, Z. *Legisladores e intérpretes: sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- BLAZQUEZ, F. Cuatro etapas de una aventura intelectual (II). *Religión y cultura*, XXXII, 1986, p. 57-78.
- BOBBIO, N. *La duda y la elección*. Barcelona: Paidós, 1998.
- BOLÍVAR MEZA, R. Un acercamiento a la definición de intelectual. *Estudios Políticos*, 30, 2002, p. 123-144.
- FERRERO, A. Carlos Altamirano, Intelectuales. Notas de investigación. *Orbis Tertius*, 12 (13), 2007, p. 1-3.
- FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1980.
- FOUCAULT, M. *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza, 1981.
- GÓMEZ, C., *Filosofía y vida intelectual: textos fundamentales*. Madrid: Trotta, 2010.
- JOHNSON, P. *Intelectuales*. Buenos Aires Javier Vergara Editor, 2000.
- LOPEZ-ARANGUREN, E.; MUGUERZA, J.; VALVERDE, J. M., *Retrato de José Luis L. Aranguren*. Madrid: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1993.
- MARÍAS, J. "El oficio del pensamiento". In: *El oficio del pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1958.
- MARINA, J. Un intelectual en busca de una ética. *Isegoría*, n. 15, 1997, p. 109-126.
- PICÓ J.; PECOURT, J. El estudio de los intelectuales: una reflexión. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 23, 2008, p. 35-58.
- SARLO, B. "Intelectuales", en *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Seix Barral, 2004.

Sobre o autor

Ceferino Muñoz

Doctor in Philosophy (Faculty of Arts and Letters, National University of Cuyo, 2010-2014). Master in Communication (Faculty of Journalism-University Juan Agustín Maza, 2005-2010). Post-doctoral candidates (National University of Rosario, 2020). Associate Researcher of CONICET with the project "A redefinition of the doctrine of analogy in Cajetan in light of his theory of concepts and objectivity. Medieval debates and contemporary repercussions".

Recebido em: 10/02/2020.

Aprovado em: 05/06/2020.

Tomás de Aquino e Epifanio de Moirans: guerra justa e escravidão

Aquinas and Epifanio de Moirans just war and slavery

Luis Carlos Silva de Sousa

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7543-5904> – E-mail: lcarlossousa@unilab.edu.br

RESUMO

Análise da relação entre guerra justa e escravidão em Tomás de Aquino (1224/1225-1274) e Epifanio de Moirans (1644-1689). Argumentarei que a obra de Tomás de Aquino não pode ser vista como um projeto escravista com base em sua noção de guerra justa. A obra de Epifanio de Moirans representa um exemplo de recepção do pensamento de Tomás de Aquino e seus critérios morais sobre a guerra. Moirans integra a visão de Tomás de Aquino em seu discurso antiescravista, acerca dos títulos de escravidão por guerra justa durante a *Scholastica colonialis*, isto é, no período de recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina (séculos XVI-XVII).

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Epifanio de Moirans. Guerra. Justiça. Escravidão.

ABSTRACT

Analysis of the relationship between just war and slavery in Aquinas and Epifanio de Moirans. I will argue that Aquinas' work cannot be seen as a slave project based on his notion of just war. Epifanio de Moirans' work represents an example of receiving Thomas Aquinas' thought and his moral criteria about war. Moirans integrates Aquinas' vision in his anti-slavery discourse on the titles of slavery by just war during the *Scholastica colonialis*, that is, during the period of reception and development of Baroque Scholasticism in Latin America (16th-17th centuries).

Keywords: Aquinas. Epifanio de Moirans. War. Justice. Slavery.

Introdução

O objetivo deste artigo consiste em apresentar a relação entre guerra e escravidão em Tomás de Aquino OP (1224/1225-1274) e Epifanio de Moirans OFM Cap. (1644-1689). Argumentarei que a obra de Tomás de Aquino não pode ser vista como um projeto escravista com base em sua noção de guerra justa (embora nela se possa reconhecer uma ambivalência moral), e que esta noção está vinculada não apenas às virtudes cardeais e teológicas, mas também ao estatuto da lei natural. Os critérios sobre a guerra justa em Tomás de Aquino irão, inclusive, compor a obra de Epifanio de Moirans como fundamentação para seu discurso antiescravista, acerca dos títulos de escravidão por guerra justa.

De modo geral, a argumentação sobre guerra e justiça em Tomás de Aquino repercute em grande medida em seus discípulos, inclusive durante a chamada *Scholastica colonialis*, isto é, no período de recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina (séculos XVI-XVII). A presença da doutrina da guerra justa atribuída a Tomás de Aquino, em conexão com a questão da escravidão, mobilizou vários autores quinhentistas e seiscentistas. Mas poucos foram os autores que escreveram sobre a escravidão negra no sentido de defender a liberdade dos escravos africanos, inclusive contra a interpretação corrente sobre a justiça das guerras de conquista. Daí a importância de Epifanio de Moirans, que se apoia nos próprios critérios de Tomás de Aquino sobre a guerra justa para criticar as guerras europeias contra os africanos e os pretensos títulos de escravidão¹. O texto está dividido em três seções: (a) uma análise da guerra justa e da escravidão em Tomás de Aquino; (b) a recepção de teoria da guerra justa de Tomás de Aquino por Epifanio de Moirans, no contexto de seu discurso antiescravista; (c) o estatuto da lei natural na crítica ao título de escravidão por guerra justa.

Tomás de Aquino: guerra justa e escravidão

Tomás de Aquino analisa a questão da guerra (*De Bello*) na segunda parte da segunda parte da *Summa theologiae* (IIa-IIae, q. 40, aa. 1-4). A questão está dividida em quatro artigos: (1) se guerrear é sempre um pecado; (2) se é permitido aos clérigos e aos bispos guerrear; (3) se é permitido usar estratégias na guerra; (4) se é permitido guerrear nos dias de festa. Dos quatro artigos irei apresentar aqui apenas o primeiro artigo, cuja formulação no prólogo à questão 40 sinaliza mais diretamente o caminho a seguir: “se há alguma guerra que seja lícita”. De início Tomás de Aquino recolhe o que ainda hoje está presente em nossa primeira impressão acerca desse tópico, a saber: “parece que guerrear é sempre um pecado”. A terceira objeção, que precede propriamente a sua resposta e tem especial relevância aqui, reza o seguinte: “Ademais, somente o pecado se opõe a um ato de virtude. Ora, a guerra se opõe à paz. Logo, a guerra é sempre um pecado”. Como sabemos, esta ainda não é a posição completa e precisa de Tomás de Aquino. É sob a intenção de matizar a compreensão da guerra para um cristão que Tomás de Aquino mobiliza em sentido contrário (*sed contra*) a autoridade de Agostinho, para sustentar que nem toda guerra é um pecado (Sth. IIa-IIae, q. 40, a. 1):

Se a moral cristã julgasse que a guerra é sempre culpável, quando no Evangelho soldados pedem um conselho para a sua salvação, dever-se-ia responder-lhes que jogassem fora as armas e abandonassem completamente o exército (Epístola 138).

¹ Épiphanie Dunod foi um frei da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFM Cap). Nasceu em Moirans-en-Montagne (França) e faleceu em Tours (França). Missionário francês nas colônias hispânicas, Moirans chegou em Havana (La Habana, República de Cuba) em 1681, e, juntamente com seu confrade e amigo Francisco de Jaca (1645-1689), passou a pregar e defender os direitos de índios e negros.

Em seguida Tomás de Aquino apresenta o texto canônico sobre as condições para que uma guerra seja justa: (1) *a autoridade do príncipe*, a quem foi confiado o cuidado dos negócios públicos, o bem público da cidade (*civitas*), do reino ou da província submetidas à sua autoridade; (2) *uma causa justa*: requer-se que o inimigo seja atacado por alguma culpa, seguindo aqui novamente Agostinho, que define como guerras justas aquelas que punem as injustiças ou restituem o que foi tirado por violência.; (3) uma *reta intenção* naqueles que fazem a guerra, a saber: que se pretenda promover o bem e evitar o mal, isto é, busquem seguir os primeiros princípios da *lei moral natural* (ver, a seguir, seção 2). Tomás de Aquino também segue Agostinho no seguinte ponto: “Entre os adoradores de Deus até mesmo as guerras são pacíficas, pois não são feitas por cobiça ou crueldade, mas numa preocupação de paz, para reprimir os maus e socorrer os bons.” Ele inclusive retém a definição de paz do Bispo de Hipona: “*pax est tranquillitas ordinis*” (a paz é a tranquilidade da ordem). Daí a resposta à terceira objeção: na verdade, os que fazem as guerras justas procuram a paz, e, portanto, não se busca a paz para guerrear, mas o contrário: no caso das guerras justas, faz-se a guerra para a obtenção da paz. Disto resulta que nem toda guerra é ilícita.

Mas como podemos considerar “justa” uma guerra? Neste ponto será preciso antes remeter à doutrina das virtudes como fundamento moral da doutrina da guerra justa. É sob essa perspectiva que a ética de Tomás de Aquino é frequentemente chamada de *ética das virtudes* (PIEPER, 2018). As virtudes são divididas em cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança) e teologais (fé, esperança e caridade). Eu gostaria de argumentar que as virtudes teologais não podem ser descartadas da análise da doutrina da guerra justa porque, em Tomás de Aquino, a questão 40 sobre a guerra se situa precisamente no bloco de questões sobre a *caridade*. Há aqui uma interconexão não apenas entre as virtudes cardeais entre si, mas também destas com as virtudes teologais. A doutrina das virtudes permanece uma das peças mais originais de Tomás de Aquino, e, neste campo, Aristóteles se sobressai como seu mestre. Mas o próprio modo de articulação entre as virtudes mostra que Sto. Tomás reconstrói a doutrina aristotélica das virtudes sob uma nova perspectiva.

Na análise da questão sobre a guerra justa tornou-se corrente a distinção entre *jus ad bellum* e *jus in bello* (a. 3). A justiça, como toda virtude, é um *habitus* que é princípio de atos bons, e todo ato, para ser virtuoso, deve ser necessariamente voluntário, estável e firme (liberdade, constância e perpetuidade). Assim, para uma completa definição de justiça, será necessário remeter à seguinte formulação: “A justiça é o *habitus* pelo qual, com vontade constante e perpétua, atribui-se a cada um o seu direito (*ius*)” (STh. IIa-IIae q. 58, a. 1). Ora, entre as demais virtudes é específico da justiça *ordenar o ser humano no que diz respeito ao outro*. É neste sentido que, para Tomás de Aquino, o objeto da justiça é o direito (Cf. STh. IIa-IIae, q. 57, a. 1). O “justo”, enfim, caracteriza a retidão que convém à justiça. O direito, por sua vez, divide-se em positivo e natural, permanecendo aberta a discussão sobre o lugar do *direito das gentes* (aquele que se refere às relações entre as nações) no quadro geral de sua reflexão. O direito das gentes, em Tomás de Aquino, busca conciliar Aristóteles e os juristas romanos, e diz respeito a uma forma secundária do direito natural, a saber: o direito consuetudinário que se supõe universal para os diferentes povos. Entretanto, o direito das gentes não deve ser tomado exatamente no sentido moderno de direito internacional, embora esta reflexão lhe tenha preparado o terreno. O Direito Público Internacional avançará de modo significativo, sob forma autônoma e sistemática, apenas a partir da primeira metade do século XVII, com Hugo Grócio (1583-1645).

No que se refere especificamente ao direito das gentes em Tomás de Aquino, há uma discussão tão importante quanto negligenciada por intérpretes na análise da guerra justa, a saber: o *problema da escravidão*, isto é, o caráter “natural” da escravidão, concebido sob perspec-

tiva aristotélica (STh. Ila-IIae, q. 57, a. 3 ad 2). Tomás de Aquino sintetiza elementos da teologia platônica (a visão de que a natureza atua segundo um fim, ordenada por um ser inteligente) e da ontologia aristotélica (a forma inerente aos entes naturais), preservando de Aristóteles, em certo sentido, a solidariedade analógica entre *physis* e *polis*. A transposição da noção aristotélica de natureza, na *physis*, ao âmbito das coisas humanas, é operada por Tomás de Aquino segundo a perspectiva cristã da *metafísica da criação* (VELDE, 2006, p. 123-146). Para Tomás de Aquino, a perfeição da *práxis* não se esgota na *polis*, e por isso a dimensão finalística da “natureza” é alargada. Em consequência, a autarquia política aristotélica é superada em função da *civitas Dei* (BARRERA, 2007, p. 106-134). Neste sentido, o caráter servil como “natural” pode ser visto como teoricamente matizado quando se diferencia *no escravo* sua condição de ser escravo e a de ser homem. O escravo permaneceria ser humano, apesar da escravidão (STh. Ila-IIae, q. 57, a. 4 ad 2). Mas esta posição não se mostra satisfatória, e a ambivalência da condição servil do escravo recebe amparo em sua visão sobre a virtude social de obediência à autoridade (*dulia*). Noutras palavras, legitima-se a virtude de “servidão” ou - mais de acordo com a intenção de Tomás de Aquino - do “serviço” do escravo ao seu senhor, para o bem do próprio escravo, a saber: por este ser dirigido por um homem “mais sábio”, isto é, o senhor. Como filho de seu tempo, Tomás de Aquino não levou adiante a visão que ele próprio expressou de que o escravo permanece sempre um ser humano, alguém por si subsistente e distinto de outros seres. Ele acaba por comparar a virtude do serviço no plano religioso ao domínio social entre senhores e escravos (STh. Ila-IIae, q. 103, a.1). Em todo caso, não devemos concluir de modo apressado que a obra de Tomás de Aquino requer necessariamente a defesa da escravidão. Uma contestação mais radical da instituição escravidão virá posteriormente, com seus discípulos, em grande medida como uma ampliação dos seus pressupostos e argumentos na esfera da justiça.

Com efeito, será a partir da discussão sobre o estatuto do *direito das gentes* que emerge, na Escolástica Barroca (séc. XVI e XVII), o papel da guerra justa em novo contexto, agora vinculado à questão dos títulos de conquista, isto é, sobre as tentativas de legitimação ou de crítica à *escravidão*, seja contra a escravidão *indígena*, em Francisco de Vitória OP (1483/86-1542) e Bartolomé de Las Casas OP (1484-1566), seja contra a escravidão *negra*, com Francisco José de Jaca OFM Cap. (1645-1689) e, sobretudo, Epifanio de Moirans OFM Cap. (1644-1689). Esta posterior discussão sobre a guerra e a escravidão por seus discípulos ilustra o uso ambivalente da doutrina da guerra justa de Tomás de Aquino.

Epifanio de Moirans: direito das gentes, guerra justa e discurso antiescravista

O desenvolvimento de uma compreensão moderna da lei natural se revelou complexo, marcado por um sentido mais amplo da relação entre o universalismo moral dos primeiros princípios da lei moral e a teoria da guerra justa. Será preciso reconhecer que, entre limites, a obra dos teólogos do século XVI (em particular a de Francisco de Vitória), está marcada pela contestação dos excessos da presença dos cristãos provenientes da Europa, justamente ao defender os direitos dos povos não cristãos da América com base na *lei natural*. Essa problemática, que surge na “Segunda Escolástica” ou “Escolástica Barroca”, alcançou um nível sem paralelo, se comparado ao pensamento antigo, e lançou as bases do Direito Público Internacional. Ela se insere também no contexto da chamada *Scholastica colonialis*, que representa o período colonial de recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina (séculos XVI-XVIII).

É a partir da discussão sobre a lei natural (sob inspiração de Tomás de Aquino) que os direitos das gentes (*ius gentium*) podem agora ser considerados como inerentes à natureza hu-

mana, independentemente da situação concreta diante da fé cristã. O direito das gentes supõe, nesta perspectiva, uma norma universal que possibilita reger as relações entre os “Estados emergentes” na virada histórico-cultural do medievo à modernidade, um direito que se fundamenta na ideia de lei natural. A defesa da universalidade da lei natural, vinculada ao direito das gentes (expressa nas obras de Francisco de Vitória, “De Jure Belli” e “De Indis”) vai além do renascimento escolástico, e repercute no todo do pensamento político moderno – através, por exemplo, de uma crítica ao tratamento injusto dispensado aos índios, contra certos teólogos espanhóis que o justificaram com base na concepção aristotélica de “escravidão natural” (HÖSLE, 2004, p. 26-27)².

O pensamento filosófico desse período seria chamado “barroco” por seguir as tendências de renascimento escolástico nas universidades da Península Ibérica (Salamanca, Alcalá de Henares, Coimbra, Évora etc.), estas marcadas sobretudo pela presença dos jesuítas no ensino filosófico e teológico. O processo de colonização permitiu a fundação de universidades coloniais e instituições afins na América Latina. Essas novas instituições de ensino replicaram o pensamento da “escolástica barroca” ibérica em aspectos diversos, e produziram um impacto duradouro na educação dos povos colonizados, com destaque para os seguintes pontos: (a) a reabilitação metódica e sistemática das obras de Tomás de Aquino, sobretudo a segunda parte da *Summa theologiae*; (b) a disseminação da chamada “reforma católica”, uma reforma interna contra a expansão do protestantismo; (c) a reafirmação da escolástica diante da filosofia moderna, em diálogo conflitual nas esferas prática e teórica; (d) a “conquista” das Américas, o “Novo Mundo”, que forneceu desafios e novos elementos de discussão sobre o estatuto do ser humano e os direitos das gentes (PICH, 2011).

Com o desenvolvimento da vida econômico-social e a progressiva implantação do cristianismo nas terras conquistadas, surgiram naturalmente dúvidas acerca da fundamentação ética a respeito dos *justos títulos de conquista*, isto é, da *legitimação da escravidão dos afro-americanos* e a imposição de seu trabalho nas lavouras e minas, assim como o tráfico de escravos africanos. Com isso eclodiu uma polêmica sobre a “evangelização pacífica” que envolveu autores dominicanos, franciscanos e jesuítas sobre a “guerra justa” no contexto da expansão da cristandade e das controvérsias ético-mercantilistas (D’OCA, 2017; PICH, 2015; SARANYANA, 2006). Na verdade o debate sobre a *escravidão negra* jamais alcançou a amplitude e o entusiasmo que encontramos no debate sobre a escravidão indígena, por exemplo a partir de Las Casas OP (este inclusive contra Juan Ginés de Sepúlveda OP (1489-1573), que se apoiava em Aristóteles e Tomás de Aquino para defender a causa escravista e as guerras de conquista). Em parte isto se explica pelo fato de os africanos serem já conhecidos dos portugueses e espanhóis na condição de escravos durante o século XV (os “escravos naturais” de que falava Aristóteles), mas, no caso dos índios descobertos, a escravidão foi motivo de estranhamento e maior discussão. No que se refere à escravidão negra, via-se como uma instituição antiga e praticada por vários povos, relatada e supostamente legitimada pela Sagrada Escritura, permitida pela Igreja e prevista pelo Direito Romano e Castelhana. Em tese, o debate sobre a escravidão por guerra justa, no caso da escravidão negra, era visto como um título legítimo, mas impropriamente alegado. Os principais autores da Escolástica Barroca que levantaram algo mais significativo

² É preciso considerar, porém, que a compreensão sobre a inserção da lei natural nos casos concretos se revelou problemática, e a visão acerca dos direitos dos povos assumiu um percurso menos linear do que podemos supor à primeira vista, pois o *reconhecimento* dos direitos exige um equilíbrio refletido entre *universalidade* e *historicidade*: a pretensão de universalismo dos direitos humanos é, ela mesma, marcada pelo particularismo que vincula esses direitos à cultura de um povo -como lembra Paul Ricoeur (1995, p. 170-171) em sua bela formulação dos “universais em contexto”. Nada impede que se compreenda esse equilíbrio refletido, porém, nos termos de uma hermenêutica e de uma antropologia filosófica aberta à metafísica clássica, inclusive na esteira de uma tradição mais próxima a Tomás de Aquino (CORETH, 1976).

sobre a escravidão negra são, entre outros, os seguintes: Domingo de Soto OP (1494-1560), Tomás de Mercado OP (1525-1575), Bartolomé Frías de Albornoz (ca. 1520-ca. 1573), e mais intensamente os jesuítas Luís de Molina SJ (1535-1600), Fernão Rebelo SJ (1546-1608), Tomás Sanchez SJ (1550-1610), Alonso de Sandoval SJ (1576-1652) e Diego de Averdaño SJ (1594-1688). De modo muitíssimo geral, será preciso dizer que todos esses autores estavam menos preocupados em defender a liberdade dos escravos africanos do que tranquilizar a consciência dos senhores de escravos, ao discutirem não propriamente a escravidão enquanto tal, mas apenas a *escravidão legal*, isto é, se ela era praticada ou não com justiça (HANKE, 1949; HÖFFNER, 1957; ANDRÉS-GALLEGO, 2005; DAVIS, 1966; GARCÍA, 1982). Teremos que esperar o último quartel do século XVII pra uma crítica mais radical à escravidão negra, a partir dos *missionários* franciscanos Francisco José de Jaca OFM Cap. (1645-1689) e, sobretudo, Epifanio de Moirans OFM Cap. (1644-1689), autor da obra *Servi liberi* [SL]³.

O caso de Epifanio de Moirans é particularmente ilustrativo sobre o uso ambivalente da doutrina da guerra justa de Tomás de Aquino. Enquanto outros escolásticos se apoiavam na autoridade de Tomás de Aquino para legitimar as guerras de conquista, Moirans propôs uma linha de argumentação que explicitamente segue o dominicano para denunciar e impugnar o título de escravidão por guerras injustas. Ele analisou criticamente os argumentos apresentados, em seu tempo, no campo específico do Direito que justificava a escravidão, isto é, o direito das gentes. A obra *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio* (“Servos livres ou justa defesa da liberdade natural dos escravos”), dirigida a Carlos II da Espanha, foi escrita com um prólogo, 14 capítulos e algumas conclusões, quando Epifanio de Moirans ainda estava preso em Havana. O escrito permaneceu inédito no *Archivo de Indias* de Sevilha até ser descoberto em 1982. O argumento de impugnação do título da escravidão por guerra justa ocorre no Cap. IV de *Servi liberi*. O título do Cap. IV é o seguinte: “Os negros são escravos contra o direito das gentes” (*Contra ius gentium nigri sunt servi*). Entretanto, Moirans deixa claro que aceita o título de escravidão por guerra justa (que nasce de um delito do povo contra o qual se faz a guerra). Como seus contemporâneos, ele considera aceitável a comutação da liberdade pela vida, uma vez que a escravidão era vista como consequência do erro moral (pecado), isto é, o mau uso da liberdade. Assim, de acordo com a instituição escravidão legal, há razões para escravizar quem poderia ser morto (SL IV, 48, p. 68). Para Moirans, porém, a questão central seria provar justamente que os africanos eram escravizados contra o direito das gentes (SL IV, 50, p. 70s). Embora Epifanio Moirans e Francisco de Jaca tenham basicamente o mesmo projeto de crítica ao título de escravidão por guerra justa, Francisco de Jaca recorre em seus argumentos a Agostinho de Hipona, enquanto Moirans argumenta a partir da autoridade de Tomás de Aquino - inclusive contra as interpretações de seus contemporâneos, especialmente a de Molina (1733). De fato, Molina teria endossado a visão de que a ocorrência do tráfico e da escravidão poderia ser tolerada, para um bem maior da cristandade (*De iustitia et iure*, I trat. 2, disp. 35, n. 19).

É preciso observar, portanto, que diante do conflito de interpretações que provém do próprio texto de Tomás de Aquino, a questão de determinar a fidelidade ou a infidelidade entre o mestre dominicano e os “tomismos” subsequentes supõe, como adverte corretamente Géry Prouvost (1996, p. 15), uma decisão tanto histórica como filosófica. Isto ocorre, convém acrescentar, na medida em que uma postura *crítica* diante do texto de Tomás de Aquino supõe a possibilidade de distinguir as pré-compreensões legítimas das ilegítimas, no movimento do

³ A referência completa à obra de Moirans consta nas **Referências**, no final do artigo. Naturalmente não será o objetivo aqui desenvolver um detalhamento de seus argumentos, mas apenas indicar, em Moirans, uma linha específica de recepção do pensamento de Tomás de Aquino na *Scholastica colonialis*. Para uma incipiente literatura, no Brasil, sobre os textos de Moirans, remeto em particular à pesquisa do Prof. Dr. Fernando D’Oca, a quem agradeço pelo gentil envio de material (D’OCA, 2017a; D’OCA, 2017b; D’OCA, 2017c).

presente ao passado e do passado ao presente, nos limites de uma consciência hermenêutica finita e historicamente situada - mas, ainda assim, uma consciência regrada por instância objetiva, diante do “círculo de compreensão”, que considera o texto em seu contexto (CORETH, 1976). Neste caso específico, pretendo argumentar que a crítica de Epifanio de Moirans ao título de escravidão negra por guerras injustas tem respaldo na perspectiva de Tomás de Aquino, isto é, permanece de acordo com seus critérios. No parecer de Moirans, *as três condições estabelecidas por Tomás de Aquino para uma guerra justa não são satisfeitas nas guerras ocorridas na África*: (1) não há, de fato, guerra justa entre europeus e africanos, nem mesmo entre os próprios africanos de Guiné e Cabo Verde. No que se refere aos europeus, continua Moirans, *a real causa das alegadas guerras justas é a cobiça da conquista* e a crença distorcida de que o povo africano é amaldiçoado com o fato de terem a cor da pele negra (a partir de uma interpretação racista do relato bíblico da maldição de Noé à Cam, em Gn 9, 20-29). No que se refere aos africanos, não há propriamente guerra entre eles, mas apenas sedições, rapinas e latrocínios. Assim, não há uma causa justa para declarar a guerra (isto é, defender-se de uma injúria); (2) não há uma reta intenção da parte beligerante, mas apenas a cobiça e não a paz e o bem comum; (3) não há a existência de uma autoridade legítima, mas apenas o uso da violência dos mais fortes que capturam e vendem os mais fracos, com o propósito de lucrar.

Dessas considerações não podemos, porém, ir além do que historicamente Epifanio de Moirans se propôs fazer: como filho de seu tempo, ele jamais condenou a escravidão enquanto tal, mas apenas as injustiças feitas por cristãos aos africanos, isto é, a escravidão negra e o tráfico de escravos africanos. Moirans não era, a rigor, um abolicionista; mas seu discurso antiescravista e de defesa da liberdade merece, certamente, um lugar de destaque na importante história das ideias contra a escravidão. A discussão levantada por Moirans sobre os títulos de justa escravidão tem vários aspectos. Um desses aspectos diz respeito à visão de direito natural que está na base do título de escravidão por guerra justa. Uma vez que a lei natural constitui o fundamento moral do direito natural e do direito das gentes, será preciso, a seguir, considerar brevemente a relação entre guerra justa e lei natural – a fim de avaliar em que sentido, a partir de Tomás de Aquino, Epifanio de Moirans pôde encontrar elementos conceituais para sua crítica à escravidão negra.

Guerra justa e lei natural

Uma concepção de lei natural pode ser vista como vinculada à teoria da guerra justa em Tomás de Aquino, com repercussões sobre a recepção dessa teoria na obra de Epifanio de Moirans (seção 2): ela traz consigo um parâmetro previamente definido no debate jurídico e moral contemporâneos, em confronto com outras interpretações⁴. Assim como parece problemático, em determinados contextos, falar em “guerra justa”, também a expressão “lei natural” parece extremamente inapropriada: às vezes, ela foi usada para justificar a lei do mais forte, sem

⁴ Apesar do legítimo e importante debate com a teoria analítica do direito, ao subscrever a “lei de Hume” (isto é, posto de modo muitíssimo sumário: não podemos derivar o que “deve ser” (*Ought*) do que “é” (*Is*), ou seja, proposições prescritivas de proposições descritivas), reconhecendo com isso a legitimidade da crítica à “falácia naturalista” (*naturalistic fallacy*), penso que John Finnis (1940, Austrália), por exemplo, afasta-se da posição original de Tomás de Aquino neste ponto decisivo. Finnis recusa o significado moral das inclinações ou *dinamismos naturais pré-rationais* (1980; 1998), mas isto conduziria a consequências graves (do ponto de vista de Tomás de Aquino), entre outros aspectos, para uma adequada compreensão no que se refere aos “pecados contra a natureza” (suicídio, certas práticas sexuais etc). As noções de lei natural e razão prática em Tomás de Aquino se inscrevem, historicamente, em outra tradição de pesquisa moral, diferente da que irá surgir a partir de D. Hume. Esta assertiva crítica à leitura de Finnis provém de autores sob perspectivas diversas (ARTESEN, 1987; ELDERS, 2005, p. 210; MACINTYRE, 1991, p. 206; LIMA VAZ, 2000, p. 32-33). Por outro lado, uma tentativa de reconstrução contemporânea da teoria da guerra justa, do ponto de vista do idealismo objetivo, e que subscreve a “lei de Hume”, encontra-se em Vittorio Hösle (2004).

qualquer legitimação legal ou moral; e nem sempre foi possível distinguir com clareza o que provém de normas sob base biológica e o que provém de outras, justificáveis moralmente. Mas expressões como “lei natural” e “direito natural”, embora passíveis de ambiguidades, fazem parte de uma tradição interpretativa e conceitual. Daí a necessidade de esclarecer em que sentido a tradição de pesquisa moral, que provém de Tomás de Aquino, recorre à expressão “lei natural”, no contexto da “guerra justa”.

A terceira condição para uma guerra ser considerada justa seria, como vimos (seção 1), a *reta intenção* naqueles que fazem a guerra, isto é, promover o bem e evitar o mal, pois estes são os *primeiros princípios da lei moral natural*. A concepção de lei natural em Tomás de Aquino pressupõe um certo conjunto de conceitos vinculados à razão prática. O conteúdo fornecido pelos primeiros princípios da razão prática, por sua vez, somente pode ser inteligível se compreendermos adequadamente o nexos entre as nossas inclinações naturais e a estrutura de fundamentação *metafísica* desses princípios. As inclinações naturais são consideradas de acordo com o caráter ontológico da noção de “natureza”, orientada teleologicamente para o fim último, que é Deus (TOMÁS DE AQUINO, *In Phys.* II, 1, lect. 1 e 2; STh. Ia-IIae, q. 10, a. 1). É neste sentido que a lei natural tem como fundamento o *bem transcendental*, isto é, como participação na lei eterna (AERTSEN, 1987; 1988).

Há um grande número de inclinações fundamentais no ser humano, que Tomás de Aquino chama de *inclinações naturais*: a preservação da própria vida, a busca de abrigo, a associação com outros homens na formação de comunidades, assegurar a sobrevivência da humanidade pela procriação, procurar o sentido da vida etc. A *reta intenção* de preservação da própria vida e da comunidade, mesmo com o uso da força, legitima algumas guerras como justas.

Na STh. Ia-IIae q. 94, a. 2, Tomás afirma que experimentamos como boas aquelas coisas para as quais temos uma inclinação natural. Afirma também que é a nossa razão prática que estabelece que tais objetos são bons. Ora, para Tomás, o que se submete à ordem da razão também se submete à ordem estabelecida pelo próprio Deus (TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 72, a. 4). Noutras palavras, a razão é a medida do que é moral. Entretanto, a razão, na medida em que determina a moralidade de nossas ações, não deve ser entendida como auto-suficiente, pois ela permanece dependente da ordem da natureza. Um problema crucial consiste em esclarecer como ocorre o nexos entre o significado do termo “natureza”, expresso quando nos referimos às inclinações naturais, e os “primeiros princípios da razão prática” (lei natural). De fato, a *lei natural* é para Tomás de Aquino fundamento normativo da ação humana, tal como exposto na STh. Ia-IIae, q. 94, a. 2. Este texto ocupa um lugar clássico e central em uma longa tradição filosófica. O “primeiro princípio da lei” é o seguinte: “que o bem deve ser feito e procurado, e o mal evitado” (*quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). Para Tomás de Aquino, *um ato humano é moralmente bom quando conforme à natureza humana e a seu fim último*. As inclinações naturais, em suma, não são moralmente neutras. Elas são, na verdade, o fundamento dos preceitos da lei natural. Ademais, em cada criatura racional existe uma inclinação natural àquilo que é consoante à lei eterna (TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 93, a. 6. A lei natural deriva da lei eterna, e seria inadequado não conceber essa relação na *Summa theologiae*. Os preceitos morais, formulados pelo intelecto humano, são conectados à lei eterna. Com isso, Tomás de Aquino enfatiza a nossa *participação* na lei eterna de Deus (VELDE, 2006). *A lei natural consiste nos primeiros princípios da razão prática*, princípios estes apreendidos justamente em virtude de nossas inclinações naturais. É preciso enfatizar, neste contexto, que o conhecimento do primeiro princípio da vida moral é atribuído a um *habitus* natural, que incita ao bem e condena o mal: a *sindérese* (TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia, q. 79, a. 12). A lei natural está, portanto, enraizada na natureza humana. Ora, “a lei escrita nos corações dos homens é a lei

natural" (*lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis* [TOMÁS DE AQUINO, STh. Ia-IIae, q. 94, a. 6 sed contra]).

A crítica de Moirans aos títulos de escravidão, embora reconheça os critérios de guerra justa de Tomás de Aquino, mostra que o *uso* que deles se faz para justificar a escravidão negra não corresponde a esses mesmos critérios. Isto significa que a crítica à escravidão, para Moirans, não está vinculada à negação total da guerra. Moirans segue Tomás de Aquino na admissão de que *há algumas guerras justas*, mas discorda daqueles que, a partir de Tomás, defendem a escravidão. E mesmo a escravidão por guerra justa, embora considerada um título legítimo por Moirans, permanece impropriamente alegado, na medida em que todos os homens são livres por natureza, e este bem não pode ser deles retirado. Neste ponto, a crítica à escravidão negra de Moirans parece ampliar, no que se refere a sua aplicação, o argumento de *universalidade da lei natural* contra aqueles que defendem a pérfida escravidão por título de guerra justa, como um costume formalizado em lei positiva, o produto histórico da cultura de um povo.

Considerações finais

O artigo buscou sustentar os três pontos seguintes:

(a) Tomás de Aquino concebe a legitimidade de *algumas guerras*, de acordo com *critérios* que supõem não apenas as virtudes (cardeais e teológicas), mas também os primeiros princípios da razão prática (lei natural). A relação entre guerra e escravidão permanece ambivalente em sua concepção da ação humana, permitindo um conflito de interpretações acerca do título de escravidão por guerra justa, e sua inscrição no contexto dos novos desafios da *Scholastica colonialis* (séculos XVI-XVIII).

(b) Epifanio de Moirans traz à baila os próprios critérios de guerra justa de Tomás de Aquino para provar a injustiça da escravização negra dos povos africanos. Seu discurso antiescravista (embora não seja contrário à escravidão enquanto tal) tem como intenção mostrar que a escravidão negra não está conforme ao direito natural e ao direito das gentes.

(c) O papel da lei natural no âmbito da doutrina da guerra justa em Tomás de Aquino não pode ser visto, em tese, como justificação da escravidão ou das guerras de conquista; pelo contrário, somente a partir de uma adequada concepção de lei natural seria possível considerar a liberdade como algo universal – o que permitiria compreender o discurso antiescravista de Moirans não apenas como uma recepção crítica dos critérios de Tomás de Aquino sobre a guerra justa, mas também como uma implícita acolhida da lei natural, como baliza moral para o direito das gentes. É neste sentido que, em linguagem contemporânea, os *direitos humanos básicos* poderiam ser vistos como universalmente aplicáveis a todo ser humano.

Referências

- AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- AERTSEN, Jan. Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals. In: L. J. Elders and K. Hedwig (eds.), *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, Vatican City, 1987.
- ANDRÉS-GALLEGO, José. *La esclavitud en la América española*. Madrid: Encuentro, 2005.
- BARRERA, Jorge M. *A Política em Aristóteles e Santo Tomás*, Trad. e prefácio: Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2007.

- CORETH, Emerich. *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. Tyrolia-Verlag Innsbruck, 1976.
- CORETH, Emerich. *Grundfragen der Hermeneutik*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1969.
- DAVIS, David. B. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford: OUP, 1966.
- D'OCA, Fernando R. Montes. O Discurso Antiescravista de Epifanio de Moirans sobre os Títulos de Escravidão. *Síntese-Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 44, n. 139, 2017 (a), p. 279-303.
- D'OCA, Fernando R. Montes. Epifânio de Moirans (1644-1689) e a escravidão negra: Uma análise do título de escravidão por guerra justa. In: CORREIA, A.; PICH R. H.; SILVA, M. A. O da. *Filosofia medieval*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, 2017 (b), p. 206-221.
- D'OCA, Fernando R. Montes. Tráfico de Escravos e Consciência Moral: O pensamento antiescravista de Epifânio de Moirans. In *Dissertatio*. 46, 2017 (c), p. 130-172.
- ELDERS, Leo. *The Ethics of St. Thomas Aquinas*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.
- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, 1980.
- FINNIS, John. *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*. Oxford, 1998.
- FINNIS, John. Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving 'Ought' from 'Is' according to Aquinas. In: L. J. Elders and K. Hedwig (eds.), *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, Vatican City, 1987, p. 43-55.
- GARCÍA, José Tomás L. *Dos Defensores de los Esclavos Negros en el Siglo XVII*. Maracaibo: Biblioteca Corpozulia; Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1982.
- GONZÁLEZ, Miguel P. Estudio Preliminar. In: MOIRANS, E. *Siervos Libres*. Madrid: CSIC, 2007.
- GONZÁLEZ, Miguel P. Doctrina antiesclavista de Epifanio de Moirans en su *Servi Liberi. Naturaleza y Gracia*, v. 52, n. 2, 2005, p. 279-327.
- GONZÁLEZ, Miguel P. Epifanio de Moirans: misionero capuchino y antiesclavista. *Collectanea Franciscana*, n. 74, 2004, p. 111-145.
- HANKE, Lewis. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949.
- HÖFFNER, Joseph C. *La Ética Colonial Española del Siglo de Oro*. Madrid: Cultura Hispánica, 1957.
- HÖSLE, Vittorio. *Morals and Politics*. Translated by Steven Rendall. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2004.
- LIMA VAZ, Henrique C. de *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Loyola, São Paulo, 1991.
- MOIRANS, Epifanio de. *Siervos Libres: Una propuesta antiesclavista a finales del siglo XVII*. Ed. M. González. Madrid: CSIC, 2007. (CHP II, v. 14)
- MOIRANS, Epifanio de. *Siervos Libres*. In: GARCIA, J. *Dos Defensores de los Esclavos Negros en el Siglo XVII*. Maracaibo: Biblioteca Corpozulia; Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1982. p. 179-298.
- MOLINA, Luís de. *De iustitia et iure*. Coloniae Allobrogun: Marci Michaelis Bousquest, 1733.
- PICH, Roberto H. Alonso de Sandoval and the Ideology of Black Slavery. *Patristica et Mediaevalia*, n. 36, 2015, p. 51-74.

PICH, Roberto H. Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18: notas sobre a contribuição de Walter Bernard Redmond. *Scripta*, vol. 4, n. 2, 2011, p. 81-102.

PIEPER, Joseph. *Virtudes Fundamentais: As virtudes cardeais & teologais*. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes*, Paris: Éditions du Cerf, 1996.

RICOEUR, Paul. Ética e Moral. In: *Em torno ao Político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

SARANYANA, Josep-Ignasi. As controvérsias ético-mercantilistas sobre a legitimidade da escravidão. In: *A Filosofia Medieval: Das origens patrísticas à escolástica barroca*. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio (Ramon Llull)", 2006, p. 557-571.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Rome: Editiones Paulinae, 1962.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae Opera Omnia IV-XII* (ed. Leon.), Rome 1889-1906.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. V. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. In *Aristotelis libros Physicorum*. Opera Omnia II (ed. Leon.), Rome, 1884).

VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: the 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology), Englend/USA, 2006.

Sobre o autor

Luis Carlos Silva de Sousa

Doutor em História da Filosofia (Medieval) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor efetivo da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE). Área de Atuação: Filosofia Medieval.

Recebido em: 28/03/2020

Aproivado em: 07/07/2020

Ensino de Filosofia e responsabilidade pelo mundo: aproximações (in) adequadas entre Paulo Freire e Hannah Arendt

Teaching Philosophy and responsibility for the world: (in) appropriate approaches between Paulo Freire and Hannah Arendt

Ricardo George de Araújo Silva

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1954-1395> – E-mail: ricardogeo11@yahoo.com.br

RESUMO

O presente texto pretende discutir uma aproximação entre Hannah Arendt e Paulo Freire. Esta aproximação não nega as especificidades de cada autor e as fronteiras que demarcam seus interesses como pensadores. Assim, centramos a aproximação naquilo que nos parece ser uma interseção entre ambos, qual seja: uma noção de educação como responsabilidade pelo mundo e, neste contexto, discutiremos a relevância do ato de ensinar e do ensino de filosofia em específico. Tomamos como metodologia a exegese textual.

Palavras-chave: Ensino de Filosofia. Educação. Mundo. Responsabilidade.

ABSTRACT

The present text intends to discuss an approach between Hannah Arendt and Paulo Freire. This approach doesn't deny the specificities of each author and the limits that demarcate their interests as thinkers. Then, we centralize the approach in that what we seem to be an intersection between both, that it is: a notion of education as responsibility for the world and, in this context, we're going to talk over the relevancy of the teaching act of teaching philosophy in specific. We take as methodology the textual exegesis.

Keywords: Teaching of philosophy. Education. World. Responsibility.

*Dedico esse texto aos meus filhos Rafael e Renata
por me fazerem amar a educação e o mundo!*

Introdução

O Ensino de Filosofia está presente no ocidente desde os gregos. Todavia, o ato de ensinar não existiu sem a desconfiança dos espaços na qual adentrou. Talvez, a maior marca que definia o ensino de filosofia como ensino suspeito, como ensino de turbulência, tenha sido a condenação de Sócrates (PLATÃO, 1999, p. 67).

Nesta direção, temos que o ensino de filosofia emergiu na história do ocidente como uma prática de questionamento do *status quo*. O ensino de filosofia revelou-se como prática inconformada, questionadora e revolucionária. Todavia, também como reflexão e responsabilidade pelo mundo. O ensino de filosofia, não emergiu com fim em si mesmo, ao contrário, visou o mundo e sua perfectibilidade. Pensar o mundo e suas relações em cada época implicou em responsabilizar-se por este. Assumir o *ethos* da transmissibilidade a outras gerações redundou em assumir o *ethos* do mundo, em sua perspectiva do bem maior, da justiça e da felicidade pública.

Essa marca incontestável de ser um pensamento incômodo, na medida em que retira da zona de conforto as ditas verdades de cada época fazem do ensino de filosofia um ensino de vanguarda. O bom exemplo disso em nossa época são as posições de Jacques Derrida, que ao participar das discussões sobre o ensino de filosofia na França, chegou a asseverar que o *ethos* a ser assumido no ensino de filosofia ocorre na direção do direito universal, nas suas palavras “o direito à filosofia para todos”¹. Nos tempos hodiernos, nenhuma forma de ensino pode ser privilégio de poucos, muito menos o ensino de filosofia. Embora, de alguma forma ela seja lançada na perspectiva de um ensino de massas.²

O ensino de filosofia deve se confundir com o próprio filosofar. Pelo contrário, não passará de pura linearidade conceitual, o que nos acostumamos a chamar de história da filosofia, que tem sua relevância, todavia, apresentada de forma estanque e isolada do tempo presente é, a nosso ver, infrutífera. Sendo assim, o ensino deve ser vivo, por ser presente.

Assumir o ensino vivo implica promover a reflexão dos conceitos da tradição com o tempo presente, de alguma forma eles são luzes para nossa época. Levam-nos a pensar o que estamos fazendo ou nas palavras de Arendt (2009, p. 147) nos indaga: “o que nos faz pensar” nos colocando, assim, em uma via de compreensão do mundo.

Desse modo, quando o ensino se dissocia da vida dos homens e mulheres de cada época, ele assume sua fantasmagoria, e transforma-se num vazio especulativo. Na contra mão dessa postura, temos o ensinamento pedagógico de Platão de retornar à caverna³. Isto implica

¹ O Filósofo Francês se engajou nessas discussões em seu país e de modo especial proferiu palestras e escreveu sobre o tema. Rodrigo (2009, p. 10) em nota de rodapé, destaca que: “*Du droit à la philosophie* foi de início o título de um seminário de que participou Derrida em 1984; o mesmo título foi mantido para nomear a obra publicada pelo autor em 1990. Nesse livro, Derrida reúne vários ensaios e alguns trabalhos apresentados em eventos científicos sobre as temáticas relacionadas ao ensino e à identidade da filosofia.”

² Embora relevante, o tema do ensino de massas, não nos ocuparemos aqui dessa problemática, por não representar nosso objetivo no texto.

³ Cf. (PLATÃO, 1980, 516DE). No livro VII o retorno a caverna implica a reflexão sobre a importância de não ficar reduzido à contemplação e, sobretudo, assumir o risco em meio à contradição do mundo. Ensinar sempre é um risco e, sempre será, um incômodo. Uma educação que não incomode não é digna de ser chamada de ensino para o pensar. A filosofia, por excelência, é um ensino para o pensar.

“sujar as mãos”, correr riscos, ao deliberar com quem está filiado a posições arbitrárias e, as tomam sem o menor exame. Isto é, nos conduz à vida comum, para deliberarmos sobre ela. Quem ensina convida e provoca o pensar e, junto com ele, mobiliza o agir.

A tradição do saber elaborado no ocidente se moveu na franja que vai da apreensão conceitual a otimização do homem em meio as suas realizações na sociedade. O ensino de filosofia, na grande maioria dos pensadores, guardou para si a missão de melhorar o ser humano para otimizar o mundo. Parecem-nos perspectivas exemplares disso a visão de Platão, que via na sabedoria a assertividade da vida justa e a de Rousseau que vislumbrou no Emílio o paradigma de cidadão. Em ambos os casos, temos aqui o papel do ensino centrado no indivíduo com vistas ao que ele pode fazer no mundo. Neste contexto, visam-se as perspectivas, da autonomia, da ação e da responsabilidade pelo mundo, via uma deliberação pautada na liberdade.

Dito isto, entendemos que os trilhos da tradição chegam à contemporaneidade e expressam as obras de pensadores como Hannah Arendt e Paulo Freire, entre outros, sobretudo, as dimensões do agir, da liberdade, da autonomia, como marcas de um ensino de filosofia pautado na responsabilidade pelo mundo. Embora seja evidente a fronteira entre os pensadores em questão, é possível, entre algumas inadequações, encontrarmos aproximações pertinentes entre eles, considerando o ensino e seu cuidado com o mundo.

Nosso percurso, irá dessa maneira, apresentar em linhas gerais, a visão de Paulo Freire sobre o ato de ensinar e sua relação com o mundo e como isto implica em reflexão e ação no processo de qualquer abordagem de aprendizagem. Durante a abordagem destacaremos como o ensino de filosofia implica nesse cuidado com o mundo.

Nesta direção destacaremos a visão de Freire sobre educação e como ele entende este processo educacional ligado a responsabilidade pelo mundo. Faremos isso considerando que Freire foi fortemente influenciado por leituras de pensadoras e pensadores da filosofia, por ele mesmo apontado, tais como: Arendt, Marcuse, Marx, M. Ponty, Gramsci, Sartre, entre outros. (Cf. FREIRE, 1992, p. 20).

Num segundo momento iremos destacar a reflexão de Arendt sobre a educação e a responsabilidade com o mundo. Buscaremos mostrar que a noção de educação na autora se dá via o que ela chamou de *amor-mundi*⁴.

Por fim, na trama do argumento buscaremos pôr em evidência a relevância das categorias chaves para nosso propósito aqui, tais como; Educação, mundo, ação, liberdade e responsabilidade.

Paulo freire e o ensinar comprometido com o mundo

Pensar com Paulo Freire implica pensar o que fazemos enquanto educadores. Em última instância, se trata de uma reflexão sobre a prática. O pensador pernambucano alude a uma educação para a autonomia (FREIRE, 1999, p. 65) na qual o ser livre e capaz de deliberações, ocupa o espaço da política e do ensino enquanto espaços privilegiados de ação.

O agir em Paulo Freire é alimentado por uma utopia. Cabe esclarecer que utopia no educador não se reduz a um sonho irrealizável, como uma forma ingênua de algo inalcançável. Sonho sim, inalcançável, não. Utopia em Paulo Freire está mais próximo daquilo que pode ser e

⁴ Para Vanessa o *Amor mundi* não pode ser ensinado e se revela na prática do professor com o mundo [...]. Segundo a comentadora a educação é uma aposta cujo resultado não temos controle, por isso mesmo nos compete fazer o melhor. (CF. ALMEIDA, 2009, p. 93). Este fazer melhor, nós entendemos como responsabilidade pelo mundo. Assim, o melhor a fazer sempre estará pautado pelo interesse público, pela justiça, pela liberdade, pelo direito a pertencer a uma comunidade política e dela gozar de direitos. Enfim, o direito a uma felicidade pública.

ainda não é, por exemplo, o sonho de um mundo justo. Suas palavras denunciam isso quando trata da indignação que sente diante das injustiças do mundo: assevera ele: “daí meu tom de raiva, legítima raiva, que envolve o meu discurso quando me refiro às injustiças a que são submetidos os esfarrapados do mundo” (FREIRE, 1999, p. 15). Ele tá pensando e agindo via uma transformação de uma situação injusta. Assim, como veremos pressupõe luta e não acomodação em relação a tal situação. Não há aqui a ilusão da mudança sem mobilização. A utopia se constrói na luta, na resistência e na esperança.

O ensino para Paulo Freire nunca foi apenas método, a educação nunca foi apenas teoria. Para ele, estes representavam ações no mundo. Ações que consideravam a defesa de algo maior do que apenas alfabetizar. Sim, alfabetizar é fundamental, todavia, não se esgota no ato do letramento. É preciso lê o mundo, transformar o mundo, comprometer-se com o mundo. E, esse comprometimento tem lado, tem posição, é o lado dos mais fracos, dos desvalidos da terra, dos subalternos. Como ele nos esclarece: “o meu ponto de vista é o dos “condenados da terra”, dos excluídos” (FREIRE, 1999, p. 16).

Nessa direção concordamos com Fiori (2005, p. 7) quando ressalva que “Paulo Freire é um pensador comprometido com a vida: não pensa ideias, pensa a existência”. Assim, ao se deparar como o mundo se compromete com ele e visa ser seu habitante em plenitude, o que implica se opor a toda forma de injustiça, de horror, de terror de domínio total. Tem em mente e em movimento uma educação libertadora. Nesta medida, “a educação libertadora é incompatível com uma pedagogia que, de maneira consciente ou mistificada, tem sido prática de dominação” (FIORI, 2005, p. 7).

A postura de ensino de Paulo Freire é, portanto, política e pedagógica. Política, pois, compromete-se com o mundo e com a liberdade, e pedagógico, pois visa à autonomia do ser humano frente a todo saber elaborado. Assim, podemos afirmar que sua proposta não se reduz ao letramento, pois, é também e, ousamos afirmar, tem sua centralidade em um ato político, na medida em que visa à liberdade dos oprimidos.

Entende o pensador que a busca pela liberdade implica na ausência desta, sua efetivação precisa acontecer no ato de ser livre e como busca permanente. As formas de opressão sejam elas via o autoritarismo das armas, sejam as armadilhas do jogo de consumo do mercado, que nos iludem e nos aprisionam, precisam ser permanentemente enfrentadas. Em Freire a liberdade emerge como categoria analítica, mas, sobretudo, como postura orientadora da *práxis* e como conquista em uma luta permanente. Nas palavras do pensador:

A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente porque não a tem. Não é também a liberdade um ponto ideal, fora dos homens, ao qual inclusive eles se alienam. Não é ideia que se faça mito. É condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos. (FREIRE, 2005, p. 37).

Nosso educador tem uma leitura peculiar da liberdade, enquanto autonomia, com foco na ação e no compromisso com o mundo. Cabe destacar, que muito de sua compreensão de liberdade está ancorada, na leitura de Hegel, sobretudo, o Hegel da fenomenologia do Espírito, no qual a parábola do senhor e do escravo (HEGEL, 1997, p. 126)⁵ revela uma relação de sub-

⁵ Essa parábola marca o pensamento de Freire, sobretudo, no que concerne que a liberdade e o reconhecimento se efetivam em meio a uma luta. É, portanto, um esforço, é uma conquista e não uma doação, efetivada via um relacionamento entre o opressor e o oprimido, nas palavras de Hegel entre o senhor e o escravo. Nesta perspectiva vale conferir: Kojève (2002, p. 532) na qual ele expressa sobre a luta em fins do reconhecimento que: “Hegel especifica que o que importa nessa luta não é a vontade de matar, mas expor-se ao perigo de morte sem a necessidade, sem ser forçado a isso como um animal”. É também esclarecedor a posição de Silva (2008, p. 85) quando afirma que: “Assim sendo, percebe-se que a elaboração do reconhecimento não constitui tarefa fácil(...) Cabe, contudo, esclarecer que reconhecer não é perder a identidade, mas passa, sem dúvida, pelo risco da vida ao se con-

missão, luta e reconhecimento em que o segundo se vê no mundo mediatizado pelo primeiro, via reconhecimento. Para Freire reside aí um dilema a ser superado uma vez que o oprimido por vezes tem seu prisma de ser humano justamente na imagem distorcida de seu opressor. Assim, os riscos de reprodução das relações de opressão são eminentes. Desse modo, libertar-se implica libertar-se em dupla dimensão, isto é, primeiro: alcançar a liberdade na relação com o opressor e, em seguida, libertar-se do paradigma que guiava essa concepção, para que se alcance uma autonomia e está implique em transformação, pelo contrário, será reprodução.

Dito isto, temos que em Freire toda reflexão é fruto de uma experiência. Experiência sobre o mundo, com foco nas relações humanas e nas possibilidades de inovação, criação e manifestação. Freire é um pensador dos eventos. Para ele não tem sentido qualquer teoria que se desloque da realidade, do mundo vivido. Se a relação que se estabelece no mundo em questão é uma relação pautada no binômio opressor – oprimido, então a reflexão se encaixa nessa direção, nos esclarece ele:

A práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição, opressor - oprimido. Desta forma, está superação exige a inserção crítica dos oprimidos na realidade opressora, com que, objetivando-a, simultaneamente atuam sobre ela. Por isto, inserção crítica e ação já são a mesma coisa. Por isto também é que o mero reconhecimento de uma realidade que não leve a esta inserção crítica (ação já) não conduz a nenhuma transformação da realidade objetiva, precisamente, porque não é reconhecimento verdadeiro. (FREIRE, 2005, p. 42-43).

Entendemos que o binômio opressor – oprimido em Freire não é estanque e pode mobilizar diferentes leituras em diferentes contextos na qual o fenômeno da política seja central e a liberdade desponte como fundamental. Desse modo, o binômio tem importância heurística na obra de Freire e emerge como possibilidade analítica de primeira grandeza. Assim, pensar a liberdade a partir do binômio opressor – oprimido nos possibilita lê desde as relações do micro – poder no interior de uma sala de aula, as relações de confronto com o Estado, passando pelas relações de trabalho e traspassando as relações de expurgo político, tão presentes em nossos dias nos corpos de refugiados, indígenas, negros, Lgbts entre tantos outros.

Ensino que não visa o mundo, que não se compromete com o mundo, que não muda o mundo, não ama o mundo. Ensino para Freire só tem sentido de ser se considerar o mundo como objeto de ação, como *lócus* de vivência e como espaço da liberdade. O mundo é palco das relações humanas. É a rigor a quintessência da liberdade. Nenhuma liberdade metafísica é postulada pelo pensador em questão. A liberdade aqui se efetiva e se manifesta na ação, e não qualquer ação, mas uma ação sobre o mundo, no mundo, pelo mundo. Passa sim pela utopia, mas como dito antes não como quimera, mas pelo contrário, como forma de realizar o que ainda não foi realizado. A utopia não é aqui o consolo dos acomodados. Em Freire, a utopia é a esperança dos revolucionários. É busca, é caminho, é construção, é projeto, é a luta que se efetiva frente aos horrores da vida e às situações de opressão. Como nos ilumina o educador

É certo que mulheres e homens podem mudar o mundo para melhor, para fazê-lo menos injusto, mas a partir da realidade concreta a que “chegam” em sua geração. E não fundadas ou fundados em devaneios, falsos sonhos sem raízes, puras ilusões. O que não é, porém,

frontar com o outro”. Ou nas palavras de Lima Vaz (2014, p. 61) “... a parábola insinua, remete à dialética da liberdade no reconhecimento da razão entre a identidade do ser (senhor) e a sua inexorável passagem pelo outro como diferença de si (escravo). (...) Essa parábola é a correspondência, no entrecruzamento da Razão e da liberdade do espírito, da relação entre metafísica (verdade) e Ética (bem) que marca a tradição mais cara da filosofia ocidental”. Por fim, mas também ilustrativo dessa importante passagem sobre o “Senhor e o Escravo” temos a posição de Roberto Wu (2007, p. 252) quando afirma: “Trata-se, portanto, nessa busca pelo reconhecimento, uma luta de vida ou morte, na medida em que o indivíduo só pode se tornar o que ele é de fato por meio da conquista do reconhecimento de outro indivíduo”.

possível é sequer pensar em transformar o mundo sem sonho, sem utopia ou sem projeto. As puras ilusões são os sonhos falsos de quem, não importa que pleno ou plena e boas intenções, faz a proposta de quimeras que, por isso, mesmo, não podem realizar-se. A transformação do mundo necessita tanto do sonho quanto a indispensável autenticidade deste depende da lealdade de quem sonha às condições históricas, materiais, aos níveis de desenvolvimento tecnológico, científico do contexto do sonhador. Os sonhos são projetos pelos quais se luta. Sua realização não se verifica facilmente, sem obstáculos. Implica, ao contrário, avanços, recuos, marchas às vezes demoradas. Implica luta. Na verdade, a transformação do mundo a que o sonho aspira é um ato político e seria ingenuidade não reconhecer que os sonhos têm seus contrassonhos. (FREIRE, 2010, p. 293-294).

Se a transformação do mundo é um ato político, então não temos nem política nem ensino neutros, ressalva Freire (2010, p. 298). “A educação jamais pode ser neutra”. Assim, sendo o ato de ensinar um tomar posicionamento, pode o ensino ser transformador ou reprodutor da realidade. Desse modo, nossa eticidade no mundo, determina se diante da opressão, escolhemos compactuar com esta ou contra ela se opor. Para tanto precisamos, tanto educadores como cidadãos em geral nos encher de coragem, pois se temos que escolher um lado, e esse, é o dos oprimidos, precisaremos de coragem para defendê-lo e, como disse Arendt: “A coragem é indispensável porque em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo” (ARENDR, 2001, p. 203). Não cabe aqui nenhuma ideologia determinista, do tipo: “o mundo sempre foi assim, injustiças sempre existiram, querer mudar isso é tolice...” Se temos responsabilidade pelo mundo, o que implica compromisso também com as novas gerações e se, sobretudo, somos progressistas, “temos o dever de se opor a todo determinismo, de não aceitar ou estimular nenhuma postura fatalista” (FREIRE, 2010, p. 299).

Nesta pista, se temos um mundo precisamos e devemos nos comprometer com ele. Não por imposição fatalista ou determinismo histórico, mas por escolha que nossa eticidade no mundo nos permite. Assim, “se progressista estímulo e possibilito, nas circunstâncias mais diferentes, a capacidade de intervenção no mundo, jamais seu contrário, o cruzamento de braços em face dos desafios” (FREIRE, 2010, p. 300).

Desse modo, todo ensino e, sobretudo, o ensino de filosofia deve ser um compromisso com o mundo a partir de uma reflexão que induza a ação. Sem isso estaremos no terreno da mera especulação e transmissão de informação sem formar para a cidadania. Por cidadania entendemos o compromisso com a vida política com a pertença a uma comunidade e compromisso com esta, a partir de direitos e deveres. Assumindo as palavras de Aguiar (2006, p. 281-282) “Cidadania enquanto direito a ter direitos, pois somos cidadãos livre e capazes de julgar”.

Hannah Arendt: a educação como *amor mundi*

É preciso ter claro, que Hannah Arendt não foi uma pensadora que tomou a educação como objeto de pesquisa. Ela, não se via como uma educadora *stricto sensu*. Suas preocupações orbitam em torno do fenômeno da política e a esse tema dedicou sua vida acadêmica. Todavia, textos como: *A crise na educação* [1957]⁶ e *reflexões sobre Little Rock* [1959]⁷ refletem o olhar da pensadora sobre o tema da educação. Esses textos podem ser tomados como escritos de cir-

⁶ *The crisis in Education* foi pela primeira vez publicado na *Partisan Review*, 25, 4 (1957), pp. 493-513. Também foi publicado em alemã em *FragwürdigeTraditionsbestände* im Politischen Denken der Gegenwart, Frankfurt:Europäische Verlagsanstalt, 1957. Posteriormente, o texto veio a ser reimpresso na coletânea *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York: Viking Press, 1961, p. 173-196.

⁷ Este artigo foi publicado a primeira vez na Revista *Dissent*, 1(6), 45-56 de 1959 e posteriormente no livro organizado por Jerome Konh “*Responsibility and judgment*” [2003].

cunstância, todavia, não são desconexos de sua visão política, sobretudo, no que concerne uma reflexão sobre responsabilidade com o mundo ou *amor mundi*. Assim, suas reflexões nessa área, não estão dissociadas do todo de sua obra.

Ao tratar da relação entre política e educação e da ligação destes para com o mundo, Arendt assume um olhar reflexivo que visa compreender os eventos de sua época. A pensadora nos conclama a um modo de entender a filosofia e suas dimensões inclusive a do ensino, como prática de cada época, isto é, de cada presente que desafia nosso entendimento. Assim, olhar para o presente, ainda que iluminado pelo passado, tendo a permanência do mundo como fundante para o existir em comunidade.

Aqui, ao assumirmos tal empreitada, pensamos estar trilhando os passos de Arendt de forma coerente, pois consideramos que esta foi uma preocupação sua no decorrer de seu desenvolvimento teórico. Nossa pretensão ao enfrentar tal questão se firma no espírito arendtiano de busca e não de fórmulas prontas como fez a tradição, por isso nosso empenho, no intuito de responsabilizar-se pelo mundo via educação, assume a metáfora da trilha e não do trilho.

O trilho é composto de caminhos definidos, de fim último estabelecido. Situação semelhante à da tradição metafísica, que busca o fundamento último de todas as coisas. Ao contrário do trilho, engessado e repleto de definições prévias, optamos pela trilha que propõe como segurança, a busca. Assim, nossa compreensão reside no fato de que se a responsabilidade pelo mundo for uma trilha, temos como única coisa definida nossa existência, via perenidade da natalidade, que traz consigo a marca potencial da política. “Além disto, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico”, assevera Arendt (ARENDR, 2019, p. 11).

Desse modo, educação em Arendt representa um comprometer-se com o mundo. Esse compromisso se efetiva via reflexão e a ação sobre o mundo, buscando dar a ele uma permanência, na medida em que ele nos abriga e nos acolhe enquanto realidade natural e nos interpõe sentido, enquanto artifício produzido. De modo que protegê-lo em sua mundanidade torna-se nossa tarefa política fundamental. Desta feita, trilhar o significado da responsabilidade pelo mundo não significa saber onde se vai chegar, mas buscar construir espaços de atuação, em nome da permanência daquilo que se encontra historicamente ameaçado, já que para Arendt o conceito de mundo emerge não a partir do clássico recuo contemplativo do filósofo em relação ao cotidiano dos assuntos humanos, mas sim a partir da concretude dos acontecimentos políticos e dos “incidentes da experiência viva” (ARENDR, 2001, p. 44).

O mundo em Arendt é o espaço artificial entre o homem e a natureza, bem como âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado entre os homens por meio de suas interações e interesses comuns. O mundo é tudo aquilo que, aparecendo a todos e sendo comum aos homens, deve a sua existência ao arranjo total dos cuidados humanos ou das diferentes atividades empreendidas pelo homem. O mundo serve de assunto *entre* os homens e de abrigo estável não-natural instaurador de fronteiras que protegem e distinguem a presença humana do movimento circular e homogêneo da natureza, responsável pelo ciclo de vida e morte das gerações. (NETO, 2009, p. 19)

Assim, ao nos depararmos com a afirmação de Arendt sobre a feição política desse enfrentamento enquanto responsabilidade pelo mundo, entendemos, e ousamos afirmar, que ao lado desta emerge o papel da educação. A educação, ainda que pré-política, em vista de sua condição relacional de desiguais, guarda em si forte diálogo com a política (SILVA, 2012, p. 393). Sobretudo, se considerarmos a lúcida interpretação de Duarte (2013, p. 39) que ressalva que o

modo de pensar de Arendt mobiliza pares conceituais, não como conceitos estanques, mas, ao contrário, são tomados na perspectiva da fina arte de distinguir e relacionar conceitos.

Assim sendo, esse diálogo entre política e educação, toma o mundo como palco dos negócios humanos e *lócus* de sua teia de relações, nele as futuras gerações ganham sentido de permanência. Assim, o ato de ensinar vai além se Joãozinho sabe ou não sabe lê, assevera Arendt (2001, p. 227).

Uma vez que a política e a educação têm em seu exercício a condição privilegiada de assumir esse *amor-mundi*, que significa responsabilidade pelo mundo, também afirma junto a estas futuras gerações: este é o nosso mundo. (cf. ARENDT, 2001, p. 239). Nesta perspectiva, a competência educacional não se restringe ao ensino como técnicas de aprendizagem, mas encontra-se gestada de sentido político na medida em que pais e educadores passam a ter uma função muito maior junto às crianças e junto ao espaço de permanência destas. Assim, “eles assumem na educação a responsabilidade, ao mesmo tempo, pela vida e desenvolvimento da criança e pela continuidade do mundo.” (ARENDT, 2001, p. 235).

Nesta pista, do mundo a ser protegido e do novo que o adentra - a criança -, estamos inseridos em uma “fenomenologia de fronteira”, isto é, uma constante tensão daquilo que se apresenta. Esta tensão emerge entre duas realidades que, paradoxalmente, necessitam uma da outra e, ao mesmo tempo, carecem de proteção mútua. Assim sendo, a educação cumpre um papel inicial de guarida de um novo ser - a criança. Esta não pode ser atingida por nada de negativo ou destrutivo do mundo, todavia, esse mundo que emerge como *lócus* da permanência, também precisa de proteção diante do assédio do novo que se irrompe a cada geração. (Cf. ARENDT, 2001, p. 235)

Quando destacamos a novidade que a criança representa, significa dizer consoante Arendt que “a criança só é nova em relação a um mundo que existia antes dela” (ARENDT, 2001, p. 285). Isto implica diretamente uma condição política velada sob o aspecto da permanência. Haja vista que para esse novo [a criança] encontrar o já existente [o mundo] implica em uma relação de proteção e permanência.

Desse modo, o mundo, carece de durabilidade institucional e natural que precisa ser constantemente garantida para que esse encontro possa se efetivar pelo menos em três formas fundamentalmente necessárias, a saber: i) na natalidade, que vem à tona como essência da educação (ARENDT, 2001, p. 223), ii) na ação e no discurso, que emergem como significado da liberdade, condição privilegiada da política e da garantia dos negócios humanos, e, por fim, iii) na política enquanto ocupação do espaço público capaz de fundar memória e buscar direitos que protejam o mundo também em sua dimensão natural⁸. Tal constatação da necessidade de proteção do mundo nos conduz à reflexão em torno da maneira de como estamos nos relacionando com os recursos naturais e com as garantias de se movimentar livremente nos assuntos humanos.

Sendo Arendt uma pensadora do Evento, isto é, uma intelectual disposta a compreender o seu presente, tem nisso uma pedra de toque com Freire. Ambos os pensadores entenderam que pensar e agir sob as condições dadas de sua existência presente era algo de primeira ordem. Nesse sentido, em ambos os casos, A educação é vista como uma forma de estar no mundo hoje de transformá-lo no presente, em vista da constituição de uma comunidade permanente para os novos que se irão chegar e chegam a todo instante.

⁸ Em nosso tempo, nenhuma forma de ensino, pode deixar de lado a questão ecológica. O mundo das relações – o estar entre de Arendt – deve ser preservado com suas instituições e negócios humanos. Na mesma medida, o mundo natural.

Assim, tendo a *amor – mundi* como perspectiva, Arendt toma a categoria da responsabilidade como central. Novamente temos outra interseção que pode ser ligada com o pensamento de Freire. Em ambos intelectuais não é o método o cerne da questão. Embora em Freire, o método seja de uma relevância ímpar, sua teoria não fica nele⁹, como antes falado visa a transformação do mundo, pois o Ensino implica em dignidade humana para além da alfabetização, não contra ela, mas além dela. Educação em Arendt tem essa dimensão de responsabilidade para além do aprender a ler, pois é preciso ler o mundo, isto é, compreendê-lo.

Ao nosso entendimento, temos na liberdade o maior ponto de aproximação entre Freire e Arendt. Respeitado as especificidades, ambas compreensões se encontram no entendimento de uma liberdade que tem a ver com o pleno exercício de fala, de participação de aparição no interior de uma comunidade. Em ambos pensadores as singularidades devem emergir no seio do espaço público. Nessa perspectiva, tudo que possa obstar essa liberdade deve ser combatido.

Por isso, as violências e os autoritarismo não encontram ressonância nem nos processos de ensino ou da educação, como também não encontram guarida nos espaços de deliberação do pleno uso fruto da política. Tanto Freire como Arendt visam uma educação republicana, na qual o interesse e a felicidade pública assumem a centralidade. Sobre isso, nos esclarece Brayner (2008, p. 38) uma educação republicana é aquela capaz de garantir a visibilidade no espaço público tendo em vista a maior integração a comunidade e evitando a exclusão.

Freire, por sua vez, defende a liberdade como bem maior. Uma liberdade que se efetiva na existência plural dos seres humanos, garantindo a todos, sua dignidade, independentemente de cor, sexo, classe social ou etnia. Nos ajuda nessa aproximação as palavras de Albuquerque (2010, p. 147) “A luta pela educação pública popular e democrática configura-se, assim, como categoria histórica fundamental” uma educação que faz do outro um sujeito querido, respeitado, amado. Em última instância que toma o outro como legítimo outro, como cidadão que tem direito a ter direitos.

Considerações finais

Exposto isto, temos que em Arendt e Freire [A educação] o ensino sempre é compromisso com o mundo, com a justiça e com a felicidade pública. Não intenciona seus pensamentos serem reduzido à alfabetização, mas passando por essa importante etapa, visa à vida política, a ocupação do espaço público.

Neste sentido, educar para o bem, para o justo e, para o belo, visando o melhor para a comunidade parece-nos uma pedra de toque com o que pensou Freire e o que Arendt compreendeu, ao sugerir responsabilidade com o mundo. Nesta direção, Arendt indica que a educação se liga a um amor *mundi* (ARENDR, 2001, p. 247) enquanto cuidado e preservação deste. Claro que estamos cômicos dos limites destas aproximações, a fazemos apenas no intuito de esclarecer que o pensador da educação brasileira estava atento tanto a tradição do pensamento filosófico como ao que Arendt tinha proposto e ele absorveu e se aproximou sem deixar de manter sua perspectiva própria. Assim, Arendt e Freire se revelam agudos, atuais e necessários pensadores do mundo hodierno, por entenderem que ensinar nos conduz a enfrentamentos marcados pelo proceder ético, pedagógico e político diante do mundo.

⁹ A experiência de alfabetização em Angicos-RN, realizado por Freire, revela isso. Ao alfabetizar os camponeses e colocá-los em contato com as letras foi um importantíssimo passo. Todavia, não significava apenas isto. Ao apresentar a palavra tijolo e estabelecer seu significado semântico, linguístico e gramatical, também se indagou: o tijolo serve para construir casas? Então, por que muitos não têm onde morar? Esta pergunta vai além de decodificar fonemas, ela se insere na leitura de mundo, no despertar de uma consciência crítica, capaz se entender a própria realidade e lutar por esta.

Nesta pista, Freire nos adverte para a difícil e estimulante resistência dos movimentos sociais. Estes movimentos são para o pensador tanto experiências éticas como pedagógicas (FREIRE, 2010, p. 301). Nossa história, está repleta destes movimentos de resistência; a rebeldia dos quilombos, as lutas das ligas camponesas, o movimento dos sem-terra, entre outros, nos lembra Paulo Freire.

Hoje podemos ainda acrescentar que essa luta se amplifica na resistência dos sem teto, da juventude pobre e negra das periferias, dos Lgbts das mulheres feministas que se opõem ao machismo e a misoginia. Em todas essas expressões de resistência, nos inspira Freire; impera uma necessidade de luta.

Ao tratar de cada resistência como ato político e pedagógico, o pensador põe em relevo que cada uma dessas lutas “No fundo, jamais se entregariam à falsidade ideológica da frase: “a realidade é assim mesmo, não adianta lutar, ao contrário, apostaram na intervenção do mundo” (FREIRE, 2010, p. 301).

Posto isso, entendemos ter apresentado, ainda que de maneira sumária, a perspectiva de Hannah Arendt e Paulo Freire como pensadores que ao focar na educação e no ensino foram para além do letramento, e entenderam estes, como comprometimento e responsabilidade com o mundo, perspectiva que, ao nosso entender, deve ser a de todo ensino de filosofia, isto é, de cuidado e responsabilidade pelo mundo.

Referências

ALMEIDA, Vanessa S. *Amor mundi e Educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt*. 2009. 193p. Tese (Doutorado em filosofia). Universidade de São Paulo, 2009.

ALBUQUERQUE, Targélia de S. *Gestão Paulo Freire: A ousadia de democratizar a “educação na cidade de São Paulo (1989- 1991)*. In: INÊS, Ana. (Org). *Paulo Freire: Vida e Obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienação do Mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Ed. Loyola /PUC-Rio, 2009.

AGUIAR, Odílio Alves. *Direitos humanos como “direito a ter direitos” em Hannah Arendt*. In: AGUIAR, Odílio Alves et. al. (Orgs.). *Filosofia e Direitos humanos*. Fortaleza: Ed. UFC, 2006.

ARENDT, Hannah. *A vida do Espírito*. Trad. César Augusto de Almeida et. al. Rio de Janeiro: Ed. Cia das Letras, 2009.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mario W. Barbosa. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.

ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 13ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2019.

DUARTE, André. *Hannah Arendt e pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos*. *Revista Argumentos*. Fortaleza, ano, 5, nº. 9, jan/jun 2013. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19001/29720>. Acesso em: 20. Mai.2020.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1999.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2005.

FREIRE, Paulo. *Carta do direito e do dever de mudar o mundo*. In: SOUZA, Ana Inês. (Org.). *Paulo Freire: Vida e obra*. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2010.

- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1992.
- FIORI, Ernani Maria. Aprender a dizer a sua palavra [Prefácio]. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2005.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Editora nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena. Lisboa. 3ª ed. Lisboa: Ed. Calouste, 1980.
- WU, Roberto. Do desejo ao reconhecimento: a luta pela afirmação da autoconsciência. In: CHAGAS, Eduardo et. al. (Org.). *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. Fortaleza: Ed. UFC, 2007.
- RODRIGO, Lídia Maria. *Filosofia em sala de aula: teoria e prática para o ensino Médio*. Campinas: Ed. Autores Associados, 2009. (Coleção Formação de Professores).
- SILVA, Ricardo George de A. Educação e Responsabilidade pelo mundo: reflexões em torno do pensamento arendtiano. In: AGUIAR, Odílio Alves et. al. (Org.). *O futuro entre o passado e o presente: anais do V encontro Hannah Arendt*. Passo Fundo: IFIBE, 2012.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2002.

Sobre o autor

Ricardo George de Araújo Silva

Doutor em Filosofia. Professor do curso de Graduação e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Professor colaborador do Mestrado Profissional em Filosofia da UFC [PROF-FILO-UFC]. Editor da revista de Filosofia Reflexões, disponível na web em: www.revistareflexoes.com.br

Recebido em: 02/05/2020.

Aprovado em: 22/07/2020.

Derecho a equivocarse: excusas e inocencia epistémica

Right to be wrong: excuses and epistemic innocence

Rodrigo Laera

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5132-7631> – E-mail: rodrigolaera@gmail.com

RESUMEN

Si un sujeto *S* atribuye conocimiento ignorando evidencias disponibles, entonces *S* no será culpable de tal atribución y, por lo tanto, no será epistémicamente irresponsable, cuando: (a) no es consciente de su propia ignorancia y (b) quienes lo juzgan, explícita o implícitamente, se ponen en el lugar de él y reconocen que no serían conscientes de su ignorancia. En este escrito se defenderá la aplicación de semejante principio, no sólo en lo que respecta a las atribuciones de conocimiento en contextos ordinarios, sino también en lo que respecta a los contextos más exigentes.

Palabras claves: Excusas epistémicas. Inocencia. Pragmatismo. Atribuciones de conocimiento.

ABSTRACT

If a subject *S* attributes knowledge ignoring available evidence, then *S* will not be guilty of such attribution and, therefore, will not be epistemically irresponsible, when: (a) he is not aware of his own ignorance and (b) those who judge him, explicitly or implicitly, they put themselves in his place and acknowledge that they would not be aware of his ignorance. In this paper the application of such a principle will be defended, not only with regard to the attributions of knowledge in ordinary contexts, but also with regard to the most demanding contexts.

Keywords: Epistemic excuses. Innocence. Pragmatism. Attributions of knowledge.

Introducción

Generalmente, las atribuciones de conocimiento del estilo “*S* sabe que *p*” funcionan con una falible presunción de verdad¹. Por lo tanto, en la vida diaria no hay nada irracional en que alguien afirme saber que *p* y que luego lo niegue, especialmente después de reflexionar acerca de ello.

Imagínese el siguiente caso en el que alguien le atribuye erróneamente conocimiento a otra persona: Juan invita a su fiesta de cumpleaños a María, presuponiendo que conoce la manera de llegar su casa porque le dio la dirección exacta y porque sabe que tiene un GPS en el automóvil. Al tardar demasiado, alguien pregunta si María se ha perdido y Juan, sobre la base de la evidencia de que María tiene un GPS, responde que ella sabe cómo llegar y que la demora se debe seguramente a otro motivo. Sin embargo, María se pierde y Juan atribuyó erróneamente conocimiento.

Se puede pensar que Juan, al ser responsable de su atribución, también lo es de su yerro. Así, al atribuir conocimiento sin considerar la posibilidad de que María pudo haber olvidado la dirección para introducirla en el GPS, se concluye que Juan ha excedido el límite razonable de lo que se presupone verdadero, lo que parece ser un acto de irresponsabilidad epistémica. Sin embargo, si alguien acusara a Juan de irresponsable, él podría explicar los porqués de su falsa atribución. En este contexto, podría apelar a una batería de razones pertinentes: la evidencia de haberle dado la dirección exacta a María y que, al conocerla, sabe que ella no acostumbra a olvidarse las cosas; la seguridad de que la gente no se suele perderse cuando tienen un GPS; que ella tenía cómo comunicarse con él en el caso que estuviera perdida, y así sucesivamente. Llámese a este tipo de razones que pretenden justificar una atribución falsa de conocimiento: *excusas epistémicas*.

Como las excusas ordinarias – aquellas que justifican el comportamiento de quienes obran mal –, las excusas epistémicas parecen adecuadas en algunos casos, aunque no en todos. Y esto es así porque la función de las excusas es librarnos de la culpa de no haber considerado posibilidades distintas a las consideradas. No obstante, a diferencia de las excusas ordinarias, las epistémicas parecen responder a una pretensión de verdad. Es decir, no haber considerado que la elección de atribuir el conocimiento de que *p* no haya merecido mayor reflexión. El desafío consiste en pensar un principio lo suficientemente general que haga que las excusas sean aceptables y que uno sea inocente de hacer atribuciones falsas tanto en lo que respecta a otros como a uno mismo. Justamente, en el presente escrito se sostiene que para que un sujeto sea inocente al enunciar falsas atribuciones no solamente tiene que ser capaz de brindar las excusas epistémicas pertinentes, sino que además debe satisfacer dos condiciones más: (a) que no sea consciente de su propia ignorancia y (b) que quienes lo juzgan puedan ponerse en el lugar de quien atribuye falsamente, reconociendo – implícita o explícitamente – que muy probablemente también, no siendo conscientes de su ignorancia, hubieran hecho la misma falsa atribución.

Volviendo al cumpleaños de Juan, no sería responsable de atribuir erróneamente conocimiento bajo ambas condiciones. (a) Juan no era consciente de su propia ignorancia, ya que cuando le da la dirección para llegar a su casa, elimina automáticamente la posibilidad de que ella la olvide. Esto ocurre porque nadie da algo teniendo la seguridad de que quien lo recibe lo va a perder. Al considerar que hay alguna probabilidad de que lo pierda, también es capaz de considerar las excusas por las que esa probabilidad es o no relevante para el

¹ En este sentido, ninguna atribución de conocimiento se encuentra conclusivamente justificada por la evidencia disponible. Para un desarrollo de esta posición y que se relaciona con la idea de este trabajo, véase: Feldman (1981). *Cfr.*, Bonjour (2010) o bien Hetherington (2013).

éxito de la atribución. No obstante, la mera intención de conocer algo no hace inocente a Juan cuando atribuye conocimiento, las atribuciones, como la culpa, debe ser reconocida por los interlocutores². Esto nos conduce a (b), si se apela a un espectador imparcial, que se ponga en el lugar de Juan, cualquier agente que estuviera en su lugar – léase también en el mismo contexto – muy probablemente hubiera atribuido conocimiento de la misma manera que lo hizo Juan. Pero ¿son suficientes estas dos condiciones? ¿De qué manera interactúan con las evidencias disponibles? La siguiente sección girará en torno a la primera pregunta, mientras que en la tercera sección se abordará la pregunta siguiente. En la cuarta sección se expondrán cinco objeciones con sus respectivas respuestas, dejando la última sección para una breve conclusión.

Segundo: el derecho a equivocarnos

Cuando alguien ignora algo, siempre puede dar razones acerca de su ignorancia. De la misma manera, cuando alguien atribuye falsamente conocimiento, puede dar razones o excusarse de su falsa atribución. Análogamente a los contextos jurídicos se puede distinguir entre excusas que exculpan totalmente – que se usan como eximentes – y otras que exculpan parcialmente – que se usan como atenuantes – y una atribución falsa de conocimiento puede ser defendida dialécticamente de ambas maneras, dependiendo del grado de aceptación de la defensa y la fuerza de los argumentos. Juan está equivocado y se puede decir que es responsable parcialmente o totalmente de su error, dependiendo de la responsabilidad que se le atribuya y el grado de convicción que generen sus excusas.

Pero quizás sea directamente injusto culparlo, pues nadie es capaz de considerar todas las alternativas posibles para atribuir conocimiento con seguridad. Si no es sensato evaluar todas las alternativas posibles por las que María está llegando tarde, entonces siempre puede haber una alternativa posible que no esté siendo considerada y que haga falsa la atribución de Juan. Si basta con considerar aquellas circunstancias que se suponen plausibles, entonces la atribución falsa de conocimiento se basará en que la mera ignorancia pueda servir de excusa que lo exculpa totalmente. Por lo tanto, cuanto más se ignora, hay menos posibilidades de ser culpable al atribuir falsamente conocimiento. Lo cual parece una consecuencia absurda. En respuesta a esto se puede pensar que para que Juan sea epistémicamente inocente y que sus excusas no sean un acto más de irresponsabilidad, tuvo que haber tenido la intención de haber valorado correctamente las evidencias disponibles y haber tratado de seguir las. Sin embargo, tampoco parece una buena idea dejar todo en manos de la intencionalidad. Pero entonces: ¿cómo distinguir aquellas posibilidades que deben ser consideradas de las que no? Es decir ¿cómo distinguir las buenas excusas –aquellas que eximen de culpabilidad epistémica– de las malas excusas?

La eficacia de una excusa es relativa a cada una de las creencias que se la compara. Es decir, si alguien pone como excusa que todo el mundo puede equivocarse, esta puede servir en casos en los que todos los que acusan también se equivocarían y no en casos en los que acusan no se equivocarían³. Los casos del estilo de *Gettier* pueden ayudar a aclarar este punto si los adaptamos un poco. Supóngase que Juan está viajando por la carretera y ve a su costado una

² Por ejemplo Alston (2005) ha criticado fuertemente la intuición de que S tiene responsabilidad sobre algunas de sus creencias a causa de algún hecho de su deliberación que todavía le parezca correcto. Sin embargo, las buenas intenciones por sí solas no son suficientes para establecer responsabilidades, es necesario que dichas intenciones sean reconocidas por otros sujetos.

³ Para una línea epistémica alternativa que responde a influencias irrelevantes, véase: Vavova (2018).

buena cantidad de graneros, de manera que señala algo que parece ser exactamente un granero. Debido a esto, María, que lo acompaña en el automóvil, le atribuye conocimiento a Juan: "Juan sabe que hay un granero al costado de la carretera". De modo que María cree justificadamente que Juan sabe que está viendo un granero. Sin embargo, María y Juan desconocen que en la región se han construido graneros falsos, debido a la filmación de una película, solo ven las fachadas de graneros y no graneros auténticos. A pesar de ello, fruto de la casualidad, lo que Juan había visto sí era uno de los pocos casos de auténticos graneros en la zona, por lo que María le atribuyó verazmente conocimiento a Juan⁴.

Ahora bien, María se equivoca cuando le atribuye conocimiento a Juan, pero su equivocación no es producto de una especie de desidia, cualquier persona en el mismo lugar de María también se equivocaría. Por supuesto, Juan también se equivoca al señalar un granero como si fuera verdadero, porque cree que todos los graneros lo son. El error de Juan tampoco es fruto de cierta indolencia epistémica, cualquiera que estuviera en el lugar de él hubiera creído lo mismo⁵. La lección que nace de este tipo de casos es que muchas veces la excusas acerca de porqué se atribuye conocimiento exceden nuestra capacidad contrastar posibilidades. En este sentido, las capacidades discriminatorias en determinados contextos son limitadas, como sucede con un granero auténtico y otro falso⁶.

En casos como el anterior, el acceso a la verdad se encuentra bastante restringido, pero Juan y María han intentado todo cuanto se espera que se intente para alcanzarla. Si esto es así, entonces las excusas que realmente funcionan tienen que ser aceptadas por quienes las juzgan o las evalúan. Cuando se trata de cuestiones relativas a la percepción, todo lo que se espera de una persona, en condiciones normales o cotidianas, es que afirme lo que percibe atribuyendo el correspondiente conocimiento. Esto ocurre aunque la información disponible sea incompleta o la capacidad de procesarla imperfecta.

De hecho, los sujetos tienden a sacar inferencias de la información disponible, no se conforman con una mera descripción del fenómeno. Por ejemplo, si Juan hubiera dicho "veo un objeto con forma de granero" describiría más cautamente el fenómeno y sería igual de sencillo atribuirle conocimiento. Incluso, en contextos semejantes resulta menos riesgoso, porque el enunciado "veo un granero" se encuentra integrado en el enunciado "veo un objeto con forma de granero". La excusa epistémica se basa en pensar como improbable aquellas posibilidades que solemos pasar por alto. Nuevamente, en este tipo de casos no hay un sentido en el cual "Juan debería haber sabido que el granero que ve muy probablemente sea un falso granero", pues no estamos tratando con una atribución imprudente o temeraria, Juan no obra con mala intención para que María se equivoque al atribuirle conocimiento, como tampoco se puede afirmar que su atribución es el producto de cierta desidia intelectual. María es epistémicamente inocente, pues cualquiera en su lugar hubiera atribuido conocimiento como lo hizo ella, de la misma manera que Juan. Así, se puede formular el siguiente principio de inocencia epistémica (IE):

IE: S es epistémicamente inocente al atribuir conocimiento, cuando quienes se ponen en su lugar reconocen, implícita o explícitamente, que muy probablemente también hubieran atribuido conocimiento⁷.

⁴ Si bien el caso de los falsos graneros, tal como lo expone Goldman (1976) no es estrictamente como los casos expuestos por Gettier, no es necesario para nuestros propósitos presentar las diferencias.

⁵ Esta posición no debe confundirse con la teoría de las alternativas relevantes tradicional, por ejemplo la de Lewis (1996), quien sostiene que S sabe que *p* si y solo si *p* es verdadero en cada posibilidad relevante no eliminada.

⁶ Vale la pena aclarar que este punto de vista no es exactamente el del contrastavismo tradicional que sostiene que "S sabe que *p*" es la forma de una expresión que se expande a "S sabe que *p*, en vez de *q*". Cfr., Morton, (2003); Schaffer (2004, 2012).

⁷ Nótese que este enfoque difiere del cognitivo-teleológico presentado por Sullivan-Bissett (2015) para quien una cognición es epistémicamente inocente si brinda algún beneficio epistémico al sujeto que de otro modo no sería posible porque las

Al igual que en un juicio por jurados, el principio de inocencia está sujeto a debate. Es justamente dentro de este debate –semántico en este caso– que surgen las excusas, aquellas que son pertinentes y las que no lo son. En consecuencia, se puede formular un principio de excusas epistémicas (EE) apoyado en el anterior de inocencia:

EE: *S ofrece una excusa epistémica, si ofrece una explicación razonable de porqué atribuyó conocimiento.*

De este modo, si la explicación razonable es reconocida – implícita o explícitamente – por los interlocutores, tal que cualquiera en el lugar de quien la enuncia hubiera atribuido conocimiento, entonces la excusa funciona para conceder inocencia epistémica, pues como las atribuciones de conocimiento son falibles, todos tenemos derecho a equivocarnos.

Dos aclaraciones a tener en cuenta. En primer lugar, tener derecho a equivocarse no quiere decir atribuir conocimiento indiscriminadamente. Generalmente cuando alguien se equivoca en sus atribuciones, no es consciente de su propia ignorancia ni de su propio error. En este sentido, Juan no era consciente de su propia ignorancia y quienes se pusieran en el lugar de él, también reconocerían no ser conscientes. El hecho de que no haya atribuido conocimiento sabiendo de su equivocación hizo que Juan sea inocente epistémicamente, pudiendo esgrimir excusas razonables⁸. En segundo lugar, alguien es culpable de una falsa atribución cuando quienes juzgan reconocen que actuó y reflexionó de forma indolente o deshonesto. Por supuesto, nadie es culpable de no reflexionar inusualmente, más allá de las exigencias propias del contexto, especialmente en casos donde se requiere un esfuerzo intelectual o de información muy grande para un asunto cuya importancia no lo merece⁹. En este sentido, el esfuerzo por contrastar posibles evidencias para nuestras atribuciones depende de un esfuerzo cuyas circunstancias muchas veces no lo amerita. En el caso de los graneros, la verdad o falsedad es tan poco importante en la vida de Juan, y las posibilidades que informan de la ignorancia del agente tan costosa, sumado a la alta probabilidad de acertar con la mera percepción, que la atribución de conocimiento puede ser pensada como inocente sea cual fuere el resultado. Esto quiere decir que, como en el caso de los graneros simulados, las atribuciones de conocimiento falsas producto del azar también están sujetas tanto a la IE como la EE.

Supóngase que María es una invitada muy importante para el cumpleaños de Juan de tal suerte que no se pueda realizar sin ella, en ese caso haberle dado meramente la dirección, aun sabiendo que tiene GPS, implicaría no haber hecho un esfuerzo suficiente. Juan, entonces, podría ser acusado de indolente respecto su capacidad de obtener la información necesaria como para atribuir conocimiento verazmente. Cuando las circunstancias o el contexto exigen un mayor esfuerzo epistémico, se hace más complicado presentar excusas ante una atribución falsa de conocimiento.

Tercero: pragmática y contraste

Tanto el IE como EE muestran una relación triádica en la manera de entender las atribuciones de conocimiento. Generalmente, la relación de conocimiento es diádica: hay un

cogniciones alternativas (menos epistémicamente defectuosas) que podrían brindar el mismo beneficio no están disponibles para el sujeto en ese momento.

⁸ Es oportuno comentar que la estrategia donde la responsabilidad (o culpabilidad) epistémica no sería la indolencia o la desidia, sino la deshonestidad también puede implicar excusas. Los casos de deshonestidad al atribuir conocimiento son frecuentes pero muy difíciles de evaluar, si fuera el caso Juan sería culpable de su falsa atribución, aunque se encuentre eximido de culpa debido a su manera de excusarse.

⁹ Para una línea de pensamiento similar a esta, véase: Stanley (2005).

sujeto que conoce y un objeto que es conocido, con las atribuciones sucede lo mismo, un sujeto de la atribución y un objeto que es su referencia o referente. En cambio, en los casos presentados la relación es triádica. Por un lado, el sujeto, con su capacidad para discriminar posibilidades de acuerdo con las exigencias de las circunstancias que atraviesa. Por otro lado, el objeto que es hecho referido por la atribución. Por último, las posibilidades discriminadas, las que son plausibles como las que no lo son, de acuerdo con la información disponible.

La tercera pata de la relación es la más confusa porque funciona como mediación de las dos anteriores. Cuando Juan atribuye conocimiento a María, en vez de decir solamente que María sabe el camino a la fiesta de cumpleaños, además está diciendo que hay muchas razones que hacen baja a la probabilidad de que se pierda. Esta relación no es meramente una invención filosófica, está también fijada en el sentido común, y emerge hacia la superficie en forma de excusa.

La relación triádica también está amparada con la capacidad de ponernos en el lugar de otro, fundamentando el principio de inocencia epistémica. En este sentido, las preguntas que subyacen al principio de inocencia, pueden ser del estilo "¿realmente tenía Juan la opción de elegir y de evaluar distinto?" "¿Juan debería haber evaluado bien o hizo los esfuerzos suficientes para una buena evaluación, aunque su atribución de conocimiento fuera falsa?" "¿La información que es desconocida para Juan podría ser desconocida para cualquiera que se encontrara en la misma situación?" Así, las atribuciones de conocimiento tienen un espacio de discusión implícito. Pero con esto no se quiere sostener livianamente que cada vez que se realiza una atribución sea posible extraer la información del contexto suficiente para alcanzar a completar el recurso faltante con el que contrastarla. Dicho de otra manera, el contexto no siempre es tan rico que nos brinda la posibilidad de atribuir conocimiento sin ningún tipo de perjuicio. El contexto no es ni un agujero negro semántico –incapaz de ser interpelado– ni la respuesta a todas nuestras preguntas.

Si bien Juan no podría haber obrado de distinta manera, pues las evidencias de las que disponía lo llevaban a la conclusión de que María sí sabía el camino. Por supuesto, también podría haber interpretado el contexto de distinta manera y, quizás siendo más cauteloso, no haberle atribuido conocimiento a María. Esto lleva a pensar que las atribuciones de conocimiento no comparan semánticamente una proposición con pretensiones de verdad con otra presumiblemente falsa, sino con un plexo de proposiciones posibles que pueden ser consideradas falsas. Es más, EE sugiere que atribuir el conocimiento de que p es no atribuir conocimiento de todas las q que implican $no-p$. Por esto, el enfoque que suscribe IE debe ser complementado con cierta invasión pragmática. De lo contrario parece complicado explicar cómo las diferentes alternativas expuestas en las excusas epistémicas convergen, generando diferentes implicaciones respecto a la información basada en evidencias disponibles¹⁰. Así, las condiciones expuestas de EE y IE por sí solas no son suficientes, deben estar relacionadas con cierta invasión pragmática, donde los factores no relacionados con la verdad de un agente resultan relevantes para el estado epistémico de sus atribuciones de conocimiento¹¹.

Como se ha propuesto anteriormente, que alguien ponga en el lugar de quien atribuye, teniendo en cuenta su contexto, no significa que siempre haya acuerdo. Uno podría estar en desacuerdo con Juan porque hay un genuino conflicto de evidencias acerca de la tardanza de María. De esta manera, uno podría atribuirle desconocimiento a Juan aunque nos pongamos

¹⁰ Se puede discutir si hay una continuidad entre el aspecto epistémico y el pragmático de las atribuciones de conocimiento, para esto véase: Loader (2012).

¹¹ Cfr., Kvanvig (2011).

en su lugar, simplemente por interpretar distinto la información o evidencia disponible, especialmente cuando se centra en la posibilidad que tiende a sobrevalorar su probabilidad¹².

Por supuesto, EE puede llegar a ocasionar un conflicto de argumentos en los que la evaluación de las atribuciones también sea falible. Por ejemplo, alguien podría pensar que Juan es epistémicamente inocente al atribuir falsamente conocimiento cuando en realidad no lo era o, a la inversa, pensar que es fue indolente en sus esfuerzos epistémicos cuando en realidad hizo todo lo habitualmente necesario para atribuir conocimiento. Errores de este tipo pueden ser considerados como una falla de apreciación importante. Por supuesto, uno podría juzgar la inocencia epistémica a partir de una atribución falsa de conocimiento – acerca de dicha inocencia – que a su vez pretende ser inocente. Sin embargo, en las ideas y vueltas del ejercicio dialéctico hay un aspecto pragmático que no debe ser olvidado: no solamente en el contexto de habla de quien atribuye conocimiento y que ha sido interpretado de alguna manera por los interlocutores, sino que también en aspectos relacionados con la acción y las preferencias que facilitan la inocencia epistémica de grupos de atribuciones. Los fallos anteriores, junto con los recursos pragmáticos en juego, dejan al descubierto que no hay una vía directa que conduzca de EE a IE.

La empatía con quien atribuye conocimiento depende de cierta relevancia pragmática. En la medida que uno es sensible al contexto del otro, puede ajustar las excusas epistémicas de acuerdo con sus propias creencias. Esta capacidad de ajuste permite motivar la búsqueda de información. Si las atribuciones epistémicas se sostienen mediante motivos y objetivos no epistémicos, entonces las normas epistémicas que describen el comportamiento apropiado de formación de la IE proporcionarán los medios para recopilar lo que a menudo se considera como evidencia.

La atribución de conocimiento de Juan puede apoyarse en excusas que pueden entenderse al menos de dos maneras: (i) en términos evidencialistas, como un plexo de proporciones con relativamente alta de probabilidad de constituir evidencias en un mismo contexto; (ii) en términos de fiabilidad, cuando se atiende a una alta proporción de resultados verdaderos por un proceso en un marco externista¹³. Cualquiera que sea el camino que uno decida tomar, si las intuiciones más elementales no se corresponden con la interpretación de las posibilidades que contrastan con las atribuciones, parecería que no hubiera un fundamento racional para el punto de partida de una excusa epistémica. Así, tanto EE como IE contrastan con cierto factualismo epistémico, que considera como constituyente a la posición ontológica de que hay hechos robustos que se destacan como hacedores de verdad para las atribuciones de conocimiento.

Como se ha argumentado, cuando alguien se encuentra en un contexto muy exigente es más cuidadoso en atribuir conocimiento apresuradamente. Esta exigencia vuelve más complicado encontrar excusas y consecuentemente ser epistémicamente inocente. También los contextos más exigentes son más dignos de debate. Quizás poco importe si la atribución de conocimiento de Juan acerca de los graneros sea verdadera; pero si de la atribución de Juan dependiera la vida de María, entonces sí importaría mucho su verdad. Los errores son frecuentes en atribuciones poco importantes, son menos frecuentes cuando se trata de atribuciones importantes. Esto es que si bien puede haber fallos, estos son menos frecuentes porque las atribuciones de conocimiento son menos frecuentes. Ahí dónde el error conlleva costos importantes, la atribución de conocimiento es menos frecuente que aquellos contextos donde el error tiene costos mínimos.

¹² Para un desarrollo de una idea similar, véase Conee & Feldman (2004).

¹³ Cfr., Goldman (1986)

Finalmente, tanto EE como EI, puede absorber las proposiciones del tipo “sé que p , pero podría ser que $no-p$ ”, de modo que una atribución de conocimiento llevaría implícita la proposición “puede ser que $no-p$ ”, implicando pragmáticamente que existe una probabilidad significativa de error¹⁴. Así, las condiciones de verdad de las atribuciones de conocimiento con sus respectivas excusas dependen, en parte, de la importancia práctica de p para el sujeto, porque el significado práctico de p , como su valor teleológico, es parte de lo que determina si el sujeto atribuye el conocimiento de que p es el caso. Allí dónde el riesgo de equivocarse se interpreta como alto, se abandona la posibilidad de atribuir de conocimiento. Pero, nuevamente, en contextos que implican un costo importante, se abandona dicha posibilidad de atribución, aun cuando el riesgo sea mucho más bajo. Esta aversión al riesgo significa que hay menos EE que sean aceptadas y que IE es más sencilla de conseguir en algunos contextos que en otros.

Cuarto: cinco objeciones

Llegados a este punto, se pueden presentar cuatro objeciones elementales. La primera ataca la idea de que la EE, afirmando que puede implicar distintas forma retóricas que llevan convencer a los interlocutores de que cualquier atribución de conocimiento es plausible. La segunda de las objeciones es una continuidad de la primera y radica en considerar la intrusión pragmática como una puerta al relativismo que convierte a la epistemología, ante todo, en un fenómeno lingüístico. La tercera ataca directamente la concepción contrafáctica de la IE, argumentando que resulta imposible saber qué alternativas son procesadas adecuadamente por los sujetos y cuáles no. La cuarta objeción amplía la tercera, haciendo que IE parezca excesivamente vaga de manera tal que también afecte a EE.

Primera objeción

Se ha presentado la idea de que EE sirven especialmente para explicar las atribuciones falsas de conocimiento, ofreciendo una defensa razonable de porqué se produjo atribución. A su vez se ha argumentado que EE facilita no una atribución de conocimiento en especial, sino el grupo de atribuciones implicadas. De esta manera, se tropieza con dos inconvenientes. Por un lado, dos excusas contrarias pueden defender la misma atribución de conocimiento, haciendo que la decisión de elegir entre ellas sea una mera cuestión retórica, es decir de cómo los sujetos manejen ese grupo de excusas, y cuyo resultado es una flagrante irracionalidad epistémica. Por otro lado, y a la inversa, muchos grupos de atribuciones de conocimiento pueden ser defendidos por una misma excusa – incluso se podría pensar en una excusa que sirva para defender cualquier atribución –, con lo que no se podría diferenciar las excusas que son razonables de las que no lo son, pues solamente habría una. Dejándonos, nuevamente, a merced de una decisión en base al buen o mal manejo retórico.

Segunda objeción

Conectada a la anterior objeción se puede pensar que EE permiten defender cualquier tipo de atribución de conocimiento. Asimismo IE implica que no hay hechos que estén en sí mismos vinculados con la atribución de conocimiento, sino la IE es relativa a las excusas

¹⁴ Análogamente como sostiene Hawthorne (2004) suena extremadamente extraño afirmar “sé que p pero hay una posibilidad de que $no-p$ ” o “Sé que p pero hay una posibilidad de que q (donde se sabe que q es incompatible con p)”. Sin embargo, de seguir el camino falibilista esta extrañeza se disipa a través de consideraciones pragmáticas que hacen que las atribuciones de conocimiento estén sujetas a las normas de un contexto de evaluación de verbo “saber” cuya relación con la facticidad sea laxa.

epistémicas aceptadas por un sujeto en una determinada comunidad. Dado que puede haber incompatibles excusas para una misma atribución y no hay un contraste directo con la facticidad, entonces la epistemología como disciplina tendrá sentido dentro de un fenómeno lingüístico lindante al relativismo.

Tercera objeción

Una tercera objeción es paralela a la segunda, pero es concebida desde un punto de vista más general. Se ha sugerido que *S* puede hacer falsas atribuciones de conocimiento ignorando evidencia disponible y no es culpable cuando (a) no es consciente de su ignorancia, y (b) quienes lo juzgan, se ponen en su lugar y reconocen que no serían conscientes de tal ignorancia, pero tanto las condiciones (a) y (b) no alcanzan para establecer una distinción clara entre “responder razonablemente” y “tener una creencia razonable”. Así, Juan responde razonablemente al hecho de que María no llega a la reunión, pero no tiene una creencia razonable respecto al conocimiento de María. De manera que su respuesta es inocente respecto a la evidencia disponible y que lo hace atribuir conocimiento, pues cumple la condición (a) y (b); pero es irresponsable respecto a la atribución de conocimiento en sí misma, pues no ser consciente de la propia ignorancia no es razón suficiente para mantener una creencia falsa debido a que existen falseadores (defeaters) normativos –dudas o creencias de las que el receptor debería haber dado ciertas evidencias, indicando que la proposición transmitida por el testimonio es falsa. Así, este principio sería una excusa para nuestra respuesta a nuestra evidencia disponible, y no para nuestra atribución de conocimiento, pues ella implica que tengo una creencia sobre alguien. Por ejemplo, Juan responde a una razón epistémica de forma adecuada, pero no eso no implica que la creencia formada por esa razón epistémica sea racional. Alguien lo engaña y le dice que las mascarillas contra el coronavirus no son efectivas, su respuesta razonable es abandonar su uso y buscar otras alternativas. Pero su creencia que las mascarillas no son efectivas no es razonable¹⁵.

Cuarta objeción

A lo largo del escrito se ha sugerido que las atribuciones de conocimiento conforman una relación triádica entre el sujeto, el objeto y las atribuciones posibles que son desestimadas por contraste a la realizada. Estas atribuciones posibles podrían traer consigo un nuevo grupo de excusas epistémicas, de aquí que se produzca un espacio para la invasión pragmática y que haya discusión, incluso desacuerdo en torno a la inocencia epistémica. No obstante, la noción de posibilidad resulta muy vaga, y puede abarcar varios aspectos que van desde lo metafísico hasta lo deontológico. Aunque estos diferentes aspectos tengan en común que la base modal es un mecanismo de explicación semántica contextualmente determinada, no hay manera de describir cómo las posibilidades determinan la inocencia epistémica.

Quinta objeción

Según IE, la ignorancia ha de entenderse como ausencia de conocimiento, pero también puede pensarse como ausencia de creencia, siendo una de las condiciones del conocimiento, con lo cual puede aplicarse a múltiples casos: la proposición atribuida, las evidencias para la atribución, las posibilidades relevantes no consideradas, el riesgo de error y la importancia del contexto. En este sentido, IE parece bastante vaga y afecta a EE, pues parece muy complicado especificar por qué “ponerse en el lugar del otro” es un principio

¹⁵ Agradezco a un árbitro anónimo de esta revista que por exponer claramente parte de esta objeción.

generalizable de inocencia epistémica. Dicho de otra manera, si el requisito subyacente es que la situación de Juan no sea idiosincrásica, sino que sea generalizable, ¿no bastaría con exigir que quienes lo juzgan, explícita o implícitamente, reconozcan que en esa situación tampoco ellos serían conscientes de su propia ignorancia, dejando abierto el mecanismo de generalización –como ponerse en el lugar del otro o la reflexión acerca de la situación de Juan, u otros–? Si las condiciones de inocencia epistémica han de ser complementada con consideraciones pragmáticas, entonces se mezclarían con las condiciones ya existentes y sería complicado mostrar el lugar epistémico que ocupan.

Respuesta a la primera objeción

Para ilustrar una respuesta a la primera objeción, supóngase el caso de un físico medieval promedio, que sostiene que Ptolomeo sabía que la tierra era el centro del universo. ¿Es culpable de no saber que estaba en un error? ¿Debería ser consciente de su propia ignorancia? ¿Es capaz de emplear razones acerca de sus atribuciones de conocimiento? Por supuesto, no tienen ninguna obligación de reflexionar sobre los principios que subyacen al grupo de atribuciones de conocimiento que conforman la astronomía medieval, pues solo se reflexiona acerca de los principios fundamentales de una disciplina cuando se ponen en duda o cuando son severamente criticados, o cuando no es unánimemente reconocida su verdad. Pero no es el caso de nuestro físico medieval. Por lo tanto, uno podría decir que si alguien hubiera puesto en duda su conocimiento, él hubiera desplegado una serie de argumentos que demuestren su inocencia epistémica. Si nuestro físico medieval hubiera nacido en la época de Galileo, entonces debería reflexionar sobre los fundamentos de la física Ptolemaica. En este sentido, la ignorancia de que ignora no parece ser suficiente para demostrar su inocencia. Si pensamos que el físico medieval atribuía conocimiento de acuerdo con los estándares de la época, estos estándares pueden servirle de excusas a sus detractores. Así, la ignorancia epistémica del físico medieval es seriamente considerada si quienes los juzgamos, aún desde el punto de vista del siglo XXI, se ponen en el lugar de él y terminan persuadidos de que no podrían pensar de manera distinta. Se puede, entonces, encarar la primera objeción desde este punto de vista. Por un lado, que dos atribuciones de conocimiento contradictorias puedan basarse en un mismo grupo de excusas, no quiere decir que la aceptación de la atribución se encuentre librada a una habilidad retórica. Así, nuestro físico medieval puede apelar a las mismas excusas que uno contemporáneo, ambos sosteniendo tesis contradictorias, siempre y cuando las excusas sean lo suficientemente generales. Más se ahonda en la generalidad de la excusa, quizás por medio de repreguntas, menos probabilidades hay para que las excusas sean las mismas. La decisión de si una excusa es mejor que otra, en este caso, se basará en los cánones epistemológicos imperantes en la época en las que se las evalúa. Que no haya una racionalidad olímpica, es decir la misma en todas las épocas y en todas las circunstancias –generalmente este tipo de racionalidad es eurocentrista –, no quiere decir que las decisiones en este tipo de casos sean irracionales. De esta manera puede haber una excusa muy general que abarque muchos grupos de atribución de conocimientos, aunque el exceso de generalidad suele ser sancionado con falta de credibilidad, pues suele aludir a cierta indolencia. Por otro lado, dos excusas contrarias pueden permitir una misma atribución de conocimiento. Muchas veces al conocimiento se llega por caminos distintos, al igual que los descubrimientos. Uno puede presentar argumentos distintos para explicar un mismo fenómeno, la vía matemática y la vía conceptual pueden proveer argumentos distintos para explicar un mismo fenómeno y con ello una misma atribución de conocimiento. Si se piensa en el físico medieval una excusa podría encajar con la mera observación y otra muy distinta con el testimonio de físicos que lo precedieron. De dos maneras

distintas se obtiene la misma atribución de conocimiento. Sin embargo, importa aclarar lo siguiente: que haya un intercambio dialéctico entre las excusas epistémicas, no quiere decir que la inocencia epistémica sea un mero problema retórico. Por supuesto, hay casos que pueden ser controversiales. Pero lo que importa para nuestro propósito no es presentar un abanico de situaciones en las que se puede discutir si uno es epistémicamente inocente o no. Lo que se pretende es indagar en cómo se aplica el principio de inocencia epistémica y cuáles son sus límites.

Respuesta a la segunda objeción

Como se ha dicho, esta segunda objeción se encuentra ligada a la primera. La idea de IE es normativa, como toda norma está sujeta a cambios, correcciones, rechazos y es objeto de debate. Incorporar un espacio pragmático para el debate de porqué, por ejemplo, Juan es inocente, no implica que en ese espacio valga cualquier excusa. Las normas son relativas a un contexto, o si se quiere ir más lejos, utilizando la expresión en sentido wittgensteniano, a una forma de vida. O dicho más específicamente, tanto una atribución de conocimiento como sus excusas explican algo cuando son compartidas, que pueda ser una práctica entendida por otros¹⁶.

De acuerdo con el contexto los estándares de evaluación de las atribuciones de conocimiento hacen que una excusa sea pertinente o no. Por lo tanto, IE no se adscribe en un relativismo absoluto, sino moderado. Este tipo relativismo respecto a las normas no implica un rechazo a las pretensiones de verdad de las atribuciones, ni pone en duda que el término "conocimiento" sea un fáctico, algo que por cierto ha sido muy discutido¹⁷. Dicho de otra manera, que uno sea inocente atribuyendo falsamente conocimiento implica que las pretensiones de verdad sí importan. Por último, que la epistemología como disciplina tenga una base lingüística no la hace dependiente del lenguaje. De hecho en este trabajo no se ha tratado con el conocimiento, sino con las atribuciones de conocimiento, esto marca una importante diferencia. Mientras que las atribuciones son enteramente un fenómeno lingüístico, el conocimiento entendido como un estado o proceso mental podrían diferenciarse del fenómeno lingüístico.

Respuesta a la tercera objeción

Como se ha dicho esta objeción es general y, por lo tanto, debe responderse también de forma general. Por su puesto, Juan puede racionalizar su respuesta de porqué creyó que María no llegaría tarde, a pesar de que su creencia podría no haber sido racional. Una diferencia elemental entre tener una creencia racional y los diversos procesos de racionalización de las creencias es que mediante a procesos de racionalización uno puede inventar casi cualquier pretexto respecto sus propias equivocaciones, mientras que las creencias racionales no implican categorías pragmáticas del orden de los pretextos o las excusas. El problema está que tanto los procesos de racionalización como las creencias racionales cumplen la función de que Juan pueda responder razonablemente. Por este motivo, IE tiene un valor pragmático y no meramente semántico para poder identificar, de acuerdo con el contexto, aquello que se considera un mero pretexto de aquello que no y así dirimir responsabilidades. Siguiendo el ejemplo de la objeción, si alguien engañara a Juan y le dice que las mascarillas contra el coronavirus no son efectivas, su

¹⁶ En este punto se podría utilizar una estrategia davidsoniana donde el rol justificatorio de una razón depende de su rol explicativo y el rol explicativo debe fundarse en una práctica compartida, véase: Davidson (1980). Para el desarrollo de esta estrategia, *cfr.*, Pedace (2017).

¹⁷ Para ver una discusión en torno a la facticidad del término "conocimiento", véase Hazlett (2010).

respuesta razonable es abandonar su uso y buscar otras alternativas. Pero su creencia que las mascarillas no son efectivas no es razonable, siempre en el sentido de que no posee ninguna evidencia relevante que la justifique (de hecho, las *fake news* funcionan de esta manera); ¡evidencia que Juan debería buscar dada la importancia del tema! En cambio, en asuntos de poca importancia la búsqueda de evidencias más allá del mero testimonio puede llegar a ser una pérdida de tiempo. En este caso, la inocencia epistémica es mucho más frecuente.

Ahora bien, la presente objeción también tiene otra cara, que se refiere a cómo se comportan articulaciones de falseadores (defeaters) normativos con situaciones de atribución de conocimiento irresponsable. Para abordar esta cuestión conviene aclarar que, por un lado, en el contexto del presente escrito, un falseador sería un tipo de aserción que bloquea o silencia la fuerza normativa de ciertas pretensiones de conocimiento en la deliberación racional. Así, la capacidad de defensa de los falseadores normativos se refiere más un problema, que una solución: Juan le atribuye conocimiento a María, y mostrar que tal atribución es normativamente inadecuada desvía la atención desde la atribución del enunciado hacia la atribución a la norma, estableciendo un nuevo problema. Por otro lado, se puede recurrir a la idea de que de la misma manera que existen falseadores, también puede haber falseadores falseados producto de la misma deliberación, complejizando aún más el problema: Juan podría mostrar evidencias convincentes de que los falseadores son inadecuados o no determinantes para su atribución de conocimiento. Las aclaraciones que haga Juan respecto a la falsación normativa también se pueden coordinar con IE. De modo que la falsación planteada puede ser recibida por los interlocutores incluso como un problema legítimo, pero que cualquiera en el lugar de Juan podría no haber identificado. De la misma manera, Juan puede darle prioridad a algunas creencias por sobre otras que podrían falsearla o viceversa, y quien se ponga en el lugar de Juan asignar las mismas prioridades juzgando que Juan es epistémicamente inocente¹⁸. Nuevamente, si alguien cuestiona que Juan responde a una razón de forma adecuada, pero sin que su creencia formada por esa razón epistémica sea racional (*ex ante*), entonces ese alguien debería dar una razón de por qué tal respuesta no estaría formada racionalmente, a la vez que Juan también podría ensayar su defensa (*ex post*), sin que esto perjudique su inocencia epistémica.

Respuesta a la cuarta objeción

La cuarta objeción tiene dos partes. La primera se centra en el aspecto modal de IE como de EE. En cambio, la segunda se centra en las cataratas de excusas que pueden surgir de un desacuerdo en la inocencia de quien atribuye.

En la primera parte de esta objeción hay una especie de desplazamiento, que va desde la inocencia epistémica hacia la capacidad que tienen los sujetos de decidir cómo actuar. Este desplazamiento es importante porque lo que se juzga cuando se habla de inocencia epistémica es, en definitiva, la veracidad de nuestras atribuciones. Juan puede responder, “sé que estaba atribuyendo falsamente conocimiento, pero no puedo evitarlo”¹⁹. De aquí la necesidad del aspecto modal de las atribuciones de conocimiento. Si Juan no puede evitar atribuir de la manera que lo hace, esto lo vuelve epistémicamente inocente. Con lo cual el principio de IE todavía se mantendría. Para aclarar un poco este punto se puede recurrir al fenómeno de que hay creencias que no se puede evitar tener a pesar de que todas las evidencias apunten en

¹⁸ El desarrollo de una discusión acerca de la relevancia de los falseadores normativos conduce al debate sobre cómo están organizados lógicamente. Sin embargo, tal desarrollo pertenece a una explicación formal la teoría normativa de las razones, que está fuera del alcance de este trabajo.

¹⁹ Esto contrastaría con la máxima de cualidad de Grice (1975): “no digas lo que crees que es falso, o para lo cual careces de evidencia adecuada”.

sentido contrario²⁰. Desde este punto de vista no se analiza si el sujeto está en posición de saber lo suficiente para atribuir conocimiento, sino que se juzga solamente los hechos que conforman la atribución. Si Juan no puede hacer otra cosa, si su conducta está completamente determinada, entonces no habrá espacio para su culpabilidad. Por ejemplo, Juan sabe que es muy poco probable que María se haya accidentado en el camino, sin embargo también él tiene terror a las carreteras y no puede dejar de creer que María se accidentó. Asimismo, si Juan sabía que estaba cometiendo un error y quería evitarlo pero no pudo, entonces tampoco es culpable desde el punto de vista de los hechos, ni tampoco es culpable epistémicamente. Pero ¡Juan no es consciente de su propia ignorancia! Sabe que no debe creer aquello que creer y lo cree igual. Sin embargo, si reemplazáramos “creencia” por “saber”, entonces se llega a una idea absurda: Juan sabe que no debe saber aquello que sabe pero lo sabe igual. No hay ningún caso que se amolde a la anterior circunstancia. La influencia de la epistemología de la creencia sobre la noción misma de conocimiento conduce a este tipo de malos entendidos. ¿Es distinto con las atribuciones de conocimiento? Reemplacemos entonces “creencias” por “atribuciones de conocimiento”: Juan sabe que no debe atribuir conocimiento acerca de aquello que atribuye, pero atribuye conocimiento igual. En el caso de la atribución de conocimiento, la idea parece funcionar mejor, y esto puede pensarse como a la diferencia entre “saber” y “atribuir conocimiento”²¹. De esta manera el aspecto modal de las atribuciones de conocimiento juega un papel importante para poder decidir si una excusa sería pertinente o no en el caso que se diera.

Respecto a la segunda parte de la objeción, se puede considerar la presencia de sesgos focales, en el que ciertas alternativas no se procesan adecuadamente. Y, siguiendo la línea de la anterior argumentación, uno estaría tentado en aceptar excusas en contra de la evidencia disponible o rechazar excusas aunque haya evidencias de lo contrario. En este sentido, el panorama dialéctico llegaría a ser muy complejo. Por ejemplo, una excusa puede ser aceptada por algunos pero no por otros, alguno pueden aceptarlas procesando inadecuadamente la evidencia, mientras que otros adecuadamente. Aunque ni EE ni EI dicen nada acerca del desacuerdo acerca de la culpabilidad o inocencia epistémica, sí sugieren que hay un ámbito compartido en el que pueden ser calificadas normativamente. El problema en todo caso estriba en que no existe recomendación alguna acerca del correcto procesamiento de la evidencia, porque no existe un correcto procesamiento de la evidencia para todas y cada una de las atribuciones de conocimiento. De esta manera, no solo tratan a las atribuciones de conocimiento como si fueran un fenómeno lingüístico, sino que también importa lo que el fenómeno lingüístico representa. En situaciones donde la legitimidad de una atribución de conocimiento resulta vaga, el ejercicio retórico puede formar parte de las excusas pero esto no es lo mismo que decir que, gracias a ello, uno siempre sea considerado epistémicamente inocente. Demasiado escepticismo sobre este tipo de intuiciones puede ser contraproducente de cualquier esfuerzo epistémico y conducir al escepticismo global.

Respuesta a la quinta objeción

La cuarta objeción desarrolla la idea de vaguedad de la objeción anterior, que solo se enfocaba en el aspecto modal. Esta última estrategia sugiere que sostener que es por lo menos extraño tener derecho a equivocarse cuando se intenta exculpar a quien atribuye falsamente

²⁰Sin embargo, es posible pensar en casos que uno sabe lo que hace y, no obstante, no puede dejar de hacerlo. Pensamos en el caso extremo de que Juan tiene una predisposición innata a atribuir conocimiento falsamente, y aun sabiendo que su atribución es falsa no puede evitarla. En este tipo de casos no se cumpliría el principio de IE, pero tampoco podríamos sostener que Juan es culpable o que no es inocente. Así, IE seguirá funcionando en casos donde las atribuciones de los agentes no están inevitablemente determinadas.

²¹Para esta diferencia, que excede el marco del presente trabajo, véase: Blome-Tillmann (2013).

conocimiento. La extrañeza se origina porque resulta complicado comprender el rol pragmático de nuestras atribuciones de conocimiento. Sin embargo, la pragmática no es una condición más como la evidencia o las posibilidades contempladas, sino que es lo que permite que tales condiciones se cumplan, no es un pieza más del rompecabezas sino el modo en que las piezas van unidas. Hay una importante diferencia en esto, porque, aunque “ponerse en el lugar del otro” sea un principio generalizable para IE, esto no presupone que se generalice de cualquier modo. Por ejemplo, Juan puede ser inocente de atribuir conocimiento porque si sus interlocutores se ponen en su lugar, hubieran atribuido conocimiento de la misma manera. Pero Juan también puede ser inocente porque las excusas que da son los suficientemente convincentes sin que nadie llegue a indagar sobre ellas y si uno se pone en el lugar de los interlocutores, procediendo análogamente, también declararían inocente a Juan. La relación pragmática entre las excusas y la inocencia es diferente en ambos casos. En este sentido, Juan tiene derecho a equivocarse y cuando presenta las pertinentes excusas lo que está haciendo es manifestando ese derecho. Es decir, mediante las excusas Juan exterioriza o proclama dicho derecho.

Se podría objetar que aunque la excusa epistémica exculpe al sujeto, con lo que este es declarado inocente; no implica que tenga derecho a equivocarse. Así, si uno tiene derecho a permanecer callado –como en un interrogatorio judicial–, puede ejercerlo si quiere; pero según IE uno no puede ejercer su “derecho” a equivocarse si quiere. Esto conduce a la confusión entre el derecho a exculparse (defenderse de los errores) y el “derecho” a equivocarse. En estrategias como estas, importa subrayar que si bien la culpa puede ser compartida, la inocencia no y que hay un sentido de “inocencia” que no es juzgado y otro que sí. Esta diferencia es intuitiva, la inocencia no juzgada de una atribución falsa de conocimiento –relacionándolo con el punto principal de la cuarta objeción– puede implicar la indolencia de quienes deberían juzgarla o, simplemente, porque la atribución es tan irrelevante que no merece la pena el juicio, en casos como estos nadie se pone en el lugar del otro. En cambio, la inocencia juzgada requiere de un compromiso con la evaluación de la atribución. Este puede expresarse en enunciados del tipo: “no lo sabía, pero no tenía por qué saberlo” o “deberías haberlo sabido” o “no habría manera de que lo hubiera sabida”.

Finalmente, en el rol pragmático de las atribuciones, condiciones como por ejemplo la recolección de evidencias o las dependen del contexto de evaluación y es por eso que IE podría parecer, en un principio, bastante vaga. La idea central en este punto es que la responsabilidad epistémica está emparentada, por un lado, con la intuición de que atribuir conocimiento de que p es no atribuir conocimiento de todas las variables que implican $no-p$ y, por otro lado, con la imagen de que hay aspectos no epistémicos de las atribuciones de conocimiento que poseen un rol importante en la inocencia epistémica.

Conclusiones

Se ha sostenido que la inocencia epistémica se encuentra basada en las excusas razonables que justificarían las atribuciones de conocimiento. Este planteo conduce a que si S es inocente epistémicamente es porque no es consciente de que ignora evidencias relevantes, a la vez que quienes legitiman su inocencia, de ponerse en el lugar de S , también habrían atribuido conocimiento de la misma manera. En este sentido, las excusas epistémicas coordinan una batería de razones con las atribuciones de conocimiento.

Por un lado, un aspecto importante las excusas epistémicas es que funcionan como explicaciones causales. Cuando Juan dice que la tardanza de María se pudo producir debido a un accidente de camino a la fiesta, es porque considera que su atribución de conocimiento

responde a una parte particularmente importante o destacada de la historia causal detrás de lo que percibe que está ocurriendo. Así, Juan puede atribuir falsamente conocimiento solo al suponer que hay evidencias suficientes en la historia que cuenta, y que funcionaría como excusa, siendo realmente que estas evidencias sirvieran como causa principal de que María se haya demorado. Asimismo, las excusas epistémicas, en tanto explicaciones razonables, sirven para contestar a preguntas que ponen en duda la atribución de conocimiento o desafiar implícitamente su autoridad. A preguntas de estilo de “¿cómo sabes que p ?” uno puede responder con una historia causal que omita las condiciones externas de quienes atribuyen.

Por otro lado, tanto la IE como las EE funcionan en un determinado contexto. En contextos epistémicamente exigentes –cuando hay mucho en juego– se intentará de evaluar más profundamente la información disponible, y las atribuciones de conocimiento serán también más difíciles de realizar, pues será complicado elaborar historias causales que sean aceptadas. Además, en estos contextos, existe la dificultad extra de ponerse en el lugar del otro, simplemente porque puede llegar a ser un lugar extraño para quienes no sean expertos en el tema.

Por último, que uno tenga derecho a equivocarse no significa que siempre pueda ser inocente al realizar atribuciones falsas de conocimiento. La labor de la pragmática referente a nuestras evaluaciones diarias de las acciones, a los razonamientos y a los compromisos doxásticos de los demás, invaden nuestras atribuciones de conocimiento y son necesarias para el pasaje desde la EE hacia IE. Y es, justamente, dicha diversidad pragmática la que abre la puerta a que las atribuciones falsas de conocimiento sean sospechosas en todo contexto, además de candidatas a ser usadas por el escepticismo epistemológico.

Referencias

- BLOME-TILLMANN, M. Knowledge and implicatures. *Synthese*, 190(18), p. 4293-4319, 2013.
- BONJOUR, L. The myth of knowledge. *Philosophical Perspectives*, 24(1), p. 57-83, 2010.
- CONEE, E.; FELDMAN, R. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- DAVIDSON, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- FELDMAN, R. Fallibilism and Knowing That One Knows. *The Philosophical Review*, 90, p. 266-82, 1981.
- GOLDMAN, A. Discrimination and perceptual knowledge. *Journal of Philosophy*, 73, p. 771-791, 1976.
- GOLDMAN, A. *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- GRICE, P. Logic and Conversation. In: MORGAN, E.B. *Syntax and Semantics, Vol. 3, Speech Acts*, p. 41-58. New York: Academic Press, 1975.
- HAWTHORNE, J. *Knowledge and Lotteries*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- HAZLETT; ALLAN. The myth of factive verbs. *Philosophy and Phenomenological Research*, 80(3), p. 497-522, 2010.
- HEATHWOOD, C. Moral and Epistemic Open Question Arguments. *Philosophical Books*, 50, p. 83-98, 2009.
- HETHERINGTON, S. Concessive knowledge-attributions: fallibilism and gradualism. *Synthese*, 190(14), p. 2835-2851, 2013.
- KVANVIG, J. Against Pragmatic Encroachment. *Logos & Episteme*, 2(1), p. 77-85, 2011.
- LEWIS, D. Elusive Knowledge. *Australasian Journal of Philosophy*, 74(4), p. 549-567, 1996.

- LOADER, P. The epistemic/pragmatic dichotomy. *Philosophical Explorations*, 15(2), p. 219-232, 2012.
- PEDACE, K. *Mente y Lenguaje*. Buenos Aires: SADAF, 2017.
- SCHAFFER, J. From Contextualism to Contrastivism. *Philosophical Studies*, 119(1), p. 73-104, 2004.
- SCHAFFER, J. Contrastive Knowledge Surveyed. *Nous*, 46(4), p. 675–708, 2012.
- STANLEY, J. *Knowledge And Practical Interests*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- SULLIVAN-BISSETT, E. Implicit bias, confabulation, and epistemic innocence. *Consciousness and Cognition*, 33, p. 548-560, 2015.
- VAVOVA, K. Irrelevant influences. *Philosophy and Phenomenological Research*, 96(1), p. 134-152, 2018.

Sobre o autor

Rodrigo Laera

Doutor em Filosofia. Pesquisador Conicet/Sadaf (Argentina). E-mail: rodrigolaera@gmail.com

Recebido em: 06/02/2020.

Aprovado em: 03/04/2020.

Metafísica da informação em um quadro referencial tridimensional

Metaphysics of information in a tridimensional conceptual framework

Ralph Leal Heck

Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-9827-1743> – E-mail imagomundi@hotmail.com

RESUMO

O objetivo deste estudo é expandir um dos assuntos que desenvolvi em minha pesquisa doutoral e apontar desenvolvimentos que ampliem o valor filosófico do tópico. A tarefa consiste em pavimentar o terreno para a construção de uma teoria metafísica tridimensional, centrada no conceito de informação. A primeira dimensão desta teoria é uma epistemologia informacional baseada nos *levels of abstraction* de Floridi. A segunda dimensão (semântico-pragmática) é baseada na filosofia da linguagem de Brandom e a terceira dimensão é baseada na ontologia de processo de Seibt. O resultado é um quadro referencial teórico metafísico versátil e dinâmico, que procura manter a eficiência do modelo metafísico clássico de propriedade-ente-substância, dotado de um núcleo metafísico da ontologia de processo. A tarefa de exposição desta teoria Floridi-Brandom-Seibt se divide em quatro etapas. Na primeira, darei uma definição geral de informação. Na segunda, definirei informação pragmática a partir do arcabouço conceitual elaborado por Robert Brandom. Estas duas etapas resultam de uma pesquisa parcialmente elaborada em minha tese. As duas etapas seguintes são um conjunto de reflexões que, até o momento, considero relevantes e profícuas possibilidades de desenvolvimento. A terceira etapa da exposição segue Luciano Floridi e propõe o deslocamento do conceito de informação como um produto de ações, desenvolvido na etapa anterior, para o papel de categoria central que constituirá a composição e compreensão do próprio mundo povoado por ações, entidades, eventos e processos. A quarta e última etapa desta reflexão procura vislumbrar o *deus ex maquina* da visão informacional de Floridi, revelando uma ontologia de processos como substrato último, de onde deve emergir o conceito de informação como tentativa de discretizar o *continuum* dos processos que perfaz a realidade.

Palavras-chave: Informação. Epistemologia. Brandom. Ontologia de processo. Metafísica.

ABSTRACT

The purpose of this study is to expand one of the subjects that I aimed in my doctoral research and to point out developments in order to expand the philosophical value of the topic. The task consists of paving the ground for the construction of a three-dimensional metaphysical theory centered on the concept of information. The first dimension of this theory is an informational epistemology based on Floridi's levels of abstraction. The second dimension (semantic-pragmatic) is based on Brandom's philosophy of language and the third dimension is based on Seibt's process ontology. The result is a versatile and dynamic theoretical metaphysical framework, which seeks to maintain a classic metaphysical model of property-entity-substance with a metaphysical core of process ontology. The task of exposing this Floridi-Brandom-Seibt theory is divided into four stages. In the first, I will give a general definition of information. In the second, I will define pragmatic information from the conceptual framework developed by Robert Brandom. These two steps results from a research partially developed in my thesis. The next two stages constitute a set of reflections that, so far, I consider relevant and possible further development. The third stage of the exhibition follows Luciano Floridi proposing the displacement of the concept of information as a product of actions developed in the previous stage, towards the central category role that constitutes the composition and understanding of the world itself shared by actions, entities, events and processes. A fourth and final stage of this reflection seeks to glimpse the *deus ex maquina* in Floridi's informational vision, revealing a process ontology as the ultimate substrate, where the concept of information must emerge as an attempt to differentiate or continue the processes that make up reality.

Keywords: Information. Epistemology. Brandom. Process Ontology. Metaphysics.

O que é informação?

Há muitas definições de informação. Usualmente elas são cunhadas para satisfazer as demandas de uma área específica, para solucionar problemas particulares. Fala-se de informação como significado, como representação auferida de uma mensagem. Informação como controle de probabilidade, redução de incertezas, redução da aleatoriedade. Informação como estratégias de computação, como algoritmos, etc.

Losee, entretanto, apresenta uma definição mais geral de informação que tomarei como ponto de partida: Informações são produzidas por quaisquer processos e refletem as mudanças das características destes processos, auferido na saída de etapas ou do processo como um todo (1997. p.256). Esta definição geral procura organizar em uma única classe a maioria dos conceitos de informação em disciplinas individuais. Onde a quantificação de valores possíveis na saída e suas frequências relativas de ocorrência podem ser usadas na medição da quantidade de informação¹. Esta definição busca vincular o que ocorre e o que existe ao como algo ocorre e como existe. Aqui, o conceito de informação está fundamentalmente vinculado ao de processo. Examinar um determinado estado de coisas, objeto ou situação, nos fornece informação sobre seus constituintes e sobre o processo de composição deles; explica-nos como as partes de x estão em determinado processo tal que formem x. Tomemos um pão como exemplo. Examinar um pão é obter informações sobre seus ingredientes (se são ou não de qualidade) e sobre como estes ingredientes são manipulados para formá-lo. E também é saber quais são as

¹ Valores que podem ser qualificados fisicamente, probabilisticamente, algoritmicamente, semanticamente.

consequências, possibilidades e impossibilidades que se abrem de agora para frente, depois de termos constatado que aquilo era um pão. O que me leva a crer, ao contrário do que defende Losee, que a informação tem um valor intrínseco de ação. Ela expressa a mudança passada, possivelmente futura e a *estrutura*, entendida como as relações internas (formais ou materiais), dos sistemas no qual estas mudanças ocorrem.

Suponhamos que deseje fazer um pudim de pão. As informações que obtive na análise do pão servirão para construir as informações sobre o pudim de pão. A partir do acoplamento dos sistemas pão-pudim de pão, obtenho informações dos ingredientes e dos processos inerentes aos sistemas em um crescente interconectado informativo. Tais sistemas não necessitam partilhar todos os componentes elementares. Eu poderia obter informação de uma situação como a boa ou má recepção ao servir pudim de pão em uma festa junina. Saber *como* e *do que* um pão é feito, *como* e *do que* um pudim de pão é feito, *como* e *do que* é feita uma festa junina e *como* e *do que* são satisfeitas as expectativas dos convidados, nos garante informações sobre todos estes processos acoplados em um *continuum*.

O que temos aqui, é que os processos envolvidos em cada etapa partilham alguns elementos, mas são observados a partir de ângulos diversos, participando de situações de análise diversas, interagindo com outros processos em planos de análise diferentes, podendo ocorrer logicamente antes, depois ou simultaneamente. Neste sentido, vale recordar do texto de Heráclito sobre a água salgada: uma mesma porção de água salgada pode ser deletéria para o humano, mas benéfica para o peixe. No processo o qual o homem participa a água salgada tem um efeito oposto ao efeito no qual o peixe do mar participa. Claro que estamos descrevendo processos que ocorrem em um plano aproximado. Nos referimos a efeitos em entidades biológicas e classificamos os efeitos como benéficos, ou maléficos. Mas poderíamos dizer que se quiséssemos comer o peixe marinho, soltá-lo na água salgada seria maléfico para nosso intento. Claro que esperaríamos esgotar todas as diferentes situações e possibilidades de recorte nunca terminaríamos. Pois, a resposta para a pergunta “quais recortes teóricos podemos escolher?” na passagem do senso comum à filosofia é demasiadamente grande. Ela nos remontaria à toda a filosofia.

Para evitar este longo percurso, escolhi uma abordagem que está vinculada a concepção clássica de ontologia da substância. Seguirei Floridi, afirmando que o modo mais *eficiente* e pedagógico de capturar esta interconexão é através de uma linguagem lógica funcional e uma teoria dos tipos. Com esta análise, podemos descrever as interações entre elementos de um mesmo sistema, interações de elementos entre sistemas de mesmo nível ou de níveis distintos, etapa a etapa, isto é, como se fosse um sistema discreto, além de sermos capazes de descrever a interação entre sistemas tomados como elementos de sistemas mais amplos.

Onde neste esquema de interações, retorno à Losee que chama a atenção para duas possibilidades fundamentais de conceber o comportamento da informação. Se determinado movimento do sistema admite ser totalmente reversível, dizemos que não há perda de informação. Mas, se o sistema admite apenas parcialmente ou não admite a reversibilidade, dizemos que há perda de informação, há informações irrecuperáveis. A tese central de Losee é que todo processo produz informação (p. 258) e a informação nos comunica qual foi o input do sistema e qual o processo que levou tal input ao output atual.

O que é Informação pragmática?

Apresentei a definição de informação que tenho em mente e um método elementar de auferi-la. Agora, devo esclarecer a base de onde erijo o conceito “pragmática” para compor a

expressão “informação pragmática”. Tomo como ponto de partida o pensamento de Robert Brandom. De fato, tomo para mim as três características fundamentais de sua filosofia da linguagem: a análise pragmática, a semântica inferencialista e a lógica expressivista. A análise pragmática de Brandom procura sintetizar as duas vertentes da filosofia analítica da linguagem: a filosofia da linguagem formal e a filosofia da linguagem ordinária. A primeira é marcada por investigar o caráter designativo-representacional da linguagem por meio de um aparato formal e a segunda investigar a linguagem enquanto uma dimensão histórico-natural das práticas sociais. A primeira dá ênfase à semântica e a segunda dá ênfase à pragmática da linguagem. A síntese de Brandom entende as práticas linguísticas naturais como uma elaboração sistemática, logicamente exprimível, do “jogo de dar e pedir razões” de onde se manifesta a própria racionalidade humana (OLIVEIRA, 2019, pp. 85-87). Este jogo ou, de modo mais local, os diversos jogos que compõem nossas práticas linguísticas são analisados a partir de quatro componentes, dois semântico-pragmáticos: a asserção e a inferência e dois componentes deônticos: autorizações e compromissos. Nestes termos, a pragmática fornece condições para a semântica. Mas, não uma semântica fundada na representação (nas imagens mentais, na figuração), mas uma semântica desenhada a partir de nossa capacidade de percorrer fluxos inferenciais. Estes fluxos são as razões do nosso jogo.

Nosso jogar do “jogo de dar e pedir razões” é formado por asserções (ações de asserir – compromissos doxásticos) que nos comprometem e autorizam a novas asserções. As normas que me habilitam a ir de uma asserção a outra são as inferências (formais e materiais). A cada lance no jogo, ou seja, a cada asserção, um conjunto de inferências pode ser feita revelando os próximos passos que se pode e os que se deve dar e quais deles não estão mais disponíveis.

Nestes termos, a semântica se consolida na pragmática, pois, assim compreendemos os conteúdos conceituais como razões de nossas atitudes e nossos atos ocorrentes em nossas inferências. Nós definimos os conceitos e relações por meio das inferências que estamos habilitados e impedidos de fazer a partir do momento que asserimos tais conceitos nas inferências. Assim, cada conceito desempenha um papel na cadeia de inferências, cada asserção expressa um elo na cadeia, e a inferência expressa um movimento de um elo à outro(s) nas cadeias de asserções. Portanto, a inferência é definida como a capacidade racional de operar asserções em que a asserção é a ação de expressar uma sentença em uma linguagem, tal que, os sons que emito na expressão desempenhem o papel funcional (*functional role*) de premissa ou conclusão de certa sequência.

Como essa cadeia de asserções é mediada por autorizações e compromissos, e que tais cadeias podem ser passadas a diante, herdadas e compartilhadas entre os falantes, podemos dizer que as regras que orientam nossas práticas linguísticas são histórico-socialmente gestadas. Portanto, o método da análise pragmático-inferencial de Brandom parte da elucidação das práticas sociais qualificadas como práticas linguísticas, organizadas por asserções e cadeias de inferências de modo a constituir os significados em nossa linguagem, já que eles se dão nas práticas locais de produzir e consumir atos de linguagem. A análise neste contexto é a explicação das regras locais e de seu sistema subjacente que conferem significado às expressões que empregamos. Sobre o método de análise de Brandom, cito:

A estratégia explanatória perseguida aqui é começar com uma consideração sobre práticas sociais, identificar a estrutura particular que elas devem exibir para qualificá-las especificamente como práticas linguísticas, e então considerar que diferentes tipos de conteúdos semânticos essas práticas podem conferir aos estados, performances e expressões apanhados neles de maneiras adequadas. (BRANDOM, 1994, p. xii).

Deste modo, as inferências operam como movimentos na linguagem. E elas podem ser entendidas como formais ou materiais. As inferências materiais são o ponto de partida da semântica de Brandom, elas descrevem o relacionamento substitucional ou hierárquico não-lógico entre conceitos, de tal forma que a passagem da conclusão a partir das premissas depende exclusivamente do conteúdo das expressões e não de sua forma lógica, ou seja, das inferências que podemos fazer a partir deles e não da sua sintaxe. Já as inferências formais, são entendidas como aquelas que preservam a forma lógica do vocabulário, indiferente à substituição de vocábulos não-lógicos.

A lógica entra como ferramenta de explicitação destas relações conceituais materiais, daí seu expressivismo lógico. O vocabulário lógico é tomado como o tipo de vocabulário melhor desenvolvido para explicitar as relações entre asserções e inferências. Este vocabulário passa a ser privilegiado por razões práticas, é o vocabulário melhor desenvolvido para fins de explicitar as regras no “jogo de dar e pedir razões”. É claro que esta explicitação não ocorre de maneira imediata, nem autônoma. É a comunidade falante e os participantes do jogo quem determinarão o sucesso uns dos outros no andamento do jogo. Isto é nomeado por Brandom como a prática de contar escores. Cada um de nós acompanha a argumentação uns dos outros a fim de acompanhar e validar nossas asserções e as inferências que realizamos com elas. Dúvidas e erros demandam de nós correções, retratações ou, mais importante, a explicitação das regras que nos levaram a uma asserção ou inferência tida como problemática. A ação de explicitar uma regra é parte fundamental desta noção da racionalidade defendida por Brandom. Podemos indicar as regras, as regras das regras e assim recursivamente até o limite da exemplificação por uma ação como última instância de explicitação das regras. O interessante deste percurso, entretanto, é que até o movimento da ação final, a lógica é a melhor ferramenta disponível para a explicitação das regras.

Seguindo, portanto, a orientação desta filosofia, formalizei em minha tese um sistema que parametriza situações de diálogo, isto é, jogos locais. No interior deste sistema, formalizei os agentes que jogam o jogo. O sistema de diálogo é construído com foco nas regras de inferência de autorização, compromisso e incompatibilidades de que disporão os agentes no decorrer do diálogo², este sistema conta com regras formais que autorizam a modificação das próprias regras durante o jogo. Já os agentes são definidos de modo mais estático, operando com registros de asserções, regras de inferência formal e material e uma listagem de componentes subsentenciais que podem ser eliminados, adicionados ou combinados a qualquer momento via certas regras estruturais epistêmicas.

Diante deste cenário, podemos agora nos perguntar: onde está a informação pragmática? A primeira tentativa seria entender a informação como a representação que resulta das asserções. Mas, isto conflita com o quadro referencial teórico que escolhi. A representação resulta das inferências que nos levam a determinada asserção somada às inferências que podemos fazer a partir desta asserção. A própria ideia de representação é um recorte no fluxo de inferências que tem em sua intercessão determinados componentes subsentenciais, mas que não captura a essência da linguagem, não captura a linguagem em seu movimento constitutivo. Portanto, falar de informação vinculada à semântica representacionista seria apenas arranhar a superfície do significado de informação que procuro dar.

Diante disto, elegerei uma instância mais profunda de onde poderia emergir um conceito de informação. Uma que pudesse levar a diante a máxima “a informação é o que a in-

² No caso limite desta interação, um dos interlocutores do diálogo por der a própria natureza. Isto ocorre em situações de investigação empírica.

formação faz”³. Segundo nossa definição inicial, a informação está relacionada com o *output* e o processo de um dado *input*. Ora, note que no contexto de Brandom, a informatividade seria a identificação dos compromissos e autorizações que se seguem de determinada asserção e quais as regras que constituem as inferências que me levam a tais compromissos e autorizações⁴. Onde a reversibilidade e a irreversibilidade da informação, neste caso, são dadas pela recuperação ou perda de compromissos e autorizações no decurso de nossas práticas linguísticas⁵.

Buscando um modo de identificar e quantificar objetivamente esta informação pragmática reconheci dois níveis informacionais. O primeiro diz respeito ao sujeito. Uma determinada asserção é informativa se ela é minimamente incoerente e maximamente relevante⁶ para o sujeito. Isto é, a partir de determinada asserção, fazemos o mínimo possível de ajustes em nossas crenças e esta asserção aumenta o conjunto de asserções que podemos fazer. Este seria um equacionamento ideal das asserções, portanto um cenário de informatividade máxima. É possível avaliar casos menos amigáveis, como uma informação que demanda muitas modificações em minhas crenças anteriores e que tenham poucas consequências não-triviais.

Já o segundo nível de informatividade pertence à classe das regras que medeiam o jogo de linguagem entre os sujeitos. Este nível de avaliação informativa entra em atividade quando somos interpelados para explicitarmos as regras que orientam nossas inferências. Aqui, a informatividade é medida pela capacidade que determinada asserção, expressando uma regra, tem de ampliar a classe de inferências que medeiam o jogo. Neste sentido, podemos aplicar a informatividade recursivamente para classes de regras cada vez mais abstratas, arrisco dizer, embora não tenha provado, que podemos ampliar aos níveis filosófico e meta-filosófico de abrangência de regras. Onde a reversibilidade e a irreversibilidade da informação, neste caso, são definidas pela recuperação ou perda das regras no decurso de nossas práticas linguísticas.

Filosofando sobre a informação pragmática: uma virada informacional

Este ponto indica até onde cheguei na investigação deste assunto em minha tese (HECK, 2018). O que vem a seguir resulta de um conjunto de reflexões e hipóteses elaboradas sobre como expandir metafisicamente o conceito de informação pragmática. Se da perspectiva epistemológica avancei com a proposta de avaliação da informação e nossas práticas linguísticas (portanto, de forte natureza epistêmica), é necessário avançar para o outro lado da moeda metafísica. Para fazer isto, a teoria da informação pragmática deve tematizar alguma ontologia e a julgar pelos trabalhos de Brandom e antes dele Wittgenstein, esta tarefa não pode ser concluída com um recurso direto da pragmática à metafísica. Mas, antes, por uma série de passagens que visem deixar para trás gradualmente a ontologia da tradição e aproximar-se de uma ontologia que incorpore o movimento que também é fundamento da pragmática.

A primeira passagem da dimensão epistêmica para a dimensão ontológica será feita utilizando o argumento de Luciano Floridi sobre o papel da informação na nossa atual compreensão de mundo. O mundo em que vivemos é atravessado por elementos, propriedades e en-

³ Em um sentido linguístico pragmático “a linguagem é o que a linguagem faz” – o significado é o uso em um dado contexto prático.

⁴ E em um nível linguístico mais fundamental, a determinabilidade do próprio sentido da linguagem. O fazer tornado expresso pelo fazer da linguagem e as expressões da linguagem significadas pelo que podemos fazer com elas.

⁵ Apresentando um comportamento formal semelhante relações inferenciais simétricas e assimétricas de Brandom (1994).

⁶ *Minimamente incoerente* quer dizer: demanda do indivíduo o menor número possível de revisões sobre suas crenças. E *maximamente relevante* quer dizer: se ao incorporar aquela informação, o sujeito aumenta a quantidade de inferências não triviais que é capaz de fazer.

tidades que foram vislumbradas desde a ontologia tradicional e hoje encontrando formulações cada vez mais elaboradas (Cf. OLIVEIRA, 2014).

Neste cenário, o universo virtual passou a integrar um importante domínio com seu substrato, entidades, propriedades e relações que nos afetam, orientando as sociedades e nosso modo de interagir com a própria realidade, nos impelindo a considerar a dimensão das relações informacionais como extremamente relevante para a compreensão da realidade no sentido metafísico mais próprio. Nossa astronomia capta informações das estrelas e buracos negros por meio de equipamentos que não mais dependem dos nossos sentidos para ser bem sucedidos, a mecânica quântica possui conceitos de transferência de informação que desafiam a estrutura do espaço-tempo, portanto, da nossa cognição. Nossas batalhas eleitorais são orientadas pelas informações coletadas em comunidades virtuais, e pela desinformação difundida nelas, realizando um verdadeiro movimento de condicionamento coletivo inescapável. Nosso sistema econômico especulativo é orientado por Inteligências artificiais especializadas em investimento que tem papel na determinação do futuro de nações inteiras. Esta relação entre nós, a natureza e a informação tem se tornado tão estreita que alguns filósofos tem se aventurado na elaboração de ontologias informacionais. Ontologias que têm na informação sua categoria fundamente.

Mas, serei comedido neste quesito. Minha proposta é apenas uma mudança heurística de olhar sobre a realidade, deslocando a informação para uma dimensão ontológica. Se esta proposta for coerente, então valerá a pena nos perguntarmos que tipo de ontologia poderíamos ter para dar suporte a este olhar informacional.

Floridi propõe o seguinte: se o universo informacional, nomeado de *infosfera*, está cada vez mais robusto, produzindo mais resultados. Então, deveríamos ver todos os entes a partir de um prisma informacional. Isto quer dizer, tudo é informação. Tudo pode ser pensado em processos que envolvem a mudança de estados e interações entre processos que procuram resistir à entropia. Sejam os organismos vivos em seu acoplamento com o ambiente, sejam objetos inanimados que inexoravelmente se transformam ou erodem, sejam psiques, pensamentos, ficções, conceitos, culturas, hábitos. Tudo pode ser encarado como produtos informacionais. Deste modo, obtemos um nivelamento mínimo para o estatuto dos entes: o que tratar da informação tratará do que é comum a todos os entes. Neste plano de análise, o conceito de informação é considerado a categoria ontológica básica.

A informação pragmática, nestes termos metafísicos, poderia ser entendida como o conhecimento do devir das coisas em função da interação de seus estados atuais. Trazendo esta afirmação para o pragmatismo inferencialista, nos deparamos com uma concepção antropomorfizadora dos fenômenos naturais (autorizações e compromissos de animais, objetos e processos). Esta perspectiva é já antevista por Brandom na obra *Making It Explicit*, entendendo nossa compreensão do não-humano como uma extensão de nossa leitura das autorizações, compromissos e relações de incompatibilidade que constroem nossas práticas linguísticas. Esta concepção nos permitirá afirmar o caráter intrínseco de utilidade da informação.

Projetamos e atribuímos às coisas nossos próprios mecanismos de ação e significação⁷. Uma árvore, um gato, um fóton ou o Papai Noel se tornam cognoscíveis e passíveis de parti-

⁷ Esta tese, no fundo, é uma variante da filosofia transcendental. Uma exigência oculta da primazia da dimensão pragmática que pode ser conferida na seguinte passagem do *Making it Explicit*: "The conception of concepts as inferentially articulated permits a picture of thought and of the world that thought is about as *equally*, and in the favored cases *identically*, conceptually articulated. *Facts* are just true claims. Facts, like other claims, are conceptually articulated by their inferential and incompatibility relations to other claims. It is a feature of the conceptual articulation of claims, and hence of facts, that they are about particular objects. (Indeed, the fact that we are accustomed to saying that facts, like claims, are *about* objects, rather than that they somehow *consist* of objects, is evidence for the correctness of identifying facts with true claims.) It is these facts and the properties and related

cipação em nossa linguagem na medida em que os entendemos por meio de fluxos inferenciais e como agentes atribuíveis de autorizações e compromissos, característicos de suas ações e vicissitudes.

Assim, a informação pragmática não se restringirá ao que se pode inferir a partir de determinada asserção ou regra acerca de agentes racionais, mas o que se pode inferir a partir de determinada modificação de estado ou regra acerca de qualquer tipo de entidade informacional e este é seu caráter de utilidade intrínseca. Já que, de acordo com Floridi, as entidades informacionais são coextensivas com a realidade, a informação pragmática nos permite identificar o abrir e fechar das possibilidades e impossibilidades de curso a partir de cada ranger das catracas de variados tamanhos e velocidades que compõem a multiplicidade de processos da realidade.

Mas, como tornar discreto este fluxo de informações que atravessam simultaneamente as coisas em diferentes níveis de interação? Como identificar quais processos devem ser exaltados e quais devem ser relevados?

Uma possibilidade é seguir Floridi e adotar o conceito de níveis de abstração (*Levels of Abstraction - LoAs*) como heurística para a seleção destes processos. Mas, o que são os LoAs? LoAs são modelagens discretas sobre processos contínuos. Que entendem a participação de entidade informacionais em diferentes sistemas simultaneamente.

Tomemos um exemplo: Carla, Maria e João estão conversando acerca de um celular em uma loja. Carla é uma influenciadora digital, Maria é engenheira e João, economista. Cada um deles realizará inferências a partir de seus próprios interesses e conhecimentos. Maria observará o status do aparelho, seu design, sua boa capacidade de tirar fotos, editá-las e a duração da bateria. Maria observará quem é a montadora, a qualidade dos componentes do aparelho (duração da bateria incluso), se ele é compatível com outras tecnologias. João observará a variação de preço do produto, o custo de manutenção e as formas de pagamento. Cada um destes modos se constitui um nível de abstração. Que podem ser analisados paralelamente ou interconectados e interdependentes. Fornecendo diferentes modelos. Mas, note que aqui que, diferente de Floridi, a modelagem deve ser construída inferencialmente. Com conjuntos de asserções, inferências e regras relevantes para a situação. Estes níveis de abstração podem ser inclusive conflitantes levando a um tratamento em níveis mais abstratos ou menos abstratos de certas incompatibilidades. É neste contexto que surge a informatividade pragmática. Um lance, uma asserção, é uma ação simultaneamente em diversos planos e níveis de abstração. A informatividade seria a avaliação de determinada asserção ou mudança de estado em vista da mudança de classe de consequências e regras em dado nível de abstração.

Assim, o mesmo “jogo de dar e pedir razões” levantado por Brandom além de poder ser reproduzido pelos Níveis de abstração, ele pode vir a ser refinado. Cada LoA de Carla, Maria e João corresponderia a um jogo com asserções e regras distintas, ocorrendo simultaneamente em uma mesma situação de fala. Uma mesma asserção teria valores e pesos distintos em cada subsistema que compõe o sistema total da situação provisoriamente demarcada em questão.

Assim, se cada coisa é informação e elas se entrelaçam em um contínuo de processos, que demarcamos discretamente para fins práticos, a informação pragmática seria a expressão das vicissitudes internas aos sistemas demarcados. Tais vicissitudes seriam expressas em termos

objects they involve that are cited as stimuli by interpreters who are specifying the reliable differential responsive dispositions in which the contents of empirical contents originate. These noninferential dispositions (the locus of our empirical receptivity) accordingly do not constitute the interface between what is conceptually articulated and what is not, but merely one of the necessary conditions for a conceptually articulated grasp of a conceptually articulated world-the world consisting of everything that is the case, all the facts, and the objects they are about” (BRANDOM, 1998. p. 622).

de asserções e inferências orientadas por relações de compromisso, autorização e incompatibilidade e a ontologia da informação pragmática passaria a ser a outra face da moeda do “jogo de dar e pedir razões”.

Se por um lado – o epistêmico, estas relações definem o significado e a relevância dos lances, é na compreensão ontológica, com uma semântica própria associada, que estas relações só podem ser definidas a partir de um cenário de processos, onde a sistematização deste cenário constitui a dimensão descritiva e normativa dos limites das relações. Mas, que semântica está em jogo para que sejamos capazes de capturar linguística e epistemicamente estes processos? Seguirei aqui Mourelatos (1978. p.424ss) que distingue tipos de ocorrências linguísticas a diferenciar e se referir à processos: os processos como classes de ocorrências e de expressões que manifestam inferências analógicas entre processos de um lado, eventos e coisas do outro⁸. Na medida em que, sem esta demarcação, não reconheceríamos a entrada e a saída entre os jogos. Isto é, de uma perspectiva epistemológica, temos os jogos de dar e pedir razões, de uma perspectiva ontológica, temos os processos informacionais e as coisas como objetos informacionais heurísticamente definidas como temporariamente estáticas. Assim, nos resta esclarecer o que são processos e os pressupostos de uma tal ontologia.

Em direção a uma ontologia de processos

É claro que se poderia objetar que a definição destes processos é também um jogo de dar e pedir razões. O que nos colocaria em um círculo vicioso. A resposta é sim. Mas, esta postura não é circular. Ela é espiralar, na medida em que a descrição dos processos enquanto estruturais do jogo de dar e pedir razões nos leva a um nível conceitual cada vez mais amplo, mais fundamental em relação àquele que estamos a descrever e, assim por diante, até que toquemos o leito rochoso dos processos puros, i.e. sem referência aos habitantes da ontologia da substância. Desta ótica, podemos vislumbrar camadas acima de qualquer natureza (física, biológica, comportamental, cultural, etc.). Este limite conceitual é o ponto em que vislumbro chegar no horizonte de investigação da filosofia da informação pragmática. Neste nível, não há agentes ou entidades estáticas, apenas processos, que servirão de substrato mais fundamental que a informação entendida como a entidade básica e, portanto, pressuposto a toda discussão sobre informação pragmática.

Esta escolha se justifica pelo caráter heraclítico que atravessa todas as instâncias do discurso sobre informação. Essa dimensão ontológica puramente processual pertence à filosofia de processo. Uma disciplina que encontra eco ao longo da história da filosofia e ganha contornos mais nítidos com os trabalhos de Whitehead e Resher. Johanna Seibt (2007, p. 296), representante desta metafísica, chama a atenção para os cuidados que devemos ao implementar uma ontologia desta natureza. O primeiro é livrar-se do “mito do dado” enunciado por Sellars, algo que a filosofia de Brandom, de onde construí o meu pensamento, já faz. O Segundo seria livrar-se do mito da substância (ibidem), para isto é necessário sobrepujar a resistência que a ontologia da substância oferece, dado seu valor histórico, colocando o conceito de dinamismo como predicado teórico analítico (2007. p.299), isto é: uma dada ontologia de processos deve conter dois traços: (i) a maioria das entidades básicas devem ser caracterizadas como dinâmicas. E (ii) o pre-

⁸ Esta é uma reflexão inicial. Uma avaliação crítica e uma leitura formal desta semântica é o que considero como próxima etapa de investigação semântica, já que ela é baseada em linguagem natural. Uma leitura que me permita alternar entre ontologia de processos e a ontologia clássica da substância e que seja vinculável à semântica inferencial pragmática de Brandom, o que seria uma segunda etapa.

dicado dinâmico não é redutível em tipos de entidades na teoria ontológica. Este dinamismo se apresenta de três modos: Como diferença dinâmica; produção; ou atividade.

Segundo Seibt, a diferença dinâmica é o encapsulamento recursivo de transições de estados em que a transição encapsulada é também parte da composição da transição encapsuladora. O dinamismo produtivo é um tornar-se em continuidade em uma onda de eventos. Já o processo como atividade, abdica da ideia de particularidade e determinação das entidades e as entidades passam a ser processos gerais concretos, dinâmicos, não-particulares e não-determinados (2007, p. 311).

Conclusão

Segundo o que vimos me parece razoável conceber que em termos ontológicos a informação serve, a partir de uma visão menos radical (OLIVEIRA, 2014. p.173), como heurística para uma ontologia de processos, além de nos habilitar ao longo de suas características epistemológicas a conceber esta ontologia como a outra face da moeda epistemológica da filosofia da informação, uma evidência nesta direção é o emprego do termo *informação* por Seibt (2007. p.305). Isto poderia levar, suponho, a entender que a ontologia da informação proposta por Floridi poderia ser uma camada mais abstrata, mais aproximada de uma epistemologia da informação, e ontologicamente decomponível em uma ontologia de processo.

Em uma opção mais radical, da perspectiva da ontologia de processo, a filosofia da informação que delineamos ao longo dos tópicos anteriores seria uma propedêutica que prepara o metafísico para uma visão dinâmica e sistemática de toda metafísica, que satisfaria uma grande quantidade de intuições científicas e filosóficas atuais.

Vale dizer que, nem mesmo o caráter pragmático da informação se perde neste processo de mudança da face metafísica. Seibt confirma um caráter praxiológico inerente à ontologia de processo que está em consonância com a pragmática da linguagem que defendi, uma vez que sugere que vivamos em

Um mundo de entidades em evolução e interação – entidades que são de modo intrínseco, relacionadas, mas cujo relacionamento não determina inteiramente o que somos. (...) de modo que quem nós somos será sempre uma matéria que nós mesmos moldamos para que nós sejamos. (SEIBT, 2007. p. 312).

O conceito pragmático que reaparece na filosofia da informação apresentada salienta exatamente este caráter. Um caráter que pode servir justamente de ponte para executarmos a passagem teórica da epistemologia para a ontologia (de processo) e vice-versa ao retornarmos às nossas práticas, um retorno que só é possível se estabelecermos uma compreensão ontológica processual de nosso jogo de dar e pedir razões⁹. Deste modo, construindo um esboço de uma teoria filosófica (eventualmente, um novo quadro teórico) *tridimensional*: uma metafísica da informação Floridi-Brandom-Seibt. Tal que, a informação seja a categoria

⁹ No artigo *Hegel e Filosofia Analítica*, Brandom (2011, p. 85) explica sua passagem “da ordem semântica e da explicação ontológica, (...) para abarcar a metaconcepção, que requer inferência, a razão, enquanto primordial!”. O que pode a primeira vista significar um veto a possibilidade de uma ontologia. Em primeiro lugar, em seu discurso não há o abandono da concepção de *fato* ou *juízo* (vide toda a discussão e uso recorrente destas categorias em *Making it Explicit*), apenas que há um patamar mais adequado e mais fundamental de tratamento destes termos. Em segundo lugar, é justamente pelo fato de não haver átomos ontológicos últimos, unidades fáticas que são objeto dos juízos onde estes operam discretamente, que me sinto autorizado a associar a filosofia de Brandom com a ontologia de processo como sua contraparte ontológica. É claro que não me parece de todo que esta seja uma questão de Brandom. Ele se perguntar ou não por uma ontologia sem sentido, tendo em vista o papel transcendental que a concepção pragmático-inferencial de linguagem desempenha em sua filosofia.

arquimediana que permita transitar entre os níveis teórico-metafísicos e explicitar a dinâmica interna de cada nível.

Referências

- BAR-HILLEL, Y. An examination of information theory. In: *Philosophy of Science*, v.22, 1955, p. 86–105.
- BRANDOM. *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BRANDOM. *Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- BURGIN, Mark. *Theory of Information: Fundamentality, Diversity and Unification*. Singapore: World Scientific Publishing Company, 2010.
- CHAITIN, Gregory J. *Algorithmic Information Theory* [3rded]. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- CHAITIN, Gregory J. *From Philosophy to Program Size, Key Ideas and Methods: Lecture Notes on Algorithmic Information Theory*. Tallinn: Institute of Cybernetics: 2003.
- COVER, T. M.; THOMAS, J. A. *Elements of Information Theory*. New Jersey: Wiley-Interscience, 2006.
- CUMMINS, R. *Meaning and Mental Representation*. Bradford Books, 1991.
- DOUSA, T. M.; IBEKWE-SANJUAN, F. *Studies in History and Philosophy of Science: Theories of Information, Communication and Knowledge. A Multidisciplinary Approach*. New York: Springer, 2014.
- DRETSKE, F. *Knowledge and the Flow of Information*. Stanford: CSLI Publications, 1999.
- FLORIDI, L. The Method of Levels of Abstraction. In: *Minds & Machines*, v.18, 2008. p. 303–329.
- FLORIDI, L. *The Philosophy of Information*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- FLORIDI, L; ILLARI, P. (Eds.) *The Philosophy of Information Quality*. New York: Springer, 2014.
- FLORIDI, L; SANDERS, W. Levellism and the Method of Abstraction In: GRECO, G. M. (Ed.). *IEG Research Report*. Oxford University – University of Bari: Information Ethics Group, 2004. Disponível em: <http://web.comlab.ox.ac.uk/oucl/research/areas/ieg>. Acesso em: 20. Out. 2019.
- GEACH, P. On What There Is. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. v. XXV, 1951. p. 125-136.
- HINTIKKA, J. On Semantic Information. In: HINTIKKA, J.; SUPPES, P. *Information and Inference*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1970a. p. 3-27.
- HECK, R. L. *Informação a Partir de Regras: Considerações para a Solução do Escândalo da Dedução pela Semântica Inferencial Pragmática*. Fortaleza. 146p. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal do Ceará (UFC), 2018.
- KAISER, Ł. *Logic and Games on Automatic Structures: Playing with Quantifiers and Decompositions*. New York: Springer, 2011.
- KOMOLGOROV, A. N. Logical Basis for Information Theory and Probability Theory. In: *IEEE Transactions on Information Theory*. Vol.14, n. 5, New Jersey: IEEE Information Theory Society, 1968. p. 662-664.
- KOMOLGOROV, A. N. Three approaches to the quantitative definition of information. In: *International Journal of Computer Mathematics*. v. 2, Philadelphia: Gordon and Breach Science Publishers, 1968, p. 157-168.

- LAMBALGEN, M. van. Algorithmic Information Theory. In: *The Journal of Symbolic Logic*, v. 54, n. 4, p. 1389-1400.
- LOSEE, R. M. A Discipline Independent Definition of Information. In: *Journal of The American Society for Information Science*. n. 48 v. 3, 1997, p. 254-269.
- MASLIN, K. T. *Introdução à Filosofia da Mente*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MOURELATOS, A. P. D. Events, Processes, and States. In: *Linguistics and Philosophy*, n. 2 v. 3, 1978. p. 415-434.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Ontologia em Debate no Pensamento Contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.
- OLIVEIRA, M. A. *A Metafísica do Ser Primordial*. São Paulo: Loyola, 2019.
- RESCHER, N. *Process Metaphysics: An Introduction*. New York: SUNY, 1996.
- RYLE, G. *The Concept of Mind*. New York: Barnes and Noble, 1949.
- SAGÜILLO, J. M. Hintikka on Information and Deduction. In: *Teorema*. vol. XXXIII/2, Oviedo: Universidad de Oviedo, 2014. pp. 75-88.
- SEIBT, J. Quanta, Tropes, or Processes: On Ontologies for QFT beyond the Myth of Substance. In: Meinard Kuhlmann, Holger Lyre and Andrew Wayne, (Eds.). *Ontological Aspects of Quantum Field Theory*. Singapore: World Scientific, 2002. p. 53-93.
- SEIBT, J. Ontologia de Processo. In: IMAGUIRE, G.; ALMEIDA C.L.S.de.; OLIVEIRA, M. A. de. (Orgs.). *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- SHANNON, C. E. *Collected Papers*. Sloane, N. J. A.; Wyner, A. D. (Eds.) New York: IEEE Press, 1993.
- SOMMARUGA, G. (Ed.) *Formal Theories of Information: From Shannon to Semantic Information Theory and General Concepts of Information*. Berlin: Springer, 2009.
- STONIER, T. *Beyond information: The natural history of intelligence*. Berlin: Springer, 1992.
- WHITEHEAD, A. *Process and Reality*, New York: Macmillan, 1929.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations* [1953]. 4ª ed. Oxford: Blackwell, 2009.

Sobre o autor

Ralph Leal Heck

Graduado em Filosofia pela UECE; Mestre em Filosofia pela UFC; Doutor em Filosofia pela UFC. Atuante no Departamento de Filosofia (UECE e Faculdade Católica de Fortaleza). Áreas de atuação: Filosofia Analítica, Lógica, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Ciência e Filosofia da Informação.

Recebido em: 03/04/2020.

Aprovado em: 03/06/2020.

Hannah Arendt e a filosofia da existência: o fim da identidade entre Ser e Pensar

Hannah Arendt and the philosophy of existence:
the end of identity between Being and Thinking

Lucas Barreto Dias

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1892-9171> – E-mail: lucas.noglb@gmail.com

RESUMO

Desenvolvo, neste artigo, o argumento de que o pensamento de Hannah Arendt se inscreve na tradição da filosofia da existência. Para tanto, utilizo como fio condutor a crítica à teoria da identidade entre Ser e Pensar. A partir disso, ponho em destaque elementos desta escola filosófica que permanecem e são incorporados pela pensadora em sua obra. A filiação de Arendt à filosofia da existência nos ajuda a compreender as raízes existenciais de temas centrais na teórica política arendtiana, a saber: os conceitos de contingência, pluralidade, liberdade e mundo.

Palavras-chave: Existência. Contingência. Pluralidade. Liberdade. Mundo.

ABSTRACT

In this article, I develop the argument that Hannah Arendt's thought can be read in the tradition of the philosophy of existence. In order to explain it, I use as a guideline the critic of the theory of identity between Being and Thinking. From this, I highlight elements of this philosophical school that remain and are incorporated by the thinker in her work. Arendt's affiliation with the philosophy of existence helps us to understand the existential roots of central themes in Arendtian political theory, namely: the concepts of contingency, plurality, freedom, and world.

Keywords: Existence. Contingency. Plurality. Freedom. World.

Introdução

O argumento desenvolvido neste texto indica que Arendt estaria inscrita na tradição existencial por meio do desmantelamento da metafísica, o qual aparece em seus escritos iniciais sob a forma de crítica da identidade entre Ser e Pensar. Haveria, julga a autora, um novo momento na filosofia ocidental que ganha força quando “o termo ‘existir’ passa a ser usado em oposição ao que é apenas pensado, apenas contemplado; usado com o concreto em oposição ao meramente abstrato, o indivíduo em oposição ao meramente universal” (ARENDR, 2008a, p. 199). Arendt parece se ver como partícipe desta leva de pensadores, mas passa a integrá-los de maneira mais efetiva apenas quando inclui nessa lista sua perspectiva acerca do “valor da superfície”, a de que não se trata mais de falar entre uma identidade entre Ser e Pensar, mas, sim, uma coincidência (não identidade) entre Ser e Aparência, em que não é mais o universal a fonte de validade de qualquer conhecimento, mas justamente a pluralidade, a qual se configura como “lei da terra” (ARENDR, 2010b, p. 35). O que podemos perceber é Arendt realizando, já nos escritos das décadas de 1930, ‘40 e ‘50, a elaboração de alguns elementos que guiarão seu pensamento na compreensão dos acontecimentos e critérios teórico-metodológicos nas formulações conceituais de *A condição humana* e de *A vida do espírito*. Sobressaem-se, aqui, os conceitos de contingência, pluralidade, liberdade e mundo.¹

A herança kantiana

Na leitura de Arendt, a identidade entre Ser e Pensar, proclamada pela tradição metafísica, passa a ser questionada seriamente por meio da filosofia crítica de Kant (Cf. ARENDR, 2008a, p. 196-201). A partir do filósofo de Königsberg, passaria a haver uma mudança do modo pelo qual se realizava a atividade do pensar. Ao refletir e investigar os limites das faculdades humanas, Kant traria ao centro do debate filosófico a necessidade de novos critérios para o pensar, até então efetivado dogmaticamente segundo um modelo axiomático-dedutivo. O atributo de *crítica* à filosofia kantiana revela uma inadequação do ponto de partida tradicional da filosofia: a identidade entre Ser e Pensar. Não se é mais possível manter o velho critério de modo inquestionado, mais ainda, o seu questionamento, quando levado a cabo, conduziria, então, à percepção de sua falibilidade.

Arendt tematiza em sua crítica uma inoperância do critério de identidade, não mais podendo resguardar a pretensa unidade entre *essentia* e *existentia* (Cf. ARENDR, 2008a, p. 197), percepção que conduziria ao esvaziamento de sentido evocado na concepção tradicional de verdade como *adequatio intellectus et rei*. Estilhaçar a identidade entre Ser e Pensar faz com que Arendt chame Kant de fundador da filosofia moderna. Descartes é destituído de seu posto historicamente reconhecido, pois, segundo Arendt, a colocação da questão acerca da realidade feita pelo pensador francês, embora moderna, recebe uma resposta tradicional: o *cogito* não é senão uma reformulação da verdade como *adequatio rei et intellectus*. Este modelo de fazer Filosofia igualmente chega a Hegel, considerado pela pensadora como “o último filósofo antigo” (ARENDR, 2008a, p. 198).

Moderno, no sentido atribuído aqui por Arendt, não é histórico, mas diz respeito à moldura de pensamento. Para a autora, “A filosofia moderna começa com a percepção de que a realidade nunca conseguirá explicar a existência; começa com a percepção chocante e esmagadora

¹ Não se trata, neste artigo, de realizar uma análise desses conceitos, mas de pontuar suas raízes na filosofia da existência por meio da crítica da identidade entre Ser e Pensar.

de uma realidade intrinsecamente vazia” (ARENDDT, 2008a, p. 196). Schelling, por motivo similar a Kant, integra o rol de autores nomeados por Arendt como iniciadores da filosofia moderna.² A alcunha de moderno atribuída a Schelling – e negada a Hegel – só lhe cabe tendo em vista uma posição derivada de Kant pela qual “o homem era cortado do reino absoluto e racionalmente acessível das ideias e valores universais, e deixado em meio a um mundo onde lhe restava nada em que pudesse se apoiar” (ARENDDT, 2008a, p. 196). Isso significa perceber a nova posição que o homem ocupa no mundo, “um mundo sem deuses”, sem magia, desencantado, e que por isso, agora “abandonado”, “se torna acessível à interpretação. Em todos os filósofos modernos (...) essa interpretação se torna a pedra de toque de sua filosofia” (ARENDDT, 2008a, p. 198).

É nessa esteira de pensamento que Kierkegaard, seguindo o estilização proveniente de Kant, desponta ao desuniversalizar os conceitos a fim de torná-los conteúdos presentes na noção de existência (Cf. ARENDDT, 2008a, p. 73-77). Do autor dinamarquês, Arendt retém a perspectiva existencial que entende não ser possível a apreensão plena do sentido da realidade enquanto um universal dado à razão. Já em 1932, Arendt lê Kierkegaard como um crítico da filosofia, comparando-o, neste quesito, a Nietzsche, na medida em que sua revolta era a “de um filósofo contra a filosofia” e que, assim, “iluminava a situação do próprio filosofar e insistia que o filosofar *era* filosofia” (ARENDDT, 2008a, p. 74, grifo da autora). Este modo de compreender a filosofia também se encontra em Jaspers ao defender a filosofia como atividade: é a saída de uma filosofia totalizante em vista do filosofar, o abandono da postura contemplativa de apreensão do absoluto. No lugar de assumir a posição de mestre que busca instruir, o filósofo, aqui, busca comunicar ao outro aquilo que pensa. O filosofar, desta maneira, não alcança um resultado, ele é não teleológico e se configura como uma “agitação perpétua, um *apelo* perpétuo à força da vida em si nos outros” (JASPERS *apud* ARENDDT, 2008a, p. 211. Grifo da autora).

O que se evoca de tais considerações é a transformação da contemplação e sua passividade em um movimento ativo do espírito. Ao ler Schelling, Arendt entende que a tematização da existência como ponto de partida para a filosofia significa se afastar da vida contemplativa (ARENDDT, 2008a, p. 196), elementos que ela avalia a partir de Kant como a abertura em vistas a um novo modo de pensamento que se revestirá na tentativa de compreender a existência. O pensamento de Kierkegaard, por exemplo, se ergue contra Hegel sob a forma de uma rejeição à filosofia que pretendia integrar no seu sistema todos os elementos da vida, apagando seus paradoxos ao pretender conciliá-los dialeticamente; uma recusa à realidade racionalmente explicável em todos os seus aspectos. Kierkegaard criticava, assim, “a filosofia [que] está tão presa em seu próprio espírito de sistema que esquece e perde de vista o ser efetivo do sujeito filosofante: ela nunca toca o ‘indivíduo’ em sua ‘existência’ concreta” e, para tanto, “nega a realidade concreta, a contingência e, portanto, o indivíduo” (ARENDDT, 2008a, p. 74, 75).

O confronto com a tradição significa, para Arendt, fugir de seus esquemas de compreensão e cognição, os quais buscam apagar as contingências que tornam a existência humana paradoxal. Arendt não só foge da estrutura de pensamento que atravessa a história da filosofia até Hegel, como se insere no movimento que tenta pensar a existência humana sobre novas bases. Não se trata de conferir à humanidade ou a um Homem ideal a posição de senhor do Ser, mas de perceber que a existência humana só pode ser compreendida em relação ao mundo: nenhum dos dois possui primazia ontológica. O que se insere frente ao processo de pensar como homens e mundo/realidade interagem é o elemento da contingência. Não havendo nenhuma existência absoluta capaz de determinar as existências individuais, cabe colocar como constitutivo da existência uma dimensão de inconstitubilidade. Não obstante o aparente pa-

² Ademais, Arendt indicar ser Schelling o primeiro a usar o termo *existência* em sentido moderno (ARENDDT, 2008a, p. 196).

radoxo, a ideia é simples: aquilo que circunda o existir é a impossibilidade de que cada existência seja definida em absoluto.

O desmantelamento das falácias metafísicas que Arendt indica em *A vida do espírito* (Cf. ARENDT, 2010b, p. 234) tem sua origem no estilçamento kantiano da verdade como *adequatio*, da identidade entre Ser e Pensar e “de uma harmonia preestabelecida entre o homem e o mundo” (ARENDT, 2008a, p. 199). Arendt julga, assim, dar continuidade ao procedimento iniciado, mas não terminado, por Kant, pois a destruição do conceito de Ser fica a meio caminho ao ainda manter a ideia de um Ser dado, isto é, de um tipo de harmonia que submete o homem a certas leis que o ligam a algo como o “curso do mundo”. Essa tentativa de entender como homem e mundo se relacionam frente à ruína do absoluto e da recusa da identidade entre Ser e Pensar está na base do pensamento arendtiano e constitui sua tarefa constante de tentar compreender os acontecimentos humanos.

O legado de Kant exige o desafio de encarar o homem em um mundo despedaçado, um habitante de um campo de ruínas que não tem corrimãos para se apoiar, mas que também é por isso capaz de criar algo novo na mesma medida em que está à mercê do mundo. Esta situação significa uma inadequação entre homens e mundo proveniente da separação entre *essentia* e *existência*, do fim da identidade entre Ser e Pensar, isto é, a incapacidade de integrar em um sistema uma explicação última que revele a verdade do mundo e da humanidade. Frente à herança kantiana, Arendt enxerga dois modelos da filosofia da existência para resolver a questão com os quais não se alinha. O primeiro, encabeçado por Heidegger, promove o reestabelecimento de uma segurança para o homem sobreviver neste mundo a partir da perspectiva de que “sua ruína fora determinada não só pelo destino, mas fazia parte de seu próprio Ser”, de modo que o tema da queda passa a ser entendido melancolicamente como “lei intrínseca da existência humana” (ARENDT, 2008a, p. 201) e interpretado como destino inexorável, em resumo, um retorno à vida contemplativa. O segundo modelo, que encontra nos existencialistas franceses seus principais representantes, levaria a uma compreensão de que a existência é absurda, desprovida de qualquer sentido. Jaspers surgiria como exceção aos dois modelos e aproximando de novo a filosofia da existência de Kant. É da vertente kantiano-jasperiana que Arendt parece captar a sua veia existencial, sem, porém, adequar-se a ela plenamente.

Existência: mundo e pluralidade

Ao analisar o pensamento de Heidegger junto ao movimento da *Existenzphilosophie*, Arendt ressalta que o ganho inicial da analítica existencial se dá por romper também com a identidade entre Ser e Pensar; problema reformulado como crítica da adequação entre essência e existência. Heidegger faz um deslocamento a partir de Tomás de Aquino: se para o escolástico Deus é o Ser que é completa identidade entre essência e existência, para o autor de *Ser e tempo*, o homem [*Dasein*] é quem é igualmente essência e existência, porém, mais especificamente, como explicita Arendt, o “homem não tem essência; ele consiste no fato de existir”: “sua essência é sua existência” (ARENDT, 2008a, p. 204). Se na metafísica tomista o ser que unificava em si essência e existência era Deus, na analítica existencial de Heidegger este ente é *Dasein*.³

³ Por certo que isto não significa a elevação do homem à posição divina, mas, antes, uma modificação do problema: confere-se à ontologia uma dimensão existencial através da posição de *Dasein* como ente privilegiado ôntico-ontologicamente para efetuar o questionamento sobre o sentido do ser. Arendt resgata este posicionamento da questão a partir de Heidegger para tematizar uma discussão que atravessará toda sua obra, com especial ênfase em *A condição humana*: a distinção entre *que* e *quem*. Tal diferenciação é de ordem existencial, haja vista ter como horizonte de sentido alcançar uma compreensão acerca da condição huma-

No entanto, para Arendt, o pensamento heideggeriano, ao designar a filosofia como “o modo existencial do *Dasein* por excelência”, acaba por fazer uma “reformulação do *bios theoretikos* aristotélico, da vida contemplativa como a mais elevada possibilidade do homem” (ARENDR, 2008a, p. 207), uma compreensão de que “*Dasein* só poderia ser verdadeiramente si mesmo se pudesse recuar de ser ser-no-mundo para si mesmo” (ARENDR, 2008a, p. 208). Heidegger assumiria a visão de que *Dasein* só existe autenticamente de modo isolado, pois, critica Arendt, o “caráter essencial do Eu é sua absoluta Eu-dade [*Self-ness*], sua separação de todos os semelhantes” (ARENDR, 2008a, p. 209). O autor de *Ser e tempo*, portanto, embora posicione a existência junto a um modelo de pensamento que não identifica mais Ser e Pensar, pretende encontrar o critério da autenticidade na atividade do pensamento. Contudo, para que *Dasein* recue do existencial “ser-no-mundo”, é preciso que este seja seu posicionamento original. É este elemento que Arendt irá reter. Se o movimento autorreferente é negado pela autora, cabe-lhe ainda ir em busca deste posicionamento originário em que a existência se encontra.

Arendt se vê frente ao impasse da relação entre o filósofo e o político (ou o cidadão), na medida em que parece haver uma incapacidade na tradição de que o primeiro se sirva do segundo de um modo não poiético. Enquanto o filósofo retira suas respostas em um espaço de isolamento dos demais, o político e o cidadão vivenciam suas experiências em âmbito público. Heidegger, nesse sentido, oferece uma pista a Arendt, mas não mais que isso: “Talvez – *mas é apenas uma sugestão* – o conceito heideggeriano de ‘mundo’ (...) constitua uma saída dessa dificuldade” (ARENDR, 2008a, p. 459. Grifos meus). A dica de Arendt, em 1954, provém do fato de o “mundo” heideggeriano aparecer na definição de *dasein* enquanto ser-no-mundo e ser-com, isto é, existenciais com os quais *dasein* se constitui. Ademais, a autora faz menção ao fato de Heidegger, em escritos posteriores a *Ser e tempo*, ter utilizado o termo “mortais” em vez simplesmente do singular “homem” ou *dasein*, porém, sublinha Arendt, o “que aqui importa não é a ênfase na mortalidade, e sim o emprego do plural” (ARENDR, 2008a, p. 459).⁴ Porém, como ela própria avaliara em 1946, esta mundanidade se reveste pela via da alienação “no modo *existenziell* de não-estar-em-casa” (ARENDR, 2008a, p. 208), pois a queda de *dasein* provém de que, enquanto “ser-no-mundo, o homem não fez a si mesmo, mas foi ‘lançado’ nesse seu ser. Ele tenta escapar a esse ‘estar-lançado’” (ARENDR, 2008a, p. 209) pela antevisão da morte que, como em Kierkegaard, atua como *principium individuationis*. Ora, são justamente estas perspectivas que se tornam alvos comuns de Arendt em sua trajetória de pensamento. No mesmo parágrafo do texto de 1954, logo após dar as sugestões citadas acima, ela reflete: “Todavia, visto que Heidegger nunca expôs as implicações de sua posição a esse respeito, talvez seja presunçoso atribuir demasiada importância a esse *seu* uso da forma plural” (ARENDR, 2008a, p. 459. Grifo meu). Isto é, o uso plural é significativo para Arendt, não tanto para Heidegger. Não é o conceito heideggeriano de mundo o mais importante, mais as características existenciais de “ser-no-mundo” e “ser-com”, ressignificados enquanto “ser-do-mundo” e “pluralidade”.

na em detrimento da categoria de natureza humana. Arendt concorda com Heidegger acerca da distinção entre *que* e *quem*, mas se distingue do seu professor no modo como essa questão surge existencialmente no campo político e fenomenológico.

⁴ Em virtude disso Passos (Cf. 2014, p. 102) entende que, para melhor entendermos a filosofia política de Arendt, teríamos que partir do conceito heideggeriano de mundo. Este ponto pensado por Passos é o mesmo em que Dana Villa se apoia para tentar comprovar um argumento que certamente incomodaria Arendt, o de que “apenas após fazermos o retorno indicado por Heidegger em *Ser e tempo* é que estamos aptos a apreciar a liberdade não-soberana da ação no âmbito da pluralidade *como liberdade*” (VILLA, 1996, p. 120. Grifos do autor). O argumento de Villa, embora vise a liberdade como distinta da vontade e livre de motivos e objetivos, certamente não pode encontrar em Heidegger uma noção de liberdade que só existe na vida pública e na pluralidade humana.

A existência não absurda

Se, então, o pensamento de Heidegger se dedica a analisar a *Existenz* por considerar *Dasein* o ente privilegiado para sua ontologia fundamental, por outro lado, os existencialistas franceses assumem a existência como preocupação central de suas reflexões. Mais uma vez, o impasse entre a atividade do filósofo e a do político/cidadão dá a tônica da questão. Arendt escreve que o percurso dos pensadores franceses às reflexões políticas teve um duplo início: 1) enquanto filósofos, os existencialistas franceses fizeram um percurso da filosofia para a política; 2) enquanto cidadãos, viram-se frente as perplexidades da guerra e do que se impunha a ser pensado no pós-guerra (Cf. ARENDT, 2009, p. 34-35).

Esta primeira via de acesso às questões políticas é parcialmente a mesma que dá a tônica da filosofia política ocidental, pois tem como ponto de partida não o mundo, mas as abstrações filosóficas. Não obstante isso, diz Arendt, todos estes intelectuais franceses “viram-se sugados para a política como que pela força de um vácuo” (ARENDT, 2009, p. 29), uma geração que “voltara-se para a política como solução de perplexidades filosóficas e tentara escapar do pensamento para a ação”, isto é, “uma fuga dos impasses da Filosofia moderna para o compromisso incondicional com a ação” (ARENDT, 2009, p. 34). Para os existencialistas franceses não se tratava de

encontrar respostas filosóficas adequadas para as dúvidas políticas (...). Pelo contrário, procuram na política a solução das perplexidades filosóficas que (...) resistem a soluções ou mesmo formulações adequadas em termos puramente filosóficos (ARENDT, 2008a, p. 453).

O movimento reflexivo dos franceses traz uma novidade quanto ao modelo de fazer filosofia. Trata-se de um modo de encarar a relação entre homens e mundo na esteira da crítica à adequação entre Ser e Pensar. O ponto de partida não pode ser mais o pensamento isolado, mas o mundo surge como local do qual cada um de nós não pode se furtar em absoluto. A “solução” não provém de uma racionalidade capaz de dizer a verdade definitiva sobre o mundo e os problemas políticos, não é a filosofia e seu modo de vida contemplativo que responderão aos anseios da existência. Antes, é à vida do político, dos cidadãos, que se deve voltar o olhar a fim de iluminar a compreensão, é no mundo e nas experiências humanas que reside quaisquer soluções possíveis, inclusive para as perplexidades dos filósofos.

Em seus textos sobre o existencialismo⁵, Arendt o analisa sob a luz de alguns de seus representantes: Sartre e Camus (além de Malraux e Merleau-Ponty). Segundo sua leitura destes autores, o existencialismo francês, não obstante suas diferenças internas, sustenta-se em um mesmo impulso: a existência é absurda e cabe ao homem fazer-se a si mesmo, no entanto, o homem não consegue nunca se coincidir consigo mesmo (ARENDT, 2008a, p. 220; p. 454).⁶ O elemento existencial importante, aqui, diz respeito à incompletude constitutiva dos homens, ao fato de que não apenas não somos definidos em absoluto pela natureza, como quaisquer tentativas de aprisionar os homens em uma definição unitária e essencialista findará falha. Não

⁵ Em 1946 Arendt escreve “O existencialismo francês” (ARENDT, 2008a, p. 217-222), e em 1954, o texto “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política” (ARENDT, 2008a, p. 444-462), o qual discute a relação entre Filosofia e Política a partir de Heidegger, Jaspers e os existencialistas franceses.

⁶ Este recorte feito pela pensadora é de singular importância e mostra que Arendt tem em mente aquilo que criticará veementemente em *A condição humana*: o fato de o pensamento moderno se ancorar em uma compreensão do homem enquanto *homo faber* e, por isso, artifice de si mesmo (e, com isso, o existencialismo não apenas traria em seu bojo esta compreensão moderna acerca do homem, como ainda conferiria a ela ainda mais força). Dado o escopo deste artigo, não desenvolvo este argumento.

à toa, assim como os pensadores franceses, a autora passa ao largo da noção de natureza humana em favor da afirmação da condição humana.

A pensadora, no entanto, entende que os existencialistas franceses encontram saídas teóricas indesejáveis para tentar entender a condição humana. De um lado, Camus e Malraux não conseguiriam dar um passo para além da ideia de absurdo, enquanto, de outro, Sartre e Merleau-Ponty lançariam mão de uma metafísica hegeliana e buscariam no marxismo um quadro de referências para a ação. No primeiro caso, afirmar que a existência é absurda é designá-la sem qualquer sentido possível, ponto de partida que impossibilitaria a reconciliação com o mundo, seja pelo ponto de vista político, seja pela perspectiva da atividade da compreensão. No segundo caso, embora os autores ensaiem uma nova moldura para o pensamento contemporâneo, parecem regressar ao mesmo procedimento da filosofia política ocidental que liga Platão a Marx; e, na medida em que este é um hegeliano, tratar-se-ia de se manter na esteira da tradição clássica que regressaria, em última instância, à identidade entre Ser e Pensar, entre essência e existência (Cf. ARENDT, 2008a, p. 452-453).

O existencialismo francês, então, julga Arendt, torna-se uma filosofia que, ao tentar salvar os homens dos destinos naturais que outras filosofias lhes impõem, finda por negar aos homens qualquer pertença, uma “insistência sobre a essencial falta de um lar para o homem no mundo” (ARENDT, 2008a, p. 220). Lendo às obras *A náusea* e *O estrangeiro*⁷, Hannah Arendt ressalta que Sartre e Camus compreendem que o homem está ontologicamente separado do mundo, que sua união é mero acaso, absurdo, sem nenhuma razão. Da negação da identidade entre Ser e Pensar, o existencialismo não formularia outra coisa que não o absurdo da própria existência. Diferente de Heidegger, que nos lega o homem como ser no mundo (ainda que inautenticamente), o existencialismo nos deixaria com um “homem [que] está basicamente sozinho (...), seu raciocínio o torna ridículo porque o dom da razão lhe foi concedido num mundo ‘onde tudo é dado e nada explicado’” (ARENDT, 2008a, p. 220).

Arendt se insere, portanto, em algum lugar que ultrapassa os pensamentos de Heidegger e do existencialismo francês ao afirmar, assim, que os homens são *do mundo*. Nem absurdo, nem (re)adequação. Para a autora, a negação da identidade entre Ser e Pensar pode ser efetuada sem que com isso se recaia na atribuição de inautenticidade à vida pública – como o fizera Heidegger – ou em uma perspectiva absurda sobre a existência. Trata-se, sim, de radicalizar o “ser-no-mundo” em vista do “ser-do-mundo” junto a um elogio das experiências vividas em público.

Fracasso do pensamento e cuidado com o mundo

É com Jaspers que o pensamento de Arendt ganha um conteúdo existencial capaz de superar os impasses de Heidegger e dos franceses. Penso, em acordo com Lewis e Sandra Hinchman (2006) e Igor Nunes (2018), que Jaspers se apresenta como um pensador axial para compreendermos o débito de Arendt com a filosofia existencial. Nas palavras da pensadora em carta a Jaspers, trata-se de ver “quão bem sua filosofia me preparou para a política” (KÖHLER; SANER, 1993, p. 133). Não se trata, por certo, de uma filiação inequívoca, mas de perceber que o pensamento de Jaspers conduz Arendt no caminho de um novo pensamento para a contemporaneidade que não regresse seja às respostas clássicas da *adequatio* ou que se voltem a um pleno absurdo da existência.

⁷ Eis uma escolha metodológica arriscada de Arendt: utilizar apenas estas duas obras para avaliar o pensamento integral dos autores em questão, e, sobretudo, generalizar esta crítica a todo o existencialismo francês.

Como bem expõe Igor Nunes, Arendt busca ressignificar a existência humana à luz de noções teóricas provenientes de Jaspers, “com ênfase no ‘amor pelo mundo’, na humanidade enquanto condição política real, na capacidade livre dos homens de gerarem algo novo mundanamente e também na dignificação do pluralismo ativo e comunicacional constitutiva do espaço público” (NUNES, 2018, p. 12). Instruir o pensamento a partir do mundo, tarefa que Arendt parece aprender inicialmente com Heidegger, chega a uma expressão mais enfática no contato com Jaspers. Segundo Hinchman: “Arendt estava incomodada com as tendências que ela detectara na filosofia existencial em torno do solipsismo, arrogância intelectual e irresponsabilidade política – tendências para as quais a teoria de Jaspers poderia oferecer apenas uma correção parcial” (HINCHMAN, 2006, p. 78). Tal concepção tem como prerrogativa a perspectiva de que Arendt fornece um caráter político aos conceitos existenciais⁸.

Ressalto, primeiro, como o fim da identidade entre Ser e Pensar conduz à noção de fracasso do pensamento, entendido não como a queda heideggeriana ou o absurdo existencialista, mas enquanto percepção de que a faculdade do pensamento não é capaz de fornecer verdades últimas sobre o existir, elemento, por certo, presente já em Kant⁹. Ademais, o diálogo de Arendt com a Filosofia da Existência a conduz a uma preocupação com o mundo, de modo que pôr a existência em primeiro plano significa, também, um cuidado com o mundo.

Em vez de significar a inautenticidade do Eu (como na queda heideggeriana), o fracasso do pensamento indica os limites do pensar. Segundo Jaspers, é a incapacidade de apreender a totalidade da realidade que torna possível a existência humana, ou seja, ela “é a condição que permite que a existência, deparando-se com o ‘peso da realidade’, consiga entrar na realidade e pertencer a ela da única maneira pela qual os seres humanos podem lhe pertencer, ou seja, escolhendo-a” (ARENDR, 2008a, p. 214). A solução do fracasso pela deliberação não é, porém, a saída de Arendt. Embora o tema do fracasso não surja em suas reflexões de modo explícito, é o seu significado enquanto inadequação entre os homens e o mundo, sem recair no absurdo, que importa à pensadora.

O fracasso do pensamento está ancorado na não identificação entre Ser e Pensar, o que designa também a separação entre essência e existência e encaminha o pensamento a outra inadequação: entre homens e mundo. O modo como o pensamento lida com os homens e com o mundo não é mais aquele proveniente da intenção metafísica – a qual busca resolver os problemas da cidade a partir da verdade alcançada racionalmente –, mas se encaminha para a vertente jasperiana em que a razão auxilia a esclarecer o que ocorre na existência (cf. ARENDR, 2008b, p. 94). O grande erro da metafísica teria sido encarar a busca por uma compreensão da realidade e da existência sob a égide unitária da verdade como *adequatio rei et intellectus*, uma concepção de concordância da verdade que não é possível frente a situações em que não é a verdade o único e principal critério.

O fracasso na relação entre homens e mundo se dá ao perceber que cada homem é um ser *do* mundo, ele não se confunde com o mundo, seu ser não é dado de antemão, mas se constitui sempre a partir daquilo que o condiciona mundanamente (Cf. ARENDR, 2010a, p. 11; ARENDR, 2010b, p. 39). Há aqui um fracasso de querer reduzir o homem a um ente que possa

⁸ Na mesma esteira, a tese de Igor Nunes (2018) nos revela que a filosofia de Jaspers é incorporada, em certos aspectos, por Arendt como preparação para política, mas, mais que isso, seu orientador de doutorado também lhe fornece um exemplo moral ímpar. Não me deterei aqui sobre as questões ético-morais, mas dou ênfase aos elementos existenciais que Arendt retém em seu pensamento, entendendo que tais questões funcionam tanto enquanto orientações teóricas como também enquanto método de reflexão para se pensar a política.

⁹ Como diz os Hinchman, Jaspers inicia sua *Existenzphilosophie* com aquele que Arendt chama de seu fundador secreto, Kant, e, com ele, os limites da cognição (Cf. HINCHMAN, 2006, p. 60). Ao definir os limites da cognição e não reduzir o existente ao pensável, Kant lança as bases para que o olhar sobre a existência não seja sobrelevado pela metafísica. Não se trata, em Kant, do fim da metafísica, mas da demarcação de seus limites.

ser plenamente dado, seja a partir de elementos que o constituam *a priori*, seja por um condicionamento absoluto *a posteriori*. O fracasso apresenta a ação humana em sua dimensão trágica, mas não absurda, como diria Adriano Correia (CORREIA, 2018), não há garantias porque não há uma verdade última, não há uma essência capaz de salvaguardar a existência por completo, não há uma racionalidade que explique o real. Deste modo, ao ver-se no mundo, os homens, ao agir, defrontam-se com a fragilidade da ação humana, a qual não possui nenhuma garantia de êxito em seus propósitos, não há segurança frente à imprevisibilidade: a contingência aqui é ineliminável¹⁰.

Em Jaspers, como explicita Arendt, só é possível que se fale sobre a realidade a partir da comunicação com o outro, assumindo que ambos são livres, isto é, “o fato de eu não poder reduzir a realidade ao pensamento se torna o triunfo de minha liberdade potencial: somente porque não fiz a mim mesmo é que sou livre” (ARENDR, 2008a, p. 212). Tanto a identificação entre Ser e Pensar é deixada de lado, quando a perspectiva moderna de que o homem se cria a si mesmo é descartada: ambos os movimentos se tornam inteligíveis a partir da consideração da *Existenz* como liberdade e da noção de comunicação ilimitada.¹¹

A concepção da existência junto à noção de liberdade e comunicação, na linha de Jaspers, parece influenciar o pensamento de Arendt já em seus momentos iniciais e a auxilia – junto ao ser-com heideggeriano – na formulação do seu conceito de pluralidade humana como ineliminável da liberdade: “Nossa preocupação é que nosso conceito de liberdade, pelo menos em seus aspectos políticos, é inconcebível fora da pluralidade, e essa pluralidade inclui não só várias maneiras, mas vários princípios de vida e de pensamento” (ARENDR, 2008a, p. 452). Este aspecto existencial está vinculado ao status de condição da política que a pluralidade possui. Na medida em que a liberdade é o sentido da política e que a ação é seu domínio de experiência (Cf. ARENDR, 2009, p. 192), dizer que a pluralidade é condição da política é afirmar que só há ação política experienciada de modo plural e livre.

Para Jaspers, a humanidade é uma realidade política tal como para Arendt a pluralidade é condição da política. Isto significa, em termos jasperianos, que não é possível falar de uma *Existenz* isolada; a existência não se dá em isolamento justamente porque o ser do homem não é o Pensamento, como Arendt indica ser o caso em Heidegger (Cf. ARENDR, 2006, p. 12). Seguindo a trilha kantiana de não reduzir a liberdade ao critério da causalidade objetivista, Jaspers compreende a liberdade como uma vivência que não é um elemento prévio, simples potência, mas que só pode tornar-se realidade por meio do existir, em outras palavras, da *vita activa* (Cf. NUNES, 2018, p. 104).

É a partir da percepção do fracasso e dos limites do pensar que Arendt se lança à compreensão da existência humana não como um absoluto, mas enquanto constitutivamente plural e em relação indissociável com o mundo. A existência é liberdade condicionada por tudo aquilo com o que entra em contato e, ainda na linha jasperiana, “existe apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros”, “só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam um mundo dado, comum a todos eles” (ARENDR, 2008a, p. 215). Comunicação, pluralidade, existência e liberdade estão intimamente relacionados e dão a tônica de toda a estrutura do pensamento arendtiano e a conduzem no exercício de pensar as

¹⁰Arendt designa, por exemplo, três frustrações que a ação política carrega consigo: a imprevisibilidade, a irreversibilidade e o anonimato dos autores (Cf. ARENDR, 2010a, p. 274-275)

¹¹Uma concepção de liberdade que entenda isso só é possível caso não se oriente por uma perspectiva soberana (Cf. ARENDR, 2010a, p. 292), a qual, por sua vez, carrega consigo a tendência em substituir a ação política, pela fabricação, isto é, retirar de cena a pluralidade humana, constituidora do espaço público e da própria ação política, em nome de uma solução *mon-árquica* (ARENDR, 2010a, p. 275), sob a pretensão de que um indivíduo mais forte ou mais sábio possa solucionar os problemas decorrentes do convívio humano.

principais atividades humanas – sejam as da *vita activa*, sejam as da vida do espírito – e aquilo que as condiciona, o que lhes confere limite, isto é, os principais elementos e eventos que condicionam a existência.

A tematização da existência proveniente da crítica da identidade entre Ser e Pensar, ao conduzir ao “fato de que a realidade é irreduzível ao que pode ser pensado” (ARENDT, 2008a, p. 214), abre o caminho, portanto, para os conceitos de pluralidade e liberdade. Nesse sentido, Arendt chama atenção para o tema do cuidado, encontrando aporte inicial para o tema em *Ser e Tempo*, uma vez que ele se configura como um “cuidar cotidiano no mundo” (ARENDT, 2008a, p. 207), mas se aproximando, sobretudo, da influência de Jaspers. Em “Verdade e Política” (Cf. ARENDT, 2009, pp. 282-325), Arendt se pergunta sobre o cuidado pela existência frente a uma política pautada na relação meios-fins. O que está em jogo é um modo de compreender a existência e a política não teleologicamente, mas significativamente [*meaningfully*]. Trata-se de perceber que o cuidado pela existência arendtiano é um perseverar na existência, compreendendo-a em íntima relação com o mundo (Cf. ARENDT, 2008a, p. 284). Em Arendt, a existência mundana não se volta unicamente para si mesma, não é autorreferente. Diferente de Heidegger, cujo entendimento é de que *Dasein* só pode ser si mesmo ao abandonar os elementos existenciais mundanos ligados à ideia de queda e de inautenticidade, Arendt desenvolve todo seu pensamento tendo em consideração a pluralidade humana como elemento ineliminável da existência, sobretudo para a constituição da singularidade. No fim das contas, critica Arendt, “o conceito do Eu é um conceito de homem que deixa o indivíduo numa existência independente da humanidade” (ARENDT, 2008a, p. 210), desvinculado da pluralidade, a qual opera como lei da terra (ARENDT, 2010b, p. 35) e condição da política (ARENDT, 2010a, p. 8).

O cuidado com a existência deve ser ressignificado em vista de um cuidado com o mundo. Esta transformação do cuidado provém da orientação existencial de Arendt via Jaspers, baseada na compreensão da existência não mais enquanto retorno a um si mesmo em busca de autenticidade, mas em um voltar-se para o outro, instituindo uma relação com a realidade e com o mundo apenas por meio da pluralidade humana. Nesse sentido, o cuidado em perseverar na existência se configura tanto em um elogio da pluralidade e liberdade humanas enquanto condições da minha própria existência, como também enquanto existência do mundo. Eu e mundo não estão completamente desconectados, não há aqui um absurdo no fato de o homem estar inserido no mundo (como Arendt lê os existencialistas franceses). Isto também não significa que os homens estejam dados de modo pleno, o fracasso não só ainda é possível como em certa medida mostra que o homem não coincide com o Ser e não se reduz ao pensamento. Esta irreduzibilidade subjaz em toda obra arendtiana e dá fôlego aos seus conceitos mais notórios, sobretudo em sua busca por repensar a política sem a subjugar a modelos essenciais.

Considerações finais

A partir de uma herança kantiana, pudemos acompanhar como a crítica da identidade entre Ser e Pensar encontra morada na filosofia da existência por meio também da não convergência entre essência e existência. Nesse sentido, Arendt, como explicitado, une-se aos filósofos da existência não apenas na compreensão do fracasso da tradição e de seu critério da identidade, mas, sobretudo da saída da preocupação apenas com o Eu em vista da preocupação com a pluralidade humana, com a liberdade e, junto a tudo, com o mundo (Cf. ARENDT, 2008a, p. 216). Em diálogo com autores da chamada *Existenzphilohie* e do existencialismo francês, Arendt busca

direcionar seu modo de pensar o mundo sem reduzi-lo ao racional, abrindo espaço para a contingência, mas sem recair em um absurdo que retira qualquer sentido possível ao mundo. A negação de uma explicação racional da realidade como um absoluto abriria, então, espaço para uma nova compreensão filosófica da relação entre os homens e o mundo.

Referências

- ARENDT, H. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- ARENDT, H. *Diário filosófico: 1950-1973*. Barcelona: Herder Editorial, 2006.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ARENDT, H. O existencialismo francês. In: ARENDT, H. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das letras, 2008b.
- ARENDT, H. O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política. In: ARENDT, H. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- ARENDT, H. O que é a filosofia da existência. In: ARENDT, H. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- ARENDT, H. Søren Kierkegaard. In: ARENDT, H. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- ARENDT, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.
- CORREIA, A. "Trágica, não absurda". In: *Princípios: revista de filosofia*, Natal, v. 25, n. 48, set.-dez. de 2018, pp. 157-170.
- HINCHMAN, L.P.; HINCHMAN, S.K. "Existentialism politicized: Arendt's debt to Jaspers". In: *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers – Volume IV – Arendt and Philosophy*. New York: Routledge, 2006, pp. 58-86.
- KOHLER, L; SANER, H (ed). *Hannah Arendt - Karl Jaspers: correspondence, 1926-1969*. USA, Harvest Edition, 1993.
- NUNES, I.V.B. "*In-Between*" – o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers: da existência política ao exemplo moral. Doutorado em Filosofia [Tese]. Unicamp. 2018.
- PASSOS, F.A. *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.
- VILLA, D. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Sobre o autor

Lucas Barreto Dias

Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará. Doutor em Filosofia pela UFMG. Mestre em Filosofia pela UFC. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Áreas e temas de interesse na

Filosofia: Filosofia Política, Ética, Existencialismo, Hermenêutica e Fenomenologia. Desenvolvendo pesquisa sobre a relação entre método e pensamento político.

Recebido em: 24/04/2020.

Aprovado em: 20/07/2020.

Rousseau: realização e reconhecimento

Rousseau: realization and recognition

Antonio Cesar Ferreira da Silva

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0010-3555> – E-mail: acesarfsilva@yahoo.com.br

RESUMO

A questão que envolve a realização do homem, que envolve a realização do indivíduo é tema de toda a filosofia. Desde Platão, até os dias atuais os pensadores se desdobram para pensar sobre o homem e sobre sua condição. Ao refletir sobre o homem, a filosofia procurou compreender suas aspirações e seus desejos. Procurou compreender os melhores caminhos e as melhores opções de vida, que possibilitassem ao homem, ao indivíduo, sua plena felicidade. Por trás deste processo reflexivo sobre o homem a filosofia de fato quer levantar indagações que possibilitem ao indivíduo encontrar o melhor caminho para a sua realização. Realização que na vida societária se traduz pelo reconhecimento do próprio indivíduo. É esta mesma preocupação, com a realização do indivíduo, que envolve as preocupações de Rousseau.

Palavras-chave: Homem. Indivíduo. República. Realização. Reconhecimento.

ABSTRACT

The question that involves the realization of man, which involves the realization of the individual is the subject of all philosophy. Since Plato, up to the present day scholars have made great efforts to achieve an understanding about man and his condition. When reflecting on man, philosophy sought to understand his aspirations and desires. He sought to understand the best ways and the best options for life, which would enable man, the individual, towards his full happiness. Behind this reflective process, philosophy aims to raise questions that enable the individual to find the best way for its realization. This process of realization in social life is translated by the recognition of the individual himself. It is this same concern with the fulfillment of the individual that involves Rousseau's concerns.

Keywords: Man. Individual. Republic. Realization. Recognition.

A questão que envolve a realização do homem é tema recorrente em filosofia. De Platão e Aristóteles até os dias atuais, os filósofos se desdobram para pensar sobre o homem e sobre sua realização (VAZ, 1992). A discussão sobre a realização, enquanto categoria filosófica, é dada sobretudo pela antropologia filosófica, na medida em que procura tematizar a síntese “entre as categorias de estrutura e de relação” (VAZ, 1992, p. 162). Disso decorre que a realização do homem é o desdobramento da interação entre o que o mesmo é em si e as relações fundamentais que são estabelecidas num determinado contexto. A realização do indivíduo se exprime na sua autoafirmação como sujeito, na possibilidade de expressar de forma plena aquilo que é essencial em sua constituição. O indivíduo pleno é aquele que consegue se afirmar enquanto indivíduo perante os demais com os quais mantém relações, é aquele que tem a possibilidade de exprimir o que possui de mais elementar, que é a sua constituição. Pode-se resumir a realização do indivíduo à resposta dada à seguinte pergunta: em que medida um indivíduo se autodetermina num determinado contexto? A resposta seria: de forma plena ou não, resposta que nos remete ao bem-estar. O indivíduo tem ou não uma vida de bem-estar. A realização do indivíduo, ao ser plena, indica que vive bem. O contrário aponta para a não realização. Assim sendo, a realização envolve não somente o contexto no qual o indivíduo vive, mas também outro componente: aquilo que o indivíduo aspira, aquilo que deseja. Detectar esse desejo requer não apenas compreender o que ele almeja em termos de bens físicos, mas, igualmente, aquilo que envolve e alimenta seus desejos.

No caso de Rousseau, a resposta a essa indagação já está contida no seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*¹ e é relativa ao sentimento de existência, sentimento que faz parte da própria constituição originária do indivíduo e se faz presente em qualquer contexto em que o homem esteja presente. Ele norteia sua existência e suas ações e desejos. A busca da felicidade, por exemplo, parte desse sentimento. Então, o caminho para se compreender a realização do indivíduo está no próprio indivíduo. Ao se pensar na realização do indivíduo, é de suma importância que se conheça seu sentimento de existência fundamental, o que significa conhecer bem o próprio indivíduo. Dessa forma, pode-se afirmar que toda preocupação filosófica é, sobretudo, uma preocupação antropológica. Isso não é diferente em Rousseau. Sua preocupação com a constituição de uma boa sociedade é iniciada com sua reflexão filosófica desenvolvida no *Segundo Discurso*. Assim, não se pode pensar a realização do homem sem que se pense o próprio homem. Volta-se à velha questão: quem é o homem? Daí sua indagação, no início do seu *Segundo Discurso*, sobre quem, de fato, conhecia o homem. No entanto, antes de retomar o pensamento de Rousseau, convém que se examine como foi vista a perspectiva de realização do homem pelos que o antecederam.

Embora, a noção de indivíduo já se fizesse presente no mundo antigo (RENAULT, 1998), a realização do indivíduo não dependia do próprio indivíduo, mas de um horizonte de fundamentação que o envolvia. O homem era visto como parte de uma estrutura que o protegia e que permitia a sua realização. Não existia o indivíduo enquanto ser que se bastava a si mesmo, que possuía em si as chaves para a sua realização. Existia, sim, o indivíduo que era membro de uma pólis ou de uma cosmópolis e, somente como tal poderia se realizar. Para os gregos, a pólis era sua casa, sua moradia, e, como membro da pólis, o homem deveria fazer tudo para preservá-la, para que ela permanecesse intacta. Assim, ele se tornava homem graças à cidade, graças à sociedade. Veja-se a seguinte citação:

A sociedade que se formou da reunião de várias aldeias constitui a Cidade, que tem a faculdade de se bastar a si mesma, sendo organizada não apenas para conservar a existência,

¹ Daqui por diante esta obra de Rousseau será citada no texto como Segundo Discurso.

mas também para buscar o bem-estar. Esta sociedade, portanto, também está nos desígnios da natureza, como todas as outras que são seus elementos. Ora, a natureza de cada coisa é precisamente seu fim. Assim, quando um ser é perfeito, de qualquer espécie que ele seja — homem, cavalo, família —, dizemos que ele está na natureza. Além disso, a coisa que, pela mesma razão, ultrapassa as outras e se aproxima mais do objetivo proposto deve ser considerada a melhor. Bastar-se a si mesma é uma meta a que tende toda a produção da natureza e é também o mais perfeito estado. É, portanto, evidente que toda Cidade está na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade (ARISTÓTELES, 1998, p. 4).

Dessa forma, todo e qualquer homem só poderia se realizar quando sua existência estivesse em consonância com sua cidade, pois esta, que era fruto da natureza, era a expressão do bem-estar. A natureza era o referencial de onde se deveria partir para que se alcançasse a meta da boa vida. Ao estar envolta pela dinâmica da natureza, a cidade era vista como o local onde se encontrava o bem-estar. Sendo parte integrante da cidade, o homem poderia alcançar a vida de bem-estar e se realizar, na dependência, porém, da forma como nela se inseria. Atingir a perfeição era a própria realização da cidade e, em consequência, a realização do próprio homem. Nesse contexto, o homem ainda não se encontrava na esfera da individualidade, mas era uma parte da própria natureza. Ainda não se podia falar de indivíduo, mas apenas do homem enquanto membro do cosmos. Era um ser da coletividade ou, no dizer de Aristóteles, um ser político. Realizar-se era estar em consonância com a própria natureza, com o cosmos. Na ordem natural e na ordem da pólis, os homens tinham um lugar a ser ocupado. A realização não partia deles, mas ocorria com seu mergulho no todo da natureza e da cidade. Na esfera do pensamento clássico, realizar-se era conformar-se à pólis, conformar-se ao cosmos.

O mergulho que o homem devia fazer na estrutura do cosmos para se realizar deve ser compreendido a partir de dois termos fundamentais. São eles: *areté* e *virtu*, termos que representam a fundamentação do ideal de realização entre os gregos e entre os romanos, respectivamente. Dessa forma, o processo formativo levava o homem à sua plenitude. Entre os gregos, esse processo formativo se denominava *paideia*. Apesar de a *paideia* possuir o significado de formação, é o termo *areté* que serve de fio condutor para o esclarecimento da formação do homem grego (JAEGER, 2001). O termo grego *areté* está intimamente ligado às raízes mais remotas da aristocracia e serve de base para o ideal de homem a ela pertencente. Esse tipo ideal de homem foi veiculado, primeiramente, pela tradição oral e, posteriormente, pelas obras de Homero, e é representado pela figura do *herói*, que é a expressão do ideário da aristocracia guerreira. Assim, é à perseguição a esse ideal de homem que se vincula também o ideal de realização. Embora a figura do herói se destaque, é na expressão do *sábio* que irá ser efetivado o sublime referencial de realização. Entre os romanos, em vez de *areté*, tinha-se o conceito de *virtu*, que expressava o referencial de realização, também sintetizado, como entre os gregos, pela figura do *homem sábio*.

Do mesmo modo que na sociedade antiga, na sociedade medieval, o homem se realizava em função de um determinado referencial. Se entre os antigos era a natureza, na sociedade medieval era a figura de Deus. Sua realização se dava na medida em que se enquadrava na dinâmica da criação, que se acomodava ao projeto do Criador, fazendo-se necessária a presença de Deus em sua vida, para que alcançasse a felicidade. Não atender as demandas da criação era entregar-se ao mundo da imperfeição e, assim, afastar-se do Criador. Longe do Criador, restava-lhe apenas o sofrimento, tornando-se impossível sua realização. Na ordem da criação, a síntese do ideal de realização se concretizava na ideia do *homem santo*, que se contrapunha ao herói e ao sábio antigos (VAZ, 1992), que deveria possuir todas as características necessárias para viver plenamente aquilo que foi projetado pelo Criador. Alcançar a santidade era a plenitude de realização que um homem de então podia almejar.

Porém, é no seio da própria Idade Média que eclode a crítica ao modelo de poder político medieval, sem se falar nas questões levantadas dentro do próprio império romano, principalmente no período republicano, com Cícero (SKINNER, 2006). É assim que, dentro do próprio período medieval, se constituíram os pressupostos para o surgimento de um modelo de vida que tem como fonte o homem; a partir dessa nova fonte se desenvolverá a concepção de realização do homem moderno.

O ideal de indivíduo moderno se contrapõe ao ideal de homem santo do período medieval. Enquanto este último tinha como elemento de sua realização o referencial do sagrado, o indivíduo moderno tem em sua natureza seu próprio referencial. É na própria natureza do indivíduo que se efetiva sua perspectiva de realização. Realizar-se passa a ser o estar em consonância consigo mesmo, tomando para si as rédeas de sua vida. O homem moderno é o indivíduo da praticidade, ao contrário dos homens da contemplação. O indivíduo moderno é o construtor do mundo, que é, desse modo, o fruto de sua própria ação. Até o período medieval, a realização do homem necessitava de um referencial que lhe era externo, ora a natureza e o cosmos, ora Deus e o sagrado. As estruturas propiciadas por esses referenciais determinavam o horizonte e o espaço de possibilidade de sua realização. Como o espaço de realização do homem não era fruto do seu trabalho, não se reconhecia no homem seu potencial de um ser de construção. Ele construía, mas mergulhava naquilo que lhe era oferecido; não era reconhecido, mas apenas acolhido pela ordem estabelecida.

Com o advento do mundo moderno, o homem passou a ser o artífice do próprio mundo, o seu criador. Visto que o espaço que poderia possibilitar sua realização passou a ser fruto do seu próprio trabalho, o homem passou da condição de ser que era acolhido, para a condição de ser que acolhe a si mesmo. Esta capacidade de ser que se acolhe e de ser que constrói permite o surgimento da noção de *reconhecimento* daquele que constrói e transforma, reconhecimento esse que nasce entre os homens e que os torna parceiros na construção do mundo. Os homens se reconhecem entre si como construtores da ordem que eles próprios criam, e essa ordem é a própria sociedade, a própria república, em que será possível a realização de todos os seus membros. Entre o homem antigo e o homem medieval, o reconhecimento decorria da relação entre ele e um referencial de objetividade, porém, a partir do mundo moderno, o reconhecimento passa a se constituir entre os homens. A mudança de paradigma do mundo antigo e medieval para o mundo moderno é determinante para as noções de realização e reconhecimento. Passa-se de um paradigma objetivo-cosmocêntrico para um paradigma subjetivo-antropocêntrico (OLIVEIRA, 1989, p. 162-163). No primeiro paradigma, a realização ocorria a partir de um e em um contexto que o homem recebia para se realizar, cabendo-lhe reconhecer a importância desse contexto. Na nova perspectiva, o homem será reconhecido por sua condição de artífice desse contexto.

O componente do reconhecimento mútuo pode ser considerado um pré-requisito para a realização do *indivíduo moderno*, que quer ser reconhecido pelos demais homens pelo seu potencial de ser sujeito de ação. A ação do homem, que substitui a ação da natureza ou a ação de Deus, requer o olhar de reconhecimento dos demais homens. Na própria perspectiva de realização entre os antigos e os medievais, a noção de reconhecimento já fazia parte do universo dos homens, mas o reconhecimento se dava em relação à ordem do cosmos ou em relação à ordem sagrada. Na medida em que o homem passa a ser o construtor do espaço de realização, torna-se o próprio componente a ser reconhecido.

Apesar da distinção entre realização e reconhecimento, não é possível separar os dois conceitos, por serem noções referentes ao próprio homem, por serem temáticas da antropologia filosófica, centradas na aspiração do próprio ser humano, assim como pela intensificação da noção de reconhecimento com o advento da vida moderna.

Nos pensadores modernos, pode-se encontrar a fundamentação para o surgimento das sociedades a partir do acordo necessário entre os homens. A noção do próprio contrato social requer que os sujeitos contratantes, dentro da ordem criada, se reconheçam como iguais. E que, antes mesmo da construção da sociedade, os homens se reconheçam como indivíduos que podem construir um acordo para a efetivação de um modelo de sociabilidade que lhes permita viver em harmonia. Dessa forma, pode-se deduzir que, na era moderna, o realizar-se se efetivaria enquanto reconhecimento.

Destaque-se que a questão do reconhecimento passa pela questão da *identidade*. Os indivíduos ou grupos de indivíduos buscariam o reconhecimento a partir daquilo que são, ou seja, a partir de sua identidade. A questão da relação do reconhecimento passa, de certa forma, pela projeção que cada indivíduo faz de si, isto é, pela forma como quer ser reconhecido. Esta última questão, que envolve a identidade, é o centro da questão do reconhecimento em Rousseau. A forma como o indivíduo quer ser visto pode, para ele, vir carregada de opressão ou de uma carga de autoafirmação e liberdade.

Convém, assim, que se passe a abordar as raízes da discussão sobre o reconhecimento anteriores a Rousseau e aprofundar-se a reflexão a partir de autores contemporâneos que trabalham com a noção de reconhecimento, como, por exemplo, Charles Taylor e Axel Honneth. A partir desses pensadores, será possível detectar como Rousseau foi um dos precursores da discussão política em torno do reconhecimento.

Segundo Taylor, muitas correntes políticas atuais giram em torno da discussão do reconhecimento. É uma das últimas obras do movimento político nacionalista. Além disso, a luta pelo reconhecimento é, hoje em dia, adotada por diversos grupos que, historicamente, foram marginalizados pela sociedade moderna (TAYLOR, 2009). Para esse autor, no mundo moderno, podem-se destacar duas questões centrais que giram em torno do reconhecimento e da identidade.

A primeira refere-se à demolição das hierarquias sociais que tinham como fundamento a *honra*, uma atribuição de certos segmentos da sociedade que se destacavam no contexto social. Nem todos os indivíduos tinham, entretanto, a possibilidade de alcançar esse valor. Esse tipo de reconhecimento foi muito comum no Ancien Régime. Taylor menciona uma afirmação de Montesquieu sobre a questão da honra. Para Montesquieu a honra tem uma natureza que exige preferências e distinções. Sendo o reconhecimento restrito a alguns membros da sociedade, aos que não usufruíam do reconhecimento, restava o fardo da desigualdade e da opressão (TAYLOR, 2009).

A segunda questão relativa à ideia do reconhecimento diz respeito à *dignidade*, termo que se situa no campo das sociedades modernas democráticas (TAYLOR, 2009) e possui um caráter universalista, ou seja, todos os indivíduos de uma sociedade democrática deveriam usufruir do seu direito de dignidade. Igualitária e universalista, a cultura democrática admite o reconhecimento de todos os seus cidadãos.

Todavia, no final do século XVIII, ocorreu uma mudança importante que deu ao reconhecimento uma outra base de fundamentação, fazendo eclodir uma nova noção de identidade individual fundamentada no interior do próprio indivíduo. O que era fundamental para a vida do indivíduo tornou-se a base da sociedade moderna e, em torno dessa forma de percepção do indivíduo sobre si, estabeleceu-se a estruturação do reconhecimento moderno.

O desenvolvimento dessa noção de indivíduo se contrapôs, segundo Taylor (2009), à visão vigente até então, a qual defendia que as escolhas a serem feitas pelo indivíduo deveriam partir de um horizonte divino de punições e recompensas. A base de fundamentação da vida do indivíduo estava fora do próprio indivíduo, estava em um horizonte teocêntrico. O mal ou o

bem eram revelados pelo universo sagrado, que lhe servia de referência. Toda a moral alojava-se nesse universo.

Com a nova concepção de indivíduo, ocorre um deslocamento do campo moral, que tem como fundamentação não mais um horizonte cosmocêntrico ou teocêntrico, mas a própria constituição do indivíduo. O mundo moderno consolida o processo que se iniciou, sobretudo no final da Idade Média, quando o homem se viu como um vetor de transformação de si e do mundo. Sendo portador de um imenso poder — o de conduzir seu destino e o destino do mundo —, não precisaria mais da tutela de Deus ou da natureza, podendo, por suas próprias forças, construir e destruir o que fosse necessário. Esse processo de diferenciação concedeu-lhe o potencial de se tornar *indivíduo* e não apenas um ser que compunha o mundo. Foi a partir do que se tornou, então, o homem e de seus sentimentos que os contratualistas, por exemplo, esboçaram uma proposta de estado que permitisse um acordo amplo entre os homens, que permitisse o *pacto social*.

Nesse processo de fundamentação do pacto, surge a importância da figura do indivíduo. Charles Taylor apresenta, em torno dessa importância no final do século XVII, um componente que envolve a *autenticidade*, ligada à própria constituição do indivíduo. Ser autêntico seria ter em si próprio as respostas para a sua vida. A autenticidade estaria ligada aos sentimentos do indivíduo, os quais serviriam de termômetro para uma avaliação moral capaz de detectar, por exemplo, a diferença entre o bem e o mal. A moral eclode a partir desse novo horizonte. Taylor (2009) detecta a importância da virada conceptual que os sentimentos deram à vida do indivíduo moderno.

Nesse sentido, Rousseau é visto como o primeiro a realizar a mudança quanto ao caráter novo que foi dado aos sentimentos, os quais deveriam orientar a conduta do indivíduo. Dessa forma, o mais íntimo do homem, aquilo que lhe deve servir de suporte é o que Rousseau denomina, em seu *Segundo Discurso*, o sentimento de existência primeiro, o *amor de si*. Na medida em que o indivíduo escuta sua voz interior, seu sentimento primeiro, ele estará livre de toda e qualquer dependência.

Mas Taylor aponta um outro autor que, como Rousseau, deu importância à questão da voz interior do indivíduo. Esse autor é Johann Gottfried Herder, para quem cada ser humano tem o seu próprio jeito de ser, “tem sua própria medida” (TAYLOR, 2009, p. 47). Segundo Taylor, até o final do século XVIII, a diferença entre os indivíduos ocorria apenas na esfera moral, por estar envolto com práticas do bem ou do mal. A seguir, cada indivíduo passou a ter sua própria maneira, seu próprio jeito de ser, mudando por completo a perspectiva de sua visão sobre si, ganhando uma extrema importância sua voz interior.

Isto aumenta consideravelmente a importância deste contato consigo mesmo, introduzindo o princípio da originalidade: cada uma de nossas vozes tem alguma coisa única a dizer. Não somente eu não devo modelar minha vida sobre as exigências do conformismo exterior, mas eu não posso achar um modelo de vida exterior a mim mesmo. Eu posso achá-lo apenas em mim (TAYLOR, 2009, p. 47-48, tradução nossa).

Não só o indivíduo consolida sua supremacia, como também só dá ouvidos à sua própria voz. É essa tendência que Taylor detecta em Herder. Essa perspectiva consolida o sim que o indivíduo dá a si mesmo e à sua *originalidade*. Estar consigo próprio é ser fiel às suas origens, é ser fiel a si, tornando-se um ser autêntico. Essa perspectiva que Taylor atribui a Herder já havia sido tratada por Rousseau. Herder acrescenta à questão da originalidade — já vislumbrada no *Segundo Discurso* — o componente da *autenticidade*, que invoca a originalidade. No entanto, esse componente é tratado e emerge, sobretudo, a partir da afirmação das nacionalidades, dos

estados modernos que buscam sua consolidação. À medida que se reafirma sua própria autenticidade, paulatinamente se ratifica a originalidade.

Herder desloca a perspectiva da realização também para a esfera da coletividade. Um povo deveria se afirmar como tal, para que pudesse ter a possibilidade de se realizar (TAYLOR, 2009). No entanto, a questão da originalidade posta por Herder, como afirma Taylor, é obra de pensadores dos séculos XVII e XVIII, que já esboçavam a necessidade tanto da formação dos estados nacionais, quanto do indivíduo como artifice desse estado, na medida em que o mesmo se desvencilhara das estruturas do *Ancien Régime*. Assim, a autenticidade é levada à exaustão pelo indivíduo moderno. Para Herder, o processo de constituição do indivíduo se restringe a um processo meramente interior, ou seja, a questão da autenticidade exclui a importância da sociedade. Mas essa perspectiva do indivíduo que desconsidera a sociedade como um ponto de apoio para a construção de sua identidade e, em consequência, o seu reconhecimento, acaba por desconhecer um elemento importante da própria constituição humana que é o *diálogo*, pelo qual se consolida o encontro e as relações entre os homens, ensejando um processo de formação dos indivíduos envolvidos.

Rousseau é um dos principais defensores da relação entre a linguagem e o desenvolvimento das comunidades humanas. Para ele, o desenvolvimento da linguagem foi um dos vetores do desenvolvimento das comunidades que se viabilizou pelo reconhecimento mútuo entre seus membros. A realização vista como *reconhecimento* passa por dois vetores: o do indivíduo em si mesmo e o do indivíduo em relação com os demais indivíduos. É da interação entre esses dois componentes que se pode compreender a realização enquanto reconhecimento em Rousseau, realização entendida como a confluência entre as estruturas do indivíduo e as relações fundamentais que ele mesmo estabelece. É no processo de constituição das relações que emerge a noção de reconhecimento. A partir do *Segundo Discurso*, a discussão sobre as noções de realização e reconhecimento se enquadra na perspectiva moderna de homem. O homem rousseauiano é um ser que tem em si mesmo todo o seu potencial de existência. Esse homem pleno foi, inicialmente, o homem bruto da natureza. Sua constituição era a única forma que lhe garantia a sobrevivência e a realização. Ao mesmo tempo em que o homem se relacionava consigo próprio se relacionava com a natureza, perspectiva de realização que se distancia das perspectivas do mundo antigo e do medieval. Passando pelo crivo do próprio homem, faz surgir a ideia de *autenticidade*, perspectiva que se acentuou quando o homem passou à condição de indivíduo e que lhe permitiu perceber que todas as suas necessidades e vontades dependem apenas de si. Iniciou-se, desse modo, um processo de relações que não se estabelecia apenas consigo mesmo, mas se intensificava com outros membros de sua espécie. Essa intensificação das relações entre os diversos indivíduos acabou por modificar seu sentimento primeiro e, em consequência, sua dinâmica de realização, emergindo a necessidade de se expressar e, com ela, a *linguagem*, ferramenta central para o processo de interação e integração entre os homens. No entanto, a desigualdade foi um mal que surgiu em decorrência do primeiro modelo de sociedade, responsável pelo aniquilamento da realização.

Contra a desigualdade Rousseau lutou. Acima de tudo, Rousseau defendia o direito à dignidade dos indivíduos, vendo no respeito à dignidade um dos componentes centrais para a sua realização. Em sua proposta, haveria um tipo de sociabilidade que modificaria a perspectiva de reconhecimento vigente em sua época. A realização se efetivaria enquanto reconhecimento, na possibilidade que o indivíduo tem de ser reconhecido em sua dignidade. A questão da dignidade remete a discussão para a esfera da *identidade*. Ao apontar para a dignidade, Rousseau afirma a necessidade do respeito à identidade, e o indivíduo passaria a ser reconhecido como um ser que possui sua própria identidade.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- CÍCERO, Marco T. *Da República*. Revisão de André Vasconcelos Barros. Brasília: Kiron, 2011.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política do seu tempo*. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla; Discurso, 2009.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- FORTES, Luiz R. S. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso, 1997.
- GAUTHIER, David. *Le sentiment d'existence*. La quête inachevée de Jean-Jacques Rousseau. Traduit de l'anglais par Salim Hirèche. Genève: Markus Haller, 2011.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores).
- HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2000.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JORGE FILHO, Edgard J. Moralidade e estado de natureza em Rousseau. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 65, 1994, p. 183-205, abr./jun.
- MASTERS, Roger D. *La philosophie politique de Rousseau*. Traduit de l'américain par Gérard Colonna d'Istria & Jean-Pierre Guillot. Lyon: ENS, 2002. (La Croisée des Chemins).
- MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*. Chronologie, introduction, bibliographie par Victor Goldschmidt. Paris: Flammarion, 1979. 2v.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1989.
- PUFENDORF, Samuel. *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do estado natural*. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Tradução de Elena Gaidano. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959. 5v. (Bibliothèque de la Pléiade).
- ROUSSEAU, J.-J. *Émile ou De l'éducation*. Chronologie et introduction par Michel Launay. Paris: Flammarion, 1966.
- ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).

- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988a. (Os Pensadores).
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988b. (Os Pensadores).
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a economia política e Do Contrato social*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Prefácio de Bento Prado Júnior. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995a.
- ROUSSEAU, J.-J. *Emílio ou Da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995b.
- SAHD, Luiz F. N. de A. e S. Teorias da lei natural: Pufendorf e Rousseau. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.30, n.2, 2007, p.219-234.
- SAHD, Luiz F. N. de A. e S. O modelo de convivência: contrato social e estado na política de Pufendorf. *Discurso*. São Paulo, 2009, n. 39, p. 85-106.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal. Paris: Flammarion, 2009.
- TROUSSON, Raymond. *Jean-Jacques Rousseau: bonheur et liberté*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1992.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- VINCENTI, Luc. *Du Contrat Social. Rousseau*. Paris: Ellipses, 2000. (Philo-Oeuvres).
- VINCENTI, Luc. *Jean-Jacques Rousseau: l'individu et la république*. Paris: Kimé, 2001.
- WEIL, Eric. Jean-Jacques Rousseau et sa politique. *Critique 56: Revue Générale des Publications Françaises et Étrangères*, Paris, t. 9, n.56, 1952, p. 4-28.
- WEIL, Eric. *Philosophie politique*. Paris: Vrin, 1971.
- ZARKA, Yves Charles. *L'autre voie de la subjectivité*. Paris: Beauchesne, 2000.

Sobre o autor

Antonio Cesar Ferreira da Silva

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (1988), Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2001), Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2017)/Université Lille 3 - Sciences Humaines, Lettres et Arts (2016). Atualmente é Professor Assistente da Universidade Estadual de Feira de Santana. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética. Atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia, Ética, Rousseau.

Recebido em: 15/04/2020

Aprovado em: 26/07/2020

Sem discurso, não há república: Hannah Arendt e a tradição republicana

Without discourse, there is no republic:
Hannah Arendt and the republican tradition

Elivanda de Oliveira Silva

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8688-9709> – E-mail: elivandaos@gmail.com

RESUMO

Apresentaremos neste artigo um percurso teórico que exemplifica o modo como o discurso foi pensado ao longo da história das ideias, situando-o no contexto moderno das disputas que configuram o domínio político. O objetivo é aproximar a interpretação de Hannah Arendt com a de alguns autores da tradição republicana e demonstrar que sem a valorização do discurso, como prática institucional relacionada à vivência política dos atores, não se funda um governo em sua vertente republicana.

Palavras-chave: Discurso. Domínio político. Tradição republicana. Governo.

ABSTRACT

In this article, we will present a theoretical path that exemplifies the way the discourse has been thought throughout the history of ideas, placing it in the modern context of the disputes that configure the political domain. The objective is to bring Hannah Arendt's interpretation closer to that of some authors of the republican tradition and to demonstrate that without the valorization of discourse, as an institutional practice related to the political experience of the actors, a government in its republican aspect is not established.

Keywords: Discourse. Political domain. Republican tradition. Government.

Arendt afirma em *A condição humana*, que nenhuma outra atividade depende tanto do discurso quanto a ação política. Em se tratando da historiografia política concernente a diversos períodos, o que se constata é que, no contexto de grandes disputas políticas e de busca pela hegemonia do poder, de forma positiva ou excludente, os homens sempre recorreram ao discurso. Em certos momentos, os homens de ação o utilizam para dirimir conflitos, na tentativa de preservar o poder e conquistar o apoio do povo; em outros o é utilizado por tiranos e ditadores como instrumento de alienação para afastar os cidadãos da vida cívica, e por fim, pode ser totalmente dissociados da vida comunitária, como o foi no período medieval, em que a retórica foi utilizado apenas do ponto de vista educacional (gramática) nas universidades ou conforme o uso lógico que os escolásticos fizeram dela; e ainda nos movimentos totalitários que assolou a Europa no século XX, em que o discurso foi substituído pela propaganda e os cidadãos foram silenciados. Contudo, a despeito dessas diversas formas de significar o discurso em âmbito público, Arendt lhe reserva um lugar especial na constituição do mundo comum. Em *A condição humana* ela afirma:

Para ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para a ação e o discurso, para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos (ARENDR, 2010, p.217).

Ora, embora a arte de falar seja condição imprescindível da vida cívica de uma comunidade, nem sempre teve esse lugar na Antiguidade. Esse foi o diagnóstico de Helton Adverse ao analisar a relação entre retórica e política no humanismo cívico italiano, e concluir que é somente com a cultura que surge com os *hommes de lettres* do Renascimento italiano que a retórica voltará a ser valorizada e seus laços com a política refeitos, pois durante a Roma imperial e a Idade Média, a retórica teve seu valor ofuscado, pois estava sob o jugo de governos impopulares cujas ações eram um insulto ao interesse comum. É esse contexto, que o levou a afirmar que “se o espaço público não pode dispensar a oratória, a arte retórica teve, devido às circunstâncias políticas, seus laços com a vida pública enfraquecida” (ADVERSE, 2009, p.120).

O estudo da oratória somente foi compreendido como essencial na formação do homem público na Atenas dos séculos V e IV a.C, na Roma republicana, e mais tarde nas cidades italianas do Renascimento. Jean-Pierre Vernant em sua obra *As origens do pensamento grego* destaca o lugar de superioridade ocupado pela palavra, pelo diálogo e pela persuasão na constituição da *polis* e na formação do homem grego. Para o autor, “o que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder” (VERNANT, 2013, p.53). A palavra, ressalta o autor, “torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem” (VERNANT, 2013, p.53-54). A conclusão de Vernant é que há uma relação estreita, um vínculo indissociável entre política e linguagem, entre política e *logos*, pois “a arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política” (VERNANT, 2013, p.54).

Nessa mesma linha argumentativa, Hannah Arendt nos lembra no II capítulo de *A Condição Humana*, ao discutir sobre as especificidades dos domínios público e privado, que na Antiguidade, as atividades por excelência que constituem o *bios politikós* eram a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*). Portanto, somente estava apto a participar do espaço público da *ágora* e da *ekklesia* quem já estivesse liberado de tudo o que o constrangesse ou que fosse apenas útil e necessário para a sua sobrevivência, pois somente na condição de liberdade, poderia iniciar um

diálogo entre iguais. Surgia, então, o cidadão que fala, argumenta e delibera utilizando a palavra como instrumento de persuasão do outro com o qual estabelece o diálogo a fim de que estabeleçam a construção de um mundo comum. Entre iguais, a disputa (*polemos*) ocorre pelo diálogo, pelo convencimento por meio do discurso como forma superior do relacionamento entre os cidadãos. Nesse sentido, o modo político de deliberar sobre os assuntos públicos excluía a violência, pois o convencimento pela palavra é realizado respeitando a pluralidade do outro e os acordos efetivados mediante a palavra viva.

Ser político, viver em uma *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência. Para os gregos, forçar pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família, em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização familiar (ARENDR, 2010, p.31-32).

Arendt compreende que a *pólis* é o espaço por excelência da palavra, portanto da liberdade e não da necessidade. E assim o é, porque nesse espaço através da ação e do discurso os homens podem aparecer: "Sem dúvida a *pólis* e toda a esfera política eram um espaço de aparência construído pelo homem, onde as ações e palavras humanas eram expostas ao público, que atestava a realidade delas e julgava seu valor" (ARENDR, 2011, p.144).

Na Roma republicana, o autor que mais contribuiu para refazer o vínculo entre retórica e política que havia sido desfeito com a cultura escolástica do medievo foi Cícero. Encontramos nas *Catilinárias* e no *De oratore* de Cícero uma amostra de como o discurso é intrínseco à vida pública. As *Catilinárias* são um conjunto de quatro discursos pronunciados em 63 a.C por Cícero contra as conspirações e investidas do aristocrata Lúcio Sérgio Catilina, que não aceitando o resultado das eleições a favor de Cícero, a qual o levou ao cargo de cônsul da república romana, buscou dissolver o Senado, tomar o poder e matá-lo. Contudo, vale dizer que, a insatisfação de Catilina contra Cícero não resultava do compromisso em realizar algo melhor e mais nobre pela república e seus cidadãos, mas derivava do fato de Catilina desejar deter o poder a qualquer custo para pagar dívidas com credores que ambicionavam apoderar-se do governo da República e, para tanto, iniciaram uma perseguição ao aristocrata.

Nesse episódio, o discurso proferido por Cícero a partir de um acontecimento vivenciado por ele revela não apenas o cidadão republicano que o autor era, mas também que em âmbito republicano, o discurso prima pelo cuidado com a *Res publica* e as instituições que a constituem, ou seja, rechaça interesses particulares e prima pelo bem público. Dito de outro modo, o discurso quando utilizado sem a devida preocupação com a *Res publica* e com as instituições que a sustentam, as quais devem tomar como pressuposto as leis da cidade, perde sua dimensão pública e republicana, passando a ser uma fala vazia e técnica, sem significado político.

No *De oratore*, diálogo escrito em 55 a.C, Cícero reivindica os vínculos da oratória com a política, e a eleva à arte mais importante daquele que deseja se preparar para o exercício da vida pública. Assim, ao orador político, não basta apenas ter talento, expressar um discurso técnico e ter gestos graciosos, uma vez que essas habilidades somente encontram sua excelência quando aplicada aos afazeres cívicos. A arte da oratória, não apenas exige dos homens de ação certa desenvoltura no falar, mas requer conhecimento sobre do que se fala, ou seja, é necessário unir sabedoria e virtude cívica, pois o que está em questão não é apenas a eloquência ou um conteúdo previamente elaborado para persuadir determinada plateia, mas a dimensão ética e política do conteúdo expresso e daquele que discursa.

Segundo penso, nenhum orador poderá ser cumulado de toda a glória se não atingir o conhecimento de todos os grandes temas e artes. E, de fato, é preciso que o discurso floresça e se torne exuberante devido ao conhecimento dos temas. A não ser que, sob a superfície, esteja o entendimento e conhecimento do tema por parte do orador, ele terá uma elocução vazia e quase pueril (CÍCERO, 2009, p.151).

A concepção de retórica que Cícero apresenta não exclui a filosofia, ao contrário, só se torna eficiente quando se apoia em um saber, que desde a sua origem foi considerado o conhecimento dos princípios gerais, pois o orador não pode se contentar em enunciar um discurso sem consideração pelo conteúdo e o exame anterior do assunto sobre o qual se fala. É preciso que a fala, os gestos, a persuasão e a beleza da comunicação estejam unidas aos mais variados campos do saber: filosofia, direito, política, leis, história, arte.

A exigência de uma formação amparada em uma cultura geral para aquele que deseja tornar-se orador, segundo Crassus, personagem principal do diálogo, é imprescindível, pois essa formação o tornará preparado a desconfiar de determinados conteúdos que são superficiais e nada contribuem para a vida pública e a defesa das *causae civis*. A persuasão destituída de virtudes cívicas não tem utilidade para a cidade, atingindo outra finalidade que não o bem comum. Helton Adverse esclarece que “a persuasão não pode ser desprovida de informação, nem a *ratio* da *oratio*. Apenas obedecendo a esses preceitos o orador poderá fazer com que seu discurso seja capaz de *probare, delectare e movere*” (ADVERSE, 2009, p.127). No mais, a retórica desprovida de conhecimento seria ineficaz diante da grandeza de sua tarefa, que é a de unir os homens sob o as normas da cidade com o intuito de torná-los civilizados.

Mas, passando já ao que é mais importante, que outro poder foi capaz de reunir os homens dispersos num único lugar, ou conduzi-los da vida selvagem e bruta para nosso atual tipo de vida, humano e em sociedade, ou, ainda, depois de constituídas já as cidades, estabelecer leis, tribunais, direitos? (CÍCERO, 2009, p.153).

Cícero, ao associar o discurso e a fala ao âmbito político como os modos pelos quais os homens alcançam excelência e distinguem-se dos animais, o faz retomando um lugar-comum da cultura antiga expresso por Aristóteles: a capacidade de pensar e a linguagem como modo de organização da vida comunitária e condição de humanidade dos homens. Para Aristóteles, a compreensão do homem como ser político expressa a ideia de que ele é o único ser dotado de capacidade discursiva, e que é capaz de fazer da linguagem um uso compartilhado com outros homens para estabelecer fins comuns, e assim se distinguir dos demais animais gregários.

Que o homem seja um animal político no mais alto grau do que uma abelha ou qualquer outro animal vivendo num estado gregário, isso é evidente. A natureza, conforme dizemos, não faz nada em vão, e só o homem dentre todos os animais possui a palavra. Assim, enquanto a voz serve apenas para indicar prazer ou sofrimento, e nesse sentido pertence igualmente aos outros animais [...] o discurso serve para exprimir o útil e o prejudicial e, por conseguinte, também o justo e o injusto; pois é próprio do homem perante os outros animais possuir o caráter de ser o único a ter o sentimento do bem e do mal, do justo e o injusto e de outras noções morais, e é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade (ARISTOTELES, 1982, I, 2, 1253 a, 7-12).

Cícero retoma essa ideia nos seguintes termos:

Distinguimo-nos sobremaneira dos animais unicamente por conversarmos uns com os outros e sermos capazes de expressar nossos pensamentos por meio da palavra. Sendo assim, quem não há de admirá-la com razão, e julgar que deva dedicar-se a ela de modo a superar os homens na única coisa em que estes distinguem-se dos animais? (CÍCERO, 2009, p.153).

O que é importante para o propósito deste artigo é ressaltar que esse movimento de reconhecimento da dignidade da vida ativa e a superioridade da vida pública e das demais atividades que estão diretamente associadas a ela, como a ação política e o discurso, cujo imperativo é a preocupação com os negócios da cidade e a garantia de um espaço no qual os cidadãos possam expressar sua liberdade é um dos pontos que revela o interesse de Arendt pelo tema da *Res publica*. O reconhecimento do discurso como condição imprescindível para a vida cívica como exposto em *A condição humana*, é uma aposta interessante que mostra seu vínculo com a tradição republicana, pois como dissemos foi com Cícero que a retórica foi recuperada, e com os humanistas cívicos que o discurso passou a ser o constitutivo da política, como indica Newton Bignotto.

É verdade que os medievais conheciam e desenvolviam várias formas de retórica. Ela ocupava um lugar de destaque na formação de algumas universidades ou, no contexto italiano, dos que iriam tratar de negócios notariais e afins. O que os humanistas desenvolveram, no entanto, foi algo mais do que a simples continuação das técnicas conhecidas do passado. O que eles recuperaram foi o valor do discurso para a vida pública. Nesse sentido, podemos dizer que a retórica deixou de ser um apêndice das atividades políticas para se incorporar a seu núcleo principal. Falar bem fazia parte de uma cidade que pensava seus membros como integrantes de um espaço comum dentro do qual era possível convencer os outros de suas próprias ideias (BIGNOTTO, 2008, p.52).

O reconhecimento da retórica com parte inseparável da vida cívica pelos humanistas italianos pode ser conferido nos *Dialogi* de Leonardo Bruni (1370-1444) no início do *Quattrocento*. O diálogo para Pier Paolo Vergerio nos dá uma mostra do lugar especial que o discurso e a arte da argumentação ocupavam nos círculos dos cidadãos, chanceleres e secretários das cidades italianas do Renascimento. Embora, o diálogo seja importantíssimo para as teses de Baron da ruptura no começo do *Quattrocento*¹, o que não passa despercebido é a defesa do discurso e da eloquência como os termômetros de uma cidade que tem a pretensão de ser uma pátria ilustre e nobre para os seus cidadãos, realizado pelo personagem de Coluccio Salutati em intenso debate com outros dois personagens do diálogo, Niccolò Niccoli e Roberto Rossi. Assim, logo no início do diálogo, Salutati, através de seu personagem, enfatiza a importância das discussões públicas:

É impossível dizer, meus jovens amigos, quanto prazer eu sinto em encontrar-vos e ficar convoco, a quem dedico um afeto particular pelos hábitos e pelos estudos comuns, por vossa devoção para comigo, razão pela qual vos dedico um especial afeto. Apenas em um ponto que, no entanto, é importante, eu não os aprovo. De fato, noto que, enquanto em todas as coisas que dizem respeito aos vossos estudos, colocais todo o cuidado e a atenção conveniente para os que querem ser tidos por acurados e diligentes, vejo que uma coisa deixastes de lado, sem muita preocupação com seu proveito: é o hábito da discussão, que não sei se é possível encontrar algo mais profícuo para vossos estudos do que ele (BRUNI, 2001, p.259).

Na seqüência do diálogo, a exaltação do discurso ganha ainda mais ênfase, pois segundo o personagem de Salutati, nada “pode servir mais adequadamente para aguçar a inteligência, a torná-la hábil e sutil, do que a discussão” (BRUNI, 2001, p.259). Será através das conversas cívicas que os cidadãos se tornarão melhor preparados para analisar os conflitos na cidade, refletir, observar e examinar os fatos. Desenvolvendo essas habilidades, a conclusão de Salutati é a de que “o espírito, excitado por tais exercícios, torna-se mais rápido para discernir todos os outros

¹ Hans Baron, em sua obra *The Crisis of the early Italian Renaissance*, esclarece que os acontecimentos e mudanças que marcaram o ano de 1400, nas cidades-estados italianas, foram decisivos para a compreensão do nascimento de uma nova maneira de conceber o homem e sua relação com o mundo. Um dos textos que foi importante para Baron chegar a essa conclusão, foi os *Dialogi* de Leonardo Bruni, especialmente o diálogo para Pier Paolo Vergerio.

argumentos”, exatamente porque “tudo isso refina nossa fala e nos torna senhores do discurso” (BRUNI, 2001, p.259).

Realizado esse passeio hermenêutico sobre a retórica, conclui-se que um regime republicano e suas instituições não dispensam o discurso, mas o entendem como algo que os definem. A dimensão republicana é compreendida exatamente por que garante aos cidadãos não apenas um espaço para palavra, o debate, a discussão e o diálogo, mas um lugar de organização da existência em comum. Esse modo de vida em comum não é uma condição intrínseca à natureza humana, como Aristóteles pensou, mas é garantido pelos acordos que surgem a partir da teia de relações construídas sob o impacto da ação e a égide das leis de uma comunidade. A oportunidade de expressar um ponto de vista, de poder ser visto e ouvido, de discordar do que se é publicizado, pois o cidadão está amparado perante as leis, certamente são aspectos da política que se coaduna com os princípios do Republicanismo e que permeiam a obra política de Hannah Arendt.

O lugar do qual Arendt tece suas considerações quando examina a relevância do discurso nas atividades que constituem os negócios humanos e a vida ativa, é o solo árido que empobreceu o campo político na modernidade, que ao dá a vida pública um outro sentido que não o que lhe foi atribuído desde suas origens na Grécia, retirou-lhe os sedimentos necessários para o cultivo de um terreno politicamente fértil. Na modernidade, cada vez mais a ação política e o discurso foram se descolando da política e do cotidiano dos homens para atender as demandas de uma nova visão de mundo, marcada pelo implemento da máquina, da tecnologia, da linguagem científica e do fazer utilitário, e também do crescimento do social, em que o discurso perde o caráter plural e se restringe a esfera privada e íntima, em que a fala se restringe às conversas familiares com conteúdos destituídos de um caráter político². O resultado foi a constituição de uma sociedade apática, em que a voz, o diálogo essencial ao inter-relacionamento humano e a participação cívica são ofuscadas, seja para justificar o progresso científico ou ainda para atender as necessidades biológicas do *animal laborans*, que ao estabelecer a vida como o bem supremo procura com o *labor* do seu corpo torná-la mais fácil e longa.

Arendt afirma que, a despeito dos avanços das ciências, das descobertas científicas e do desenvolvimento tecnológico, a situação de distanciamento entre homem e mundo provocado pelas ciências tem grande importância política, pois o que está em jogo é precisamente uma tentativa de instaurar uma nova compreensão da realidade fundamentada em um tipo de discurso específico das atividades desenvolvidas pelos cientistas. Contudo, caso a percepção humana acerca da realidade mundana, dos comportamentos e atitudes socioculturais de homens e mulheres fossem ajustadas “ao estado atual de realização científica, adotaríamos deveras um modo de vida no qual o discurso não teria mais sentido” (ARENDR, 2010, p.04), e isso precisamente pelo fato “de que se movem em um mundo no qual o discurso perdeu seu poder” (ARENDR, 2010, p.05).

Este é um aspecto essencial para compreendermos o lugar que a palavra e o discurso ocupam na concepção de política de Arendt. O discurso por ter o caráter público alcança sua excelência e grandeza em espaços também públicos, como nas assembleias, nos conselhos, nas instituições, pois são nesses espaços nos quais os homens podem experimentar sua condição de ser livre e igual, diferente, portanto, do âmbito do *oikos*, ou da redoma do cientista. Celso Lafer afirma que o espaço público da palavra e da ação é essencial na constituição de uma forma de governo republicana, pois “existem no mundo muitos e decisivos assuntos que

² “A nossa capacidade de ação e de discurso perdeu muito de seu antigo caráter desde que a ascendência do domínio social banuiu estes últimos para a esfera do íntimo e do privado” (ARENDR, 2010, p.60).

requerem uma escolha que não pode encontrar o seu fundamento no campo da certeza”, (LAFER, 1995, p.350-351), sendo assim, o debate público existe “para lidar com aquelas coisas de interesse coletivo que não são suscetíveis de serem regidas pelos rigores da cognição e que não se subordinam, por isso mesmo, aos despotismos do caminho de mão única de uma só verdade” (LAFER, 1995, p.350-351).

O discurso e a ação, em contraposição as “verdades” da moderna visão científica do mundo, demonstradas a partir de fórmulas matemáticas e comprovadas tecnologicamente não apenas são responsáveis pela construção de um mundo comum, mas são as condições básicas que possibilitam os seres humanos adentrarem ao mundo público e manifestarem-se uns aos outros, não como objetos reificados, mas enquanto homens que experimentam sua singularidade ao dá sentido ao mundo. Nas palavras de Arendt:

E tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre. Pode haver verdades para além do discurso e que podem ser de grande relevância para o homem na medida em que, seja o que for, não é um ser político. Os homens no plural, isto é, na medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos (ARENDR, 2010, p.05).

Em *Homens em tempos sombrios*, Arendt utiliza o conceito de *philia* para também explicar a relevância do discurso e da palavra na constituição do mundo comum. O conceito de *philia* nos remete a Antiguidade grega e pode ser traduzido por amizade. Arendt, afirma que os antigos, diferente dos modernos, compreendiam que a amizade e o discurso eram constitutivos da vida em coletividade, pois são as conversas entre amigos que unem os cidadãos quando se deseja deliberar sobre o que é melhor para a cidade. Todavia, se, nos tempos modernos, passamos a ter dificuldade de compreender a relevância política da amizade foi porque em razão do processo de alienação do homem para com mundo, as conversas foram alocadas para a esfera da intimidade. Contudo, lembra nossa autora, “para os gregos, a essência da amizade consistia no discurso”. Eles “sustentavam que apenas o intercâmbio constante de conversas unia os cidadãos numa polis” (ARENDR, 2010b, p.33). Essa conversa entre parceiros e amigos não é uma conversa íntima, mas refere-se ao mundo comum, que sem esse diálogo constante dos amigos para significá-lo perderia todos os aspectos de humanidade que somente os homens são capazes de lhe conferir.

O que ocorre é que, embora somente o homem possa dá objetividade e humanizar o mundo, isso não acontece unicamente porque o mundo é constituído pelo artifício humano e pelos seres humanos, ou seja, o mundo não adquire o caráter de humano apenas porque humanos nele podem habitar, ou ainda porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se torna objeto de discurso. Isso quer dizer que, embora possamos ser afetados por diversos acontecimentos do mundo, que nos provoca sensações, estímulos e percepções, esses acontecimentos só adquire o caráter de humanidade quando falamos e discutimos com nossos companheiros, pois “humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos” (ARENDR, 2010b, p.34).

Para dizer de outra forma, sem discurso não há mundo comum, pois não há atores políticos para narrarem suas vivências e o mundo “só se torna compreensível na medida em que muitos falam sobre ele e trocam suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros” (ARENDR, 2006, p. 60). É “só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados” (ARENDR, 2006, p. 60).

O discurso e a arte de falar em público, seja para a tradição republicana, seja para Arendt, foi compreendido como a condição que torna o homem um ser político e o que o faz ser

compreendido junto aos demais com os quais compartilham através da ação e da fala o mundo comum do qual fazem parte. Arendt e os autores do Republicanismo clássico, especialmente Cícero e a tradição do Humanismo cívico que o segue, defendiam o exercício do discurso em um espaço público no qual os homens de ação pudessem proferir e defender suas ideias, e assim deliberar o que fosse melhor para a cidade³.

No V capítulo de *A condição Humana* Hannah Arendt não apenas associa o discurso à ação política, mas é enfática ao afirmar que uma vida sem discurso e sem ação é “literalmente morta para o mundo” por se realizar fora do domínio público e da convivência humana (ARENDR, 2010, p. 220-221). Para Arendt, o discurso é constitutivo da vida pública, uma vez que a política não se faz com homens em silêncio e solitários, mas só é possível a partir do convívio humano, da troca de opiniões, da fala pública e da ação em conjunto.

A interdependência entre ação política e discurso que Arendt apresenta em *A condição Humana* é um dos aspectos determinantes do movimento de valorização da vida ativa que se inicia com Cícero, se fortalece com os humanistas cívicos e é recuperado pelo republicanismo na modernidade. No entendimento de nossa autora, este vínculo é estabelecido porque “nenhuma outra realização humana precisa tanto do discurso quanto a ação. Em todas as outras realizações o discurso desempenha papel secundário, como meio de comunicação ou um mero acompanhamento de algo que poderia ser feito em silêncio” (ARENDR, 2010, p.225). Mais do que o direito do cidadão expressar o seu ponto de vista, o que está em questão é a própria existência do espaço público, e em última instância da política, que são garantidos pela teia de relações que acontece sempre que os homens se reúnem sob o impacto da ação e do discurso e da luz intensa do domínio público.

As atividades da ação e do discurso se relacionam intimamente porque ambas proporcionam aos cidadãos que se lançam nos empreendimentos públicos que as caracterizam, a oportunidade única de fazerem o seu aparecimento no mundo e revelarem suas identidades. Esse caráter revelador de quem alguém é, ocorre apenas quando os homens estão juntos e podem participar do espaço público, anunciando seus feitos e o que pretendem realizar.

Arendt nos chamou atenção para a mudez que pode imperar quando não há mais um espaço político no qual os cidadãos possam adentrar como livres e iguais, e manifestarem suas opiniões, tarefa que também foi realizada pelos autores do republicanismo moderno do século XV e XVI, que percebendo os perigos dos cidadãos perderem a liberdade, criaram outras formas de enfrentarem à onda de tirania e facções, a exemplo das assembleias e reuniões organizadas em Florença no período que se situa de 1494 a 1512, cujo objetivo era auxiliar os principais órgãos de governo no combate a corrupção e na defesa da liberdade, que se via ameaçada por diversos grupos políticos que lutavam pelo poder naqueles anos turbulentos da república florentina. A despeito das diferenças, e vivenciando realidades próprias de seu tempo, tanto Arendt como os republicanos denunciaram às forças ideológicas e opressoras que, no seu desejo de conter o impulso humano para ação, utilizaram de recursos, que não constitui o âmbito político, como a violência, que tem como objetivo eliminar a espontaneidade humana.

No caso de nossa autora, a experiência que ela denunciou foi o Totalitarismo, que com o uso da propaganda, da ideologia e da doutrinação desejou criar uma realidade lógica e coerente na qual as narrativas, a troca de experiências e opiniões fossem contidas pela mentira, pela

³ Essa é a hipótese apresentada por Mariana de Matos Rubiano, no texto *Discurso político e fala pública: um diálogo entre Hannah Arendt e Marco Túlio Cícero*: “Tanto para Cícero como para Arendt, o discurso político está ligado à persuasão e ao debate, não ao domínio e manipulação do público, mas à formação política. Para tanto, ambos apontam que é fundamental a existência de um espaço público onde os cidadãos possam interagir por meio da palavra, um lugar em que os homens possam mostrar sua singularidade e excelência. (RUBIANO, 2014, p.169).

perseguição, pelas ameaças veladas e insinuações indiretas, deixando, portanto, de constituir o mundo comum. Com os movimentos totalitários, a fala deixa de ser potencial para a revelação e se caracteriza em um instrumento de intimidação e violência contra todos que se recusam a atender as imposições do líder totalitário, como ela argumenta no texto *Imperialismo totalitário: reflexões sobre a revolução húngara*.

A questão é que o impacto da realidade factual, como todas as outras experiências humanas, precisa da palavra para sobreviver ao momento da experiência, precisa da conversa e da comunicação com os outros para permanecer segura de si. A dominação total é bem sucedida quando consegue interromper todos os canais de comunicação – aqueles entre pessoas, que se dão no limite das quatro paredes da privacidade, não menos do que os canais públicos, resguardos nas democracias pelas liberdades de expressão e de opinião (ARENDR, 2018, p.70).

Ocorre que, quando um regime utiliza a palavra para promover a violência e sufocar a contra-argumentação, separando-a radicalmente da ação, o discurso deixa de relacionar os homens intersubjetivamente, pois perdeu sua dimensão republicana, passando a ser simplesmente uma fala mecânica, a exemplo das falas de Hitler, da propaganda totalitária, dos clichês de Eichmann, ou das negociatas dos agentes públicos das democracias liberais. Nesses exemplos, o discurso e a ação deixam de se relacionar, pois não mais revelam a identidade do ator, e “em lugar de homens que agem teríamos robôs executadores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis” (ARENDR, 2010, p.223), pois já não temos uma ação política, mas uma ação muda e a “ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras” (ARENDR, 2010, p.223).

A aliança entre ação e discurso, entre a capacidade dos homens de instaurarem um feito, realizarem um acontecimento, fundarem realidades imprevisíveis e anunciarem esse feito junto aos demais com os quais vivenciam a alegria de participar do mundo comum, materializando o ato realizado, é o que fundamenta a noção de poder para Arendt. Contra a tentativa dos governos totalitários de divorciar palavras e atos, de empregar a palavra sem revelar realidades, mas para velar intenções, e o ato para destruir e violar direitos, Arendt nos lembra que o poder não é sinônimo de dominação, mas é a realidade que surge entre os homens, alicerçada na atuação conjunta e no direito de manifestar pensamentos e ideias. É por isso, para lembrar a aproximação de Arendt com a tradição republicana, que quando a retórica passou a constituir parte da vida pública em meados do século XIV, no contexto do Humanismo cívico, em vários círculos intelectuais da Itália e também fora dela, a sua finalidade não era o refinamento intelectual dos homens públicos, nem de tornar-se instrumento (*techné*) de controle das mentes e ideias que permeia o jogo político, mas de preparação para o exercício da vida pública, onde a eloquência é tanto meio de sabedoria, como condição para o agir político.

Referências

- ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo e revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDR, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Trad. Virginia Starling e organização de Heloísa Starling. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018.
- ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

- ARENDR, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo. Companhia das Letras, 2011.
- ARENDR, Hannah. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2006
- ADVERSE, Helton Machado. *Maquiavel – Política e Retórica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo. Martins Fontes, 2006.
- ARISTÓTELES. *La politique*. Tradução de J. Tricot. Paris: Vrin, 1982.
- BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton, New Jersey. Princeton University Press, 1955.
- BIGNOTTO, Newton. *Pensar a república*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- BRUNI, Leonardo. Diálogo para Pier Paolo Vergerio. In: BIGNOTTO, N. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- CICERO. *Do orador*. Tradução de Adriano Scatolin. In: SCATOLIN, Adriano. *A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. São Paulo. 313 páginas. Tese de Doutorado. Programa de Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009.
- CICERO. *As Catilinárias*. Trad. Artur Costrino. São Paulo: Edipro, 2019.
- LAFER, Celso. A política e a condição humana (posfácio). In: *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- RUBIANO, Mariana. Discurso político e fala pública: um diálogo entre Hannah Arendt e Marco Túlio Cícero. *Princípios Revista de Filosofia*. Natal (RN), v. 21, n. 35. janeiro/junho de 2014, p. 159-179.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges. B da Fonseca. Rio de Janeiro. Difel, 2013.

Sobre a autora

Elivanda de Oliveira Silva

Doutora em Filosofia pela UFMG. Prof.^a de Filosofia na Universidade Federal do Piauí. É integrante da Rede de Mulheres Filósofas da América Latina da UNESCO. Email: elivandaos@gmail.com

Recebido em 10/03/2020

Aprovado em: 25/07/2020

TRADUÇÕES

A teoria de Kant do a priori à luz da Biologia Contemporânea (1941)¹

LORENZ, K. Kant's Doctrine of the A Priori in The Light of Contemporary Biology. In: RUSE, M. (Org.). *Philosophy After Darwin: Classic and Contemporary Readings*. [S.l.]: Princeton University Press, 2009, p. 231–247.

Henrique Capeleiro Maia (Tradutor)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3291-6307> – E-mail: henrique.maia@ufpe.br

Para Kant, as formas do espaço, tempo, causalidade e demais categorias do nosso pensamento são dados estabelecidos *a priori*, determinando a forma de toda a nossa experiência, e, de fato, tornando a experiência possível. Para Kant, a validade destes princípios primários da razão é absoluta. Esta validade é fundamentalmente independente das leis da natureza real que está por detrás das aparências. Esta validade não é para ser pensada como surgindo destas leis. As categorias e formas da intuição *a priori* não podem estar relacionadas com as leis inerentes na 'coisa-em-si', seja por abstração ou por quaisquer outros meios. A única coisa que podemos afirmar sobre a 'coisa-em-si', de acordo com Kant, é a realidade da sua existência. A relação que existe entre ela e a forma na qual esta afeta os nossos sentidos e aparece no nosso mundo de experiência é, para Kant, alógica (para exagerar um pouco). Para Kant, a coisa-em-si é, em princípio, não passível de ser conhecida, porque a forma da sua aparência é determinada pelas formas e categorias puramente ideais da intuição, de modo que a sua aparência não tem conexão com a sua essência. Este é o ponto de vista do idealismo 'transcendental', ou 'crítico', reafirmado numa forma condensada.

A orientação de Kant foi transformada muito liberalmente por vários filósofos naturais. Em particular, os cada vez mais urgentes questionamentos da teoria da evolução levaram a

¹ LORENZ, K. Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. *Blätter für Deutsche Philosophie*, 1941. A presente tradução foi feita a partir da versão inglesa (Kant's Doctrine of the A Priori in The Light of Contemporary Biology), cotejada com o original sempre que necessário.

concepções do *a priori* que não estão talvez assim tão afastadas das do próprio Kant como das do filósofo kantiano preso aos termos exatos da definição [que] Kant [dá] dos seus conceitos.

O biólogo, convencido do fato dos grandes eventos criativos da evolução, coloca a Kant estas questões: [1] Não é a razão humana, com todas as suas categorias e formas de intuição, algo que evoluiu organicamente numa relação contínua de causa-efeito com as leis da natureza imediata, assim como o cérebro humano? [2] Não seriam estas leis da razão necessárias para o pensamento *a priori* completamente diferentes se não tivessem sido sujeitas a um modo histórico de origem inteiramente diferente, e se, conseqüentemente, nós tivéssemos sido dotados de um sistema nervoso central completamente diferente? [3] É de todo provável que as leis do nosso aparato cognitivo possam estar desconectadas das do mundo externo? [4] Pode um órgão, que evoluiu num processo de lidar continuamente com as leis da natureza, ter permanecido tão sem influência que a teoria das aparências possa ser explorada independentemente da existência da coisa-em-si, como se as duas fossem totalmente independentes uma da outra? Ao responder estas questões, o biólogo adota um ponto de vista marcadamente circunscrito. A exposição deste ponto de vista é o assunto deste presente artigo. Não estamos só interessados nas discussões especiais sobre o espaço, tempo e causalidade. As últimas são, para o nosso estudo, apenas exemplos da teoria kantiana do *a priori*, e são tratadas incidentalmente em nossa comparação com as visões do *a priori* tomadas pelo idealismo transcendental e pelo biólogo.

É dever do cientista natural tentar uma explicação natural antes de se contentar com o recorrer a fatores externos à natureza. Este é um dever importante do psicólogo que tenha de lidar com o fato de que algo como as formas de pensamento *a priori* de Kant realmente existam. Alguém que esteja familiarizado com os modos de reação inatos dos organismos sub-humanos pode prontamente colocar em hipótese que o *a priori* se deve às diferenciações hereditárias do sistema nervoso central que se tornou característico da espécie, produzindo disposições hereditárias para pensar em certas formas. Tem de se perceber que esta concepção do '*a priori*' como um órgão significa a destruição do conceito: algo que evoluiu numa adaptação evolutiva às leis do mundo natural externo, evoluiu *a posteriori* num certo sentido, mesmo se de uma forma totalmente diferente da abstração ou dedução a partir da experiência prévia. As semelhanças funcionais que levaram muitos pesquisadores a visões lamarckianas sobre a origem dos modos de reação hereditários a partir de uma anterior 'experiência da espécie' são hoje reconhecidas como completamente enganadoras.

O caráter essencial das ciências naturais de hoje significa um tal abandono tão significativo do idealismo transcendental que uma fratura se abriu entre o cientista e o filósofo kantiano. A fratura é causada por uma mudança fundamental dos conceitos da coisa-em-si e do transcendental, uma mudança que resulta da redefinição do conceito do *a priori*. Se o aparato '*a priori*' da experiência possível com todas as suas formas da intuição e categorias não é algo imutavelmente determinado por fatores estranhos à natureza, mas, ao invés, algo que espelha as leis naturais em contato com as quais evolui na mais estreita interação recíproca, então a fronteira dos transcendente perde a sua base sólida. Muitos aspetos da coisa-em-si que escapam completamente a serem experimentados pelo nosso aparato cotidiano do pensamento e percepção podem encontrar-se dentro dos limites da experiência possível num futuro próximo, geologicamente falando. Muitos desses aspetos que hoje estão dentro da esfera do imanente podem ter estado para lá desses limites no passado recente da humanidade. É óbvio que a questão de até onde o absolutamente existente pode ser experimentado por um determinado ser a partir da infinita abundância de organismos vivos não pode, é claro, ter a mínima influência em sua essência fundamental.

Contudo, essa consideração altera algo na definição que temos de fazer da coisa-em-si para lá dos fenômenos. Para Kant, (que em todas as suas especulações apenas tomou em consideração o homem maduro civilizado, representando um sistema imutável criado por Deus) nenhum obstáculo se apresentou para definir a coisa-em-si como fundamentalmente incognoscível. Na sua forma estática de a olhar, ele podia incluir o limite da experiência possível na definição da coisa-em-si. Este limite seria o mesmo para o homem e para a ameoba – infinitamente longe da coisa-em-si. Perante a visão do indubitável fato da evolução, isto não mais é sustentável. Mesmo que reconheçamos que o absolutamente existente nunca pode ser conhecido (mesmo para os mais altos seres imagináveis haverá um limite determinado pela necessidade das formas categóricas do pensamento), o limite separando o experimentável do transcendental tem de variar para cada tipo de organismo. A localização do limite tem de ser investigada separadamente para cada tipo de organismo. Significaria um antropomorfismo injustificável incluir a atual localização puramente acidental deste limite para a espécie humana na definição da coisa-em-si. Se, apesar da indubitável modificabilidade evolutiva do nosso aparato de experiência, se quisesse, contudo, continuar a definir a coisa-em-si como aquilo que é incognoscível para este aparato, a definição do absoluto teria de, por isso, ser tida como relativa, [o que é] obviamente um absurdo. Pelo contrário, toda a ciência natural precisa urgentemente de um conceito do absolutamente real que seja tão pouco antropomórfico e tão independente quando possa da localização acidental atual dos limites daquilo que é humanamente experimentável. O absolutamente atual não pode de todo ser uma questão do grau pelo qual se reflete no cérebro humano, ou qualquer outra forma temporária. Por outro lado, é objeto de um ramo muito importante da pesquisa natural comparada examinar a natureza dessa reflexão e investigar se ela assume a forma de símbolos flagrantemente simplistas e apenas superficialmente análogos ou até que ponto ela fornece detalhes e até aonde vai a sua precisão. Por esta investigação das formas pré-humanas de conhecimento, esperamos obter pistas quanto ao modo de funcionar e origem histórica do nosso próprio conhecimento, e, desta forma, levar adiante a crítica do conhecimento mais além do que seria possível sem tais comparações.

Eu afirmo que quase todos os cientistas naturais de hoje, pelo menos todos os biólogos, consciente ou inconscientemente assumem no seu trabalho diário uma verdadeira relação entre a coisa-em-si e o fenômeno da nossa experiência subjetiva, mas uma relação que não é de todo ‘puramente’ ideal no sentido kantiano. Chego mesmo a afirmar que o próprio Kant assumiu isto em todos os resultados da sua própria pesquisa empírica. Na nossa opinião, a verdadeira relação entre a coisa-em-si e a forma específica da sua aparência *a priori* foi determinada pelo fato de que a forma da aparência se desenvolveu como uma adaptação às leis da coisa-em-si no confronto do lidar com estas leis continuamente presentes durante a história evolutiva da humanidade, durando centenas de milênios. Esta adaptação forneceu ao nosso pensamento uma estrutura inata que corresponde, num grau considerável, à realidade do mundo externo. ‘Adaptação’ é uma palavra que está já carregada com significado e [que pode ser] facilmente incompreendida. Não deve denotar, na condição presente, mais do que o ‘corresponder’ das nossas formas e categorias da intuição àquilo que realmente existe da [mesma] maneira em que o nosso pé corresponde ao chão ou a barbatana do peixe à água. O *a priori* que determina as formas da aparência das coisas reais do nosso mundo é, em suma, um órgão, ou, mais precisamente, o funcionamento de um órgão. Ficamos mais próximos de compreender o *a priori* se o confrontarmos com as questões colocadas a tudo o que é orgânico: [a] ‘Para quê’, [b] ‘de onde’ e [c] ‘porquê’. Estas questões são, primeiramente, [a] como é que garante a preservação a espécie; segundo, [b] qual é a sua origem genealógica; terceiro, [c] que causas naturais o tornam possível? Nós estamos convencidos que o *a priori* se baseia em sistemas nervosos centrais que

são tão reais como as coisas do mundo externo, cuja forma fenomenal determinam. Este aparato nervoso central não mais prescreve leis da natureza do que o casco do cavalo prescreve a forma do chão. Tal como o casco do cavalo, este aparato nervoso central tropeça em mudanças não previstas em sua tarefa. Mas tal como o casco do cavalo está adaptado ao chão da estepe com o qual tem de lidar, também o nosso aparato nervoso central [que serve] para organizar a imagem do mundo está adaptado ao mundo real com o qual o homem tem de lidar. Tal como qualquer órgão, este aparato alcançou a sua forma preservadora-da-espécie através deste lidar do real com o real durante a sua evolução genealógica, que dura há muitos éons.

A nossa visão da origem do 'a priori' (uma origem que, num certo sentido, é 'a posteriori') responde muito apropriadamente à questão de Kant sobre se as formas da percepção do espaço e do tempo, que não derivamos da experiência, (como Kant, contrariamente a Hume, enfatiza muito corretamente), mas que são *a priori* nas nossas representações, "não eram meras quimeras do cérebro feitas por nós às quais nenhum objeto corresponde, pelo menos não [corresponde] adequadamente"². Se concebermos o nosso intelecto como a função de um órgão (e aqui não existe qualquer argumento válido contra isto), a nossa resposta óbvia à questão do por que a forma da sua função está adaptada ao mundo real é a seguinte: As nossas categorias e formas da percepção, fixadas anteriormente à experiência individual, estão adaptadas ao mundo externo pelas mesmas razões que o casco do cavalo já está adaptado ao chão da estepe antes do cavalo ter nascido e a barbatana do peixe está adaptada à água antes do peixe ser desovado. Nenhuma pessoa razoável acredita que em qualquer destes casos a forma do órgão 'prescreve' as suas propriedades ao objeto. É para todos autoevidente que a água possui as suas propriedades independentemente de se as barbatanas do peixe estão biologicamente adaptadas ou não a essas propriedades. Muito evidentemente, algumas propriedades da coisa-em-si, que estão no fundo do fenômeno 'água', levaram à forma específica de adaptação das barbatanas, que evoluíram, independentemente umas das outras, em peixes, répteis, pássaros, mamíferos, cefalópodes, caracóis, lagostins, minhocas, etc. Foram obviamente as propriedades da água que prescreveram a estes diferentes organismos a forma e função correspondentes do seu órgão de locomoção. Mas ao considerar a estrutura e modo de função do seu próprio cérebro, o filósofo transcendental assume algo fundamentalmente diferente. No parágrafo 11 dos Prolegômenos, Kant diz: "Se alguém tivesse a mínima dúvida que ambas (as formas da intuição do espaço e tempo) não são determinações da coisa-em-si, mas meras determinações da sua relação com a sensibilidade, eu gostaria de saber como se poderia saber *a priori*, e, como tal, antes de toda a familiarização com as coisas, nomeadamente antes delas nos terem sido dadas, como deveria ser a sua intuição, como é aqui o caso com o espaço e tempo". Esta questão clarifica dois fatos muito importantes. Primeiro, mostra que Kant, não mais que Hume, pensou a possibilidade de uma adaptação formal entre pensamento e realidade de outra forma que não pela abstração da experiência anterior. Segundo, mostra que ele assumiu a impossibilidade de qualquer forma diferente de origem. Além do mais, mostra a grande e fundamentalmente nova descoberta de Kant, i.e., que o pensamento e percepção humanas têm certas estruturas que antecedem toda a experiência individual.

O mais certo é que Hume estivesse errado quando queria derivar tudo o que é *a priori* daquilo que os sentidos fornecem à experiência, tal como errado [também] estava Wundt³ ou Helmholtz⁴, que simplesmente explicaram [tudo o que há *a priori*] como uma abstração da expe-

² Prolegômenos, Primeira Parte, nota III.

³ N. do T.: Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920), que, com William James (1842-1910), é considerado um dos pais da psicologia moderna.

⁴ N. do T.: Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz (1821-1894), médico e físico alemão que publicou trabalhos em psicologia.

riência precedente. A adaptação do *a priori* ao mundo real não mais se originou a partir da 'experiência' do que a adaptação da barbatana do peixe às propriedades da água. Tal como a forma da barbatana é dada *a priori*, anteriormente a qualquer lidar individualmente com a água por parte dos pequenos peixes, e tal como é esta forma que torna possível este poder lidar, assim é também o caso com as nossas formas da percepção e categorias na sua relação com o nosso lidar com mundo externo através da experiência. Para os animais, existem limitações específicas às formas da experiência que são possíveis. Acreditamos que podemos demonstrar a mais estreita e provável relação genética entre os *a priori* destes animais e o nosso *a priori* humano.

Contrariamente a Hume, acreditamos, como o fez Kant, na possibilidade de uma ciência 'pura' das formas inatas do pensamento humano independente de toda a experiência. Esta ciência 'pura', contudo, apenas poderia fornecer um entendimento muito unilateral da essência das formas de pensamento *a priori*, porque negligência a natureza orgânica destas estruturas e não coloca a questão biológica básica que se refere ao significado preservador-da-espécie. Falando sem rodeios, é como se alguém quisesse escrever uma teoria 'pura' das características de uma câmara fotográfica moderna, uma Leica, por exemplo, sem levar em consideração que isto é um aparato para fotografar o mundo externo, e sem consultar as fotografias que a câmara produz que permitem que se compreenda a sua função e o sentido essencial da sua existência. No que se refere às fotografias produzidas (tal como as experiências), a Leica é inteiramente *a priori*. Existe antes de e independentemente de todas as fotografias; na verdade, determina de antemão a forma das imagens, tornando estas, pois, em primeiro lugar possíveis. Agora eu afirmo: separar a 'Leicologia pura' da teoria das fotografias que ela produz tem tão pouco sentido quanto separar a teoria do *a priori* da teoria do mundo externo, a fenomenologia da teoria da coisa-em-si. Todas as leis do nosso intelecto que nele encontramos *a priori* não são aberrações da natureza. Nós [sobre]vivemos por conta delas! Tal como não se podia originar a Leica sem a atividade da fotografia, levada a cabo muito antes da Leica ter sido construída, tal como a Leica pronta com todos os seus incrivelmente bem concebidos e 'correspondentes' detalhes não caiu dos céus, também tal não aconteceu com a nossa infinitamente mais maravilhosa 'razão pura'. Ela, também, chegou à sua relativa perfeição a partir da sua atividade, do seu acordo com a coisa-em-si.

Embora para o idealista transcendental a relação entre a coisa-em-si e a sua aparência seja estranha à natureza e alógica, é inteiramente real para nós. É certo que não apenas a coisa-em-si 'afeta' os nossos receptores, como também vice-versa, os nossos efetuadores⁵, por sua parte, 'afetam' a realidade absoluta. A palavra 'atualidade' vem do verbo 'atuar' (*Wirklichkeit kommt von Wirken*⁶). O que aparece no nosso mundo não é de todo apenas a nossa experiência influenciada unilateralmente pelas coisas externas reais como estas operam sobre nós através das lentes das possibilidades ideais da experiência. O que testemunhamos como experiência é sempre um lidar com o real e nós com o real fora de nós. Assim, a relação entre os eventos dentro e fora de nós não é alógica e basicamente não proíbe que se tirem conclusões sobre as leis do mundo externo a partir das leis dos eventos internos. Pelo contrário, esta relação é uma que existe entre imagem e objeto, entre um modelo simplificado e a coisa real. É a relação de uma analogia de maior ou menor distanciamento. O grau desta analogia está fundamentalmente aberto à pesquisa comparativa. Isto é, é possível fazer afirmações sobre se a concórdância entre aparência e atualidade é mais ou menos exata ao se comparar um humano com outro, ou um organismo vivo com outro.

⁵ N. do T.: O contraponto fisiológico de receptor: aquilo que em nós é responsável por iniciar uma ação.

⁶ N. do T.: *Realidade vem de ação.*

Destas premissas também depende o fato autoevidente de que há mais ou menos julgamentos corretos sobre o mundo externo. A relação entre o mundo dos fenômenos e a coisa-em-si não está, pois, fixada para todo o sempre por leis ideais da forma que são estranhas à natureza e, em princípio, inacessíveis à investigação. Nem os julgamentos feitos com base nestas 'necessidades de pensamento' têm uma validade independente e absoluta. Ao invés, todas as nossas formas de intuição e categorias são completamente naturais. Tal como todos os outros órgãos, eles são receptáculos evolutivamente desenvolvidos para a recepção e utilização retroativa destas consequências válidas da coisa-em-si, com a qual nós temos de lidar se quisermos permanecer vivos e preservar a nossa espécie. A forma especial destes receptáculos orgânicos tem propriedades da coisa-em-si numa relação desenvolvida completamente a partir de conexões naturais reais. Os receptáculos orgânicos estão adaptados a estas propriedades numa forma que tem uma suficiência biológica prática, mas que não é, de forma alguma, absoluta nem mesmo tão precisa que alguém pudesse dizer que a sua forma corresponde à da coisa-em-si. Mesmo se nós, os cientistas naturais, somos, num certo sentido, realistas ingênuos, nós ainda assim não tomamos a aparência pela coisa-em-si nem a realidade experimentada pelo absolutamente existente. Como tal, nós não ficamos surpreendidos por encontrar as leis da 'razão pura' emaranhadas nas mais sérias contradições, não apenas umas com as outras, mas também com os fatos empíricos sempre que a pesquisa demanda maior precisão. Isto acontece particularmente onde a física e a química entram na fase nuclear. Aí, não apenas a forma-intuição da percepção-espaço se quebra, como também as categorias da causalidade ou a da substancialidade, e, num certo sentido, até a da quantidade (embora a quantidade, pelo contrário, aparente ter a validade mais incondicional, exceto para a forma-intuição da percepção-tempo). 'Necessária para o pensamento' de forma alguma significa 'absolutamente válida' perante estes fatos empíricos, altamente essenciais na física nuclear, mecânica quântica e teoria das ondas.

O fato de nos apercebermos de que todas as leis da 'razão pura' são baseadas em estruturas altamente físicas ou mecânicas do sistema nervoso central humano, que se desenvolveu ao longo de muitos éons como qualquer órgão, por um lado abala a nossa confiança nas leis da razão pura e, por outro, eleva substancialmente a nossa confiança nelas. A afirmação de Kant que as leis da razão pura têm validade absoluta, que pois todo o ser racional imaginável, mesmo se fosse um anjo, teria de obedecer às mesmas leis do pensamento, mostra-se uma presunção antropocêntrica. Por certo o 'teclado' fornecido pelas formas da intuição e categorias – o próprio Kant assim as chama – é algo que decididamente reside no lado psico-estrutural da unidade psicofísica do organismo humano. As formas da intuição e categorias relacionam-se com a 'liberdade' da mente (se é que existe tal coisa) assim como as estruturas físicas estão normalmente relacionadas aos possíveis graus de liberdade do psíquico, nomeadamente quer a apoiar quer a restringir ao mesmo tempo. Mas certamente estas caixas categóricas desajeitadas nas quais temos de empacotar o nosso mundo externo "por forma a poder detalhá-las como experiências" (KANT) não podem reivindicar qualquer autonomia e validade absoluta. Isto se torna claro no momento em que as concebemos como adaptações evolutivas – e eu realmente gostaria de saber que argumento científico poderia ser levantado contra esta concepção. Ao mesmo tempo, contudo, a natureza da sua adaptação mostra que as formas da intuição e as categorias deram provas de si enquanto hipóteses de trabalho na lida da nossa espécie com a realidade absoluta do ambiente (apesar da sua validade como sendo apenas aproximadas e relativas). Isto é clarificado pelo fato paradoxal de que as leis da 'razão pura', que quebram a cada passo da ciência teórica moderna, no entanto resistiram (e ainda resistem) ao teste da luta pela preservação das espécies.

Os 'pontos' produzidos pelos 'ecrãs' grosseiros usados nas reproduções de fotografias em nossos jornais diários são representações satisfatórias quando olhadas superficialmente, mas não resistem à inspeção mais ampliada de uma lupa. Da mesma forma, as reproduções do mundo pelas nossas formas de intuição e categorias quebram logo que delas se exija uma representação mais apurada dos seus objetos, tal como é o caso da mecânica das ondas e da física nuclear. Todo o conhecimento que um indivíduo pode sacar da realidade empírica da 'imagem-mundo física' é essencialmente apenas uma hipótese de trabalho. E no que diz respeito às funções preservadoras-da-espécie, todas aquelas estruturas inatas da mente às quais chamamos '*a priori*' são, de igual modo, apenas hipóteses de trabalho. Nada é absoluto exceto aquilo que se esconde nos, e por detrás dos, fenômenos. Nada que o nosso cérebro possa pensar tem absoluta validade *a priori* no verdadeiro sentido da palavra, nem mesmo a matemática com todas as suas leis. As leis da matemática apenas são um órgão para a quantificação das coisas externas e, mais do que isso, um órgão extremamente importante para a vida do homem, sem o qual ele nunca poderia ter desempenhado o seu papel em dominar a terra, e que, como tal, deu amplas provas da perspectiva biológica, assim como todas as outras estruturas 'necessárias' do pensamento. Claro que a matemática 'pura' não é apenas possível, é, como teoria das leis internas deste maravilhoso órgão de quantificação, de uma importância que dificilmente pode ser sobrestimada. Mas isto não nos justifica em torná-lo absoluto. O ato de contar e os números matemáticos afetam a realidade quase da mesma forma que uma draga com as suas pás. Considerando estatisticamente, num grande número de casos individuais, cada pá ergue aproximadamente a mesma quantidade, mas, na verdade, nunca podem duas ter o mesmo conteúdo. A equação matemática pura é uma tautologia: eu afirmo que se a minha draga puxa um tal número de pás, então tal número de pás são puxadas. Duas pás da minha máquina são absolutamente iguais uma à outra porque, estritamente falando, é a mesma pá de cada vez, nomeadamente o número um. Mas apenas a frase vazia tem sempre esta validade. Duas pás cheias com isto ou aquilo nunca são iguais uma à outra, o número um sendo aplicado a um objeto real nunca encontrará o seu igual em todo o universo. É verdade que dois mais dois é igual a quatro, mas duas maçãs, carneiros, ou átomos mais dois nunca iguala outros quatro, porque não existem maçãs, carneiros ou átomos iguais. Neste sentido, chegamos ao fato paradoxal que a equação *dois mais dois é igual a quatro* na sua aplicação a unidades reais, tais como maçãs ou átomos, tem um grau muito menor de aproximação à realidade do que a equação *dois milhões mais dois milhões é igual a quatro milhões*, porque as dissimilaridades das unidades contadas se nivelam estatisticamente no caso de um grande número. Considerada como uma hipótese de trabalho ou como um órgão funcional, a forma do pensamento de uma quantificação numérica é, e permanece, um dos mais maravilhosos aparatos que a natureza alguma vez criou; evoca a admiração do biólogo, particularmente pelo incrível âmbito de sua aplicação, mesmo que não consideremos absoluta a sua esfera de validade.

Seria inteiramente concebível imaginar um ser racional que não quantifica por meio de numeração matemática (que não usa 1, 2, 3, 4, 5, o número de indivíduos aproximadamente igual entre si, tal como carneiros, átomos ou marcas rodoviárias, para marcar a quantidade que tem à mão), mas que os capta imediatamente de outra forma qualquer. Ao invés de quantificar água pelo número de recipientes de litro preenchidos, poderia, por exemplo, concluir a partir da tensão de um balão de borracha de um determinado tamanho quanta água [o balão] contém. Pode muito bem ser pura coincidência, por outras palavras, produzido por causas puramente históricas, que o nosso cérebro calha ser capaz de quantificar mais prontamente quantidades extensas do que intensas. Não é de todo uma necessidade do pensamento e seria inteiramente concebível que a capacidade de quantificar intensamente, de acordo com o método

indicado pelo exemplo de medir a tensão no balão de borracha, poderia se desenvolver até ao ponto onde se tornaria igualmente valiosa, substituindo a matemática numérica. De fato, a capacidade de estimar quantidades imediatamente, presente no homem e num certo número de animais, deve-se provavelmente a um tal processo intensivo de quantificação. Uma mente quantificando de uma forma puramente intensiva levaria a cabo algumas operações de forma mais simples e imediata do que a nossa matemática do tipo da 'draga'. Por exemplo, poderia conseguir calcular curvas imediatamente, o que apenas é possível na nossa matemática extensiva por meio de um desvio do cálculo integral e diferencial, um desvio que nos arrasta por sobre as limitações dos passos numéricos, mas que ainda a eles se prende conceptualmente. Um intelecto quantificando puramente por intensidade não seria capaz de apreender que dois mais dois é igual a quatro. Como não teria qualquer entendimento para o número um, a nossa caixa vazia numérica, também não compreenderia o nosso postulado da igualdade de duas tais caixas e responderia ao nosso arranjar de uma equação que esta estaria incorreta, porque não existem caixas, carneiros ou átomos iguais. E no que diz respeito a este sistema, ele estaria tão correto em sua afirmação quanto nós na nossa. Certamente que um sistema de quantificação intensiva seria mais pobre em seu desempenho de muitas operações de, isto é, de uma forma mais envolvida, do que a matemática numérica. O fato de que esta última se desenvolveu muito além do que a capacidade de estimar a quantidade intensiva diz já dela ser a mais 'prática'. Mas ainda assim é, e permanece, apenas um órgão, uma 'hipótese de trabalho inata', evolutivamente adquirida, que basicamente é se adapta aproximadamente aos dados da coisa-em-si.

Se um biólogo tenta apreender a relação da estrutura hereditária da plasticidade regulada de tudo quanto é orgânico, ele chega a uma lei universal que se mantém tanto para as estruturas físicas como para as intelectuais, e tão válidas para o protoplasma plástico e os elementos esqueléticos de um protozoário como para as formas categóricas do pensamento e da criatividade plástica da mente humana. Desde as suas origens mais simples no domínio dos protozoários, a estrutura sólida é tanto uma condição para qualquer evolução superior como é para a plasticidade orgânica. Neste sentido, a estrutura sólida é uma propriedade tão indispensável e consistente da matéria viva quanto a sua liberdade plástica. Contudo, toda a estrutura sólida, embora indispensável como suporte para um sistema orgânico, leva consigo um efeito colateral indesejado: contribui para a rigidez e tira [assim] um certo grau de liberdade do sistema. Todo o alistamento de uma estrutura mecânica significa, num certo sentido, vincular-se. Von Uexkuell⁷ disse muito bem: "A amiba é menos uma máquina do que um cavalo"⁸, pensando principalmente nas propriedades físicas. Nietzsche expressou poeticamente a mesma relação entre estrutura e plasticidade no pensamento humano: "Um pensamento – agora ainda lava líquida incandescente, mas toda a lava constrói um castelo à sua volta. Todo o pensamento finalmente se esmaga com 'leis'"⁹. Esta comparação com uma estrutura cristalizando-se a partir de um estado líquido vai bem mais fundo do que Nietzsche supunha: Não é totalmente impossível que tudo o que se torna sólido, no psíquico-intelectual bem como no físico, esteja ligado a uma transição de um estado líquido de certas partes de plasma para um estado sólido.

Mas a comparação de Nietzsche e a afirmação de Uexkuell deixaram algo de lado. O cavalo é um animal que é mais elevado do que uma amiba não apesar, mas em maior medida pelo

⁷ N. do T.: Jakob von Uexküll (1864-1944), biólogo alemão, famoso por ter proposto a noção de *Umwelt*.

⁸ N. do T.: Citação retirada do livro *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909), onde se lê "so muß man sagen: die Amöbe ist weniger Maschine als das Pferd" (UEXKÜLL, 1909, p. 26).

⁹ N. do T.: Citação retirada de uma antologia de poemas de Nietzsche. Mais precisamente, da seção *Aus dem Umkreis der Dionysos-Dithyramben* (1882-1888), número 19, onde se lê: "Ein Gedanke, / jetzt noch heiß-flüssig, Lava: / aber jede Lava baut / um sich selbst eine Burg, / jeder Gedanke erdrückt / sich zuletzt mit 'Gesetzen'" (NIETZSCHE, 1993, p. 109).

seu ser mais rico em estruturas sólidas diferenciadas. Os organismos com tão poucas estruturas quanto sejam possível devem permanecer amibas, gostem ou não, pois sem estruturas sólidas, toda a organização superior é inconcebível. Poder-se-ia simbolizar organismos com um máximo de estruturas fixas altamente diferenciadas, como as lagostas, criaturas rigidamente protegidas que apenas se podem mover em certas juntas com graus precisamente permitidos de liberdade ou como as carruagens de um trem que apenas se podem mover ao longo de uma linha prescrita, tendo poucos pontos de comutação. Para cada ser vivo, uma maior diferenciação mental e física é sempre um compromisso entre estes dois extremos, nenhum representando a mais alta expressão das possibilidades da criação orgânica. Sempre e em toda a parte, a diferenciação de um nível mais elevado de estrutura mecânica tem a tendência perigosa de aprisionar a mente, da qual era serva há momentos, e de impedir a sua posterior evolução. O duro exoesqueleto dos artrópodes é uma tal obstrução na evolução como também o são os movimentos instintivos de muitos organismos superiores e a maquinaria industrial do homem.

Na verdade, cada sistema de pensamento que se compromete com um 'absoluto' não-plástico tem este mesmo efeito aprisionador. No momento em que tal sistema esteja terminado, quando tem discípulos que acreditam na sua perfeição, é já 'falso'. Apenas no estado de vir a ser é o filósofo um ser humano no mais apropriado sentido da palavra. Lembro-me [aqui] de uma bela definição de homem que devemos ao pragmático Gehlen¹⁰, e que provavelmente é dada na sua formulação mais clara no livro *Der Mensch*¹¹[:] O homem é definido como um ser permanentemente inacabado, permanentemente desadaptado e pobre em sua estrutura, mas continuamente aberto ao mundo, continuamente no estado de vir a ser.

Quando o pensador humano, seja ele o maior, terminou o seu sistema, ele tomou, de uma maneira fundamental, as características de uma lagosta ou de uma carruagem de um trem. Não obstante o quão engenhosamente possam os seus discípulos manipular os graus prescritos e permitidos de liberdade da sua armadura de lagosta, o seu sistema apenas será uma bênção para o progresso do pensamento e conhecimento humanos quando ele encontra discípulos que desmontem tal sistema e, usando novos, não 'embutidos', graus de liberdade, transformam as suas peças numa nova construção. Se, contudo, um sistema de pensamento está tão bem montado que por um longo período de tempo não aparece alguém que tenha o poder e a coragem de o partir aos pedaços, tal sistema pode obstruir o progresso ao longo de séculos: "Ali está a pedra, tem de se deixá-la estar lá, e todos mancam, na sua muleta, para a pedra do diabo, para a ponte do diabo"¹² (GOETHE, *Fausto*).

E exatamente como um sistema de pensamento criado por um ser humano individual escraviza o seu criador, também o fazem as formas de pensamento *a priori* supraindividuais desenvolvidas evolutivamente. Elas, também, são tidas como absolutas! A máquina cujo sentido preservador-da-espécie era originalmente o de quantificar coisas externas reais, a máquina que foi criada para 'contar carneiros', de repente pretende ser absoluta e avança com uma admirável falta de fricção e contradição internas, mas apenas enquanto corre vazia, contando as suas próprias pás. Se se deixar uma draga, um motor, uma serra, uma teoria, ou uma função de pensamento *a priori* correr vazia desta forma, então a sua função procede *ipso facto*¹³ sem fricção,

¹⁰ N. do T.: Arnold Gehlen (1904-1976), filósofo, sociólogo e antropólogo alemão.

¹¹ N. do T.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940).

¹² N. do T.: Aqui Lorenz está a parafrasear a obra de Goethe. No original está: "Da liegt der Stein man muß ihn liegenlassen, und jeder hinkt an seiner Glaubenskrücke zum Teufelsstein, zur Teufelsbrücke!" (1941, p. 108). Já em Goethe, lê-se: "**Da liegt der Fels, man muß ihn liegen lassen, / Zu Schanden haben wir uns schon gedacht. – / Das treugemeine Volk allein begreift / Und läßt sich im Begriff nicht stören; / Ihm ist die Weisheit längst gereift: / Ein Wunder ist's, der Satan kommt zu Ehren. / Mein Wanderer hinkt an seiner Glaubenskrücke, / Zum Teufelsstein, zur Teufelsbrücke**" (1832, p. 254).

¹³ Latim para pelo próprio fato.

calor ou ruído detectáveis; pois as partes em tal sistema não contradizem, claro, umas com as outras e, por isso, encaixam-se conjuntamente de forma inteligível e bem afinada. Quando vazias, elas são realmente 'absolutas' [—] mas absolutamente vazias. Só quando se espera que o sistema funcione, ou seja, que obtenha algo em relação ao mundo externo no qual o sentido real e preservador-da-espécie de toda a sua existência realmente consiste, então a coisa começa a gemer e a se partir: quando as pás da draga escavam o solo, os dentes da serra rasgam a madeira, as assunções da teoria penetram o material dos fatos empíricos que tem de ser classificado, então aí surgem ruídos colaterais indesejados que resultam da inevitável imperfeição de todo o sistema naturalmente desenvolvido: *e assim existem outros sistemas para o cientista natural*¹⁴. Mas estes ruídos são apenas o que realmente representa o lidar do sistema com o mundo externo real. Neste sentido, [os ruídos] são a porta através da qual a coisa-em-si se mostra no nosso mundo dos fenômenos, a porta através da qual a estrada que leva a ainda mais conhecimento continua a conduzir. Eles, e não o zum-zum vazio sem resistência do aparato, são a 'realidade'. Eles são, na verdade, o que temos de colocar sob a lupa se quisermos ganhar conhecimento para lá destas imperfeições. Os ruídos colaterais têm de ser considerados metodicamente se é para aperfeiçoar a máquina. Os fundamentos da razão pura são tão imperfeitos e pés-no-chão quanto a serra, mas também tão reais.

A nossa hipótese de trabalho deve ser lida da seguinte forma: Tudo é uma hipótese de trabalho. Isto é verdade não apenas para as leis naturais que descobrimos através da abstração individual *a posteriori* a partir dos fatos da nossa experiência, mas também para as leis da razão pura. A faculdade do entendimento não constitui em si uma explicação dos fenômenos, mas o fato de que projeta para nós os fenômenos numa forma que seja utilizável, na prática, no ecrã de projeção da nossa experimentação deve-se à sua formulação de hipótese de trabalho, desenvolvida e testada ao longo de milhões de anos. Santayana¹⁵ diz: "A fé no intelecto é apenas fé que se justificou a si mesma pelo fruto pelo qual nasceu. Mas aquele que se aferra para sempre à forma da fé é um Dom Quixote, chocalhando com uma armadura antiquada. Eu sou um materialista convicto no que diz respeito à filosofia natural, mas não afirmo saber o que é a matéria. Estou à espera que os homens da ciência mo digam"¹⁶.

A nossa visão de que todo o pensamento humano é apenas uma hipótese de trabalho não deve ser interpretada como diminuindo o valor do conhecimento obtido pela humanidade. É verdade que nós estamos prontos, a qualquer momento, para atirar fora as nossas teorias favoritas quando novos fatos o demandam. Mas mesmo que nada seja 'absolutamente verdade', cada novo pedaço de conhecimento, cada nova verdade, é todavia um passo em frente numa direção bem definida e definível: o absolutamente existente é apreendido a partir de um novo, e até este ponto, aspeto desconhecido; está coberto numa nova característica. Para nós, a hipótese de trabalho é verdade, o que abre o caminho para o próximo passo no conhecimento ou que não obstrui a passagem. A ciência humana tem de agir como um andaime para alcançar a maior altura possível, sem que a sua extensão absoluta seja previsível no começo da construção. No momento em que tal construção fica comprometida com um pilar de apoio, este corresponde

¹⁴ Em itálico no original.

¹⁵ N. do T.: Jorge Agustín Nicolás Ruiz de Santayana y Borrás (1863-1952), mais conhecido como George Santayana, filósofo e escritor hispano-americano.

¹⁶ N. do T.: A passagem, infelizmente, não se encontra referenciada e pesquisas pelos termos exatos não conduziram a qualquer obra de Santayana. Contudo, há nela fragmentos que parecem retirados do livro *The Life of Reason: The Phases of Human Progress* (1905). A saber: "Faith would have meant **faith in the intellect**, a faith naturally expressing man's practical and ideal nature, and **the only faith yet sanctioned by its fruits**" (2011, p. 60) e "A great imaginative apathy has fallen on the mind. **One-half the learned world is amused in tinkering obsolete armour, as Don Quixote did his helmet**; deputing it, after a series of catastrophes, to be at last sound and invulnerable" (2011, p. 5). Estaria Lorenz a parafrasear de memória?

apenas a um edifício de uma certa forma e tamanho. Uma vez que estas [formas e tamanho] sejam alcançadas e o edifício tenha de continuar, o pilar de apoio tem de ser demolido e reconstruído, um processo que se pode tornar tão mais perigoso para toda a estrutura quão mais profundo esteja assente na sua fundação aquilo que tenha de ser reconstruído. Já que é uma propriedade constituinte de toda a verdadeira ciência que a sua estrutura deva continuar a crescer sem limites, tudo o que é mecanicamente sistemático, tudo o que corresponde a estruturas sólidas e a andaimes, tem sempre de ser algo provisório, alterável a qualquer ponto. A tendência para proteger o futuro do próprio edifício, ao declará-lo absoluto, conduz ao oposto daquilo que se pretendia: Que essa 'verdade', que é dogmaticamente acreditada, cedo ou tarde leva a uma revolução na qual o conteúdo de verdade e o valor da velha teoria são facilmente demolidos e esquecidos, juntamente com as obstruções obsoletas ao progresso. As pesadas perdas culturais que podem acompanhar as revoluções são casos especiais deste fenómeno. O carácter de todas as verdades como hipóteses de trabalho deve sempre ser tido em consideração por forma a impedir a necessidade de demolir a estrutura estabelecida, e por forma a salvaguardar as verdades 'estabelecidas', esse eterno valor que potencialmente merecem.

A nossa concepção de que as formas de pensamento e intuição *a priori* devem ser entendidas como qualquer outra adaptação orgânica traz [já] consigo o fato de que elas são para nós 'hipóteses de trabalho herdadas', assim por dizer, cujo conteúdo de verdade está relacionado com o absolutamente existente da mesma forma que as nossas hipóteses de trabalho cotidianas já deram provas de serem esplendidamente adequadas em lidar com o mundo externo. Esta concepção, é verdade, destrói a nossa fé na verdade absoluta de qualquer tese *a priori* necessária para o pensamento. Por outro lado, dá a convicção de que algo realmente 'corresponde adequadamente' a cada fenómeno no nosso mundo. Mesmo o mais pequeno detalhe do mundo dos fenómenos 'espelhado' em nós pela hipótese de trabalho inata das nossas formas de intuição e pensamento é, de fato, pré-formada para o fenómeno que reproduz, tendo uma relação correspondendo àquela que existe entre as estruturas orgânicas e o mundo externo em geral (e.g., a analogia da barbatana do peixe e do casco do cavalo, mencionada acima). É verdade que o *a priori* é apenas uma caixa cuja forma corresponde despretensiosamente àquilo da atualidade¹⁷ que tem de ser retratado. Esta caixa, contudo, é acessível à nossa investigação mesmo que não compreendamos a coisa-em-si exceto através da própria caixa. Mas o acesso às leis da caixa, i.e., do instrumento, torna a coisa-em-si relativamente compreensível.

Agora o que estamos a planejar fazer num trabalho de pesquisa empírica paciente é uma investigação do '*a priori*', da hipótese de trabalho 'inata' presente nos organismos sub-humanos. Isto inclui espécies que alcançaram uma correspondência às propriedades da coisa-em-si menos detalhada do que a do humano. Com toda a sua incrível precisão de objetivo, os esquematismos inatos dos animais são ainda muito mais simples, uma tela mais grosseira, do que os do homem, de tal forma que os limites dos seus sucessos ainda ficam aquém naquele que é o domínio mensurável do nosso próprio aparato receptivo. Tomemos como analogia o domínio que pode ser resolvido com a lente de um microscópio: A finura da mais pequena estrutura do objeto ainda visível com [o microscópio] é dependente da relação do ângulo da abertura e comprimento focal, a chamada 'abertura numérica'. O primeiro espectro de difração que é lançado pela grade estrutural ainda deve cair na lente frontal para que a grade seja vista como tal. Se isso não mais for o caso, não se vê a estrutura; ao invés, o objeto aparece como uma superfície suave e, estranhamente que seja, castanha.

¹⁷ N. do T.: *Wirklichkeit*, no original.

Agora suponhamos que eu apenas tivesse um microscópio. Então eu diria que as estruturas são apenas 'concebíveis' até uma determinada finura, e que as mais finas não existem. Além do mais, embora eu tivesse de admitir que existem objetos castanhos, eu não teria razão para assumir que esta cor tivesse a mínima relação com as estruturas visíveis. Contudo, se também se soubesse de lentes com menos resolução cujos instrumentos registrassem estruturas como 'castanhas', então ter-se-ia de se ser muito cético em relação ao nosso instrumento registrar castanho (a não ser que me tivesse tornado megalomaniaco e pronunciado o meu próprio aparato receptivo como absoluto, pela simples razão de que era meu). Se se fosse mais modesto, porém, tirar-se-ia a conclusão apropriada a partir da comparação dos limites de obtenção e do fato de que os vários instrumentos registravam castanho. A conclusão é a de que lentes ainda mais poderosas têm limites quanto à finura da estrutura que podem revelar, tal como acontece com aparatos mais simples. Duma forma similarmente metódica, pode-se aprender bastante das limitações funcionais que têm todos os vários aparatos para organizar a imagem do universo. A lição assim aprendida providencia uma perspectiva crítica importante para julgar os limites de obtenção do mais alto aparato existente, que hoje em dia não pode ser investigado da torre de observação de um que ainda lhe fique mais alto.

Observando-o de uma perspectiva fisiológica, é auto evidente que o nosso aparato neural para organizar a imagem do mundo é basicamente como uma tela de reprodução de fotos, que não pode reproduzir quaisquer pontos mais finos da coisa-em-si do que aqueles que correspondem aos elementos numericamente finitos da tela. Tal como o grão do negativo fotográfico não permite uma imagem ampliada sem limites, também existem limitações na imagem do universo traçada pelos nossos órgãos dos sentidos e pelo nosso aparato cognitivo. Estes também não permitem uma 'ampliação' sem limites, qualquer visão ilimitada dos detalhes, por mais autoevidente e real que a imagem possa parecer numa análise superficial. Onde a imagem física do universo formada pelo homem avançou até ao nível atômico, surgem aí imprecisões na coordenação entre as 'necessidades do pensamento' *a priori* e o que é empiricamente real. É como se a "medida de todas as coisas"¹⁸ fosse simplesmente demasiado grosseira e extremamente aproximada para essas esferas mais finas de medição, e apenas concordaria em geral, e a um nível probabilístico-estatístico, com aquilo que tem de ser compreendido da coisa-em-si. Isto é cada vez mais verdadeiro para a física atômica, cujas ideias inteiramente impalpáveis não mais podem ser experimentadas diretamente. Pois nós apenas podemos 'detalhar como experiência' duma forma diretamente experienciável (para aplicar a própria expressão de Kant a este fato fisiológico) aquilo que pode ser escrito no 'teclado' grosseiramente simplificado do nosso sistema nervoso central. Mas em diferentes organismos, este teclado pode ser diferenciado duma forma mais ou menos complexa. Para representá-lo na analogia com a tela de impressão de fotografias, a melhor fotografia que pode ser reproduzida por um aparato de um determinado grau de finura corresponde àquelas representações encontradas em bordados de ponto cruz, que desenham animais e flores com contornos redondos a partir de pequenos elementos retangulares. A propriedade de 'ser composta de quadrados' não pertence de todo à coisa-em-si representada, mas deve-se à peculiaridade do aparato de imagem, uma peculiaridade que pode ser vista como uma limitação técnica inevitável. Limitações similares acompanham cada aparato para organizar a imagem do mundo, nem que não seja pelo fato de serem compostos de elementos celulares (como é o caso da visão). Ora, se se examinar metodicamente o que a

¹⁸ N. do T.: Embora não referenciada, isto é uma alusão à famosa frase de Protágoras, "O homem é a medida de todas as coisas". Ou, mais corretamente, "De todas as coisas a medida é o homem, das coisas que são, que o são, das coisas que não são, que não são" (FREEMAN, 1983, p. 125, tradução nossa).

representação em ponto cruz permite dizer sobre a forma da coisa-em-si, a conclusão da precisão da afirmação depende da relação entre o tamanho da figura e o grão da tela. Se um quadrado está desalinhado com o contorno retilíneo do bordado, sabe-se que por detrás dele está uma projeção real da coisa representada, mas não se tem a certeza se preenche exatamente todo o quadrado da tela ou apenas a sua mais pequena parte. Esta questão apenas pode ser decidida com a ajuda da próxima tela mais fina. Mas por detrás de cada detalhe que até a tela mais grosseira reproduz existe, por certo, algo real, simplesmente porque doutra forma não teria sido registrada na respetiva unidade de tela. Mas nenhuma ferramenta está ao nosso dispor para determinar o que está por detrás do registro da unidade mais fina de tela, quer sobressaia muito ou pouco do contorno daquilo que é para ser representado no seu domínio. A indiscernibilidade fundamental do último detalhe da coisa-em-si permanece. Nós estamos apenas convencidos de que todos os detalhes que o nosso aparato reproduz correspondem aos atributos reais da coisa-em-si. Fica-se cada vez mais convencido desta correlação inteiramente real e lícita entre o Real e o Aparente quanto maior for a preocupação com a comparação de aparatos para organizar a imagem do mundo de animais tão diferentes uns dos outros quanto possível. A continuidade da coisa-em-si, que emerge mais convincentemente de tais comparações, é completamente incompatível com a suposição de uma relação alógica, extrinsecamente determinada, entre a coisa-em-si e as suas aparências.

Tal pesquisa comparativa coloca-nos mais próximos de um mundo efetivo por detrás dos fenômenos, desde que consigamos mostrar que as diferentes formações *a priori* de relações possíveis (e, por isso, de possíveis experiências) das diferentes espécies tornam experienciável a mesma legitimidade de existentes reais e conduz ao seu controlo numa forma preservadora-da-espécie. Essas adaptações diferentes a uma e a mesma legitimidade reforça a nossa crença na sua realidade, da mesma maneira que a crença de um juiz na realidade de um evento é reforçada por várias testemunhas mutuamente independentes que, dando descrições [do ocorrido], estão de acordo, embora [suas descrições] não sejam idênticas. Os organismos que estão num nível mental muito inferior do que o de um homem digladiam-se de forma bastante evidente com os mesmos dados que são tornados experienciáveis no nosso mundo das formas de percepção do espaço e tempo, e através de feitos bem diferentes e muito mais simples, que estão acessíveis à análise científica. Mesmo se as formas humanas *a priori* da percepção e pensamento permanecem inacessíveis por muito tempo à análise causal, nós, como cientistas naturais, devemos contudo desistir de explicar a existência do *a priori* (ou da razão pura em geral) através de um princípio estranho à natureza. Devemos, pelo contrário, olhar quaisquer tentativas explanatórias como uma divisão completamente arbitrária e dogmática entre o racionalmente compreensível e o incognoscível, uma divisão que causou um sério dano ao obstruir a pesquisa, como as proibições aos pensadores vitalistas.

O método a ser usado pode ser explicado, através da analogia do microscópio, como uma ciência de aparatos. Basicamente, apenas podemos compreender os precursores inferiores das nossas formas de percepção e pensamento. Apenas onde puderem ser identificadas as leis representadas através destes órgãos primitivos com aquelas representadas no nosso próprio aparato, podemos nós clarificar as propriedades do *a priori* humano, usando o mais primitivo como ponto de partida. Desta forma, podemos tirar conclusões sobre a continuidade do mundo por detrás dos fenômenos. Uma tal empreitada tem bastante sucesso quando comparada com a teoria das formas de percepção *a priori* do espaço e a categoria da causalidade. Um grande número de animais não compreende a estruturalização 'espacial' do mundo da mesma forma que nós. Podemos, contudo, ter uma ideia aproximada de como o 'espacial' aparenta no retrato do mundo de tais organismos porque, para além da nossa apreensão espacial, também possu-

ímos a capacidade de lidar da maneira deles com problemas espaciais. A maioria dos répteis, pássaros e mamíferos inferiores não lidam com os problemas espaciais como nós fazemos através de uma inspeção clara dos dados. Ao invés, os problemas espaciais são aprendidos por repetição. Por exemplo, um musaranho aquático, quando colocado num novo ambiente, gradualmente aprende, por repetição, todos os caminhos possíveis através de lentamente rastejar à volta, guiado constantemente pelo farejar e sentir com os bigodes numa forma [semelhante] à de como uma criança aprende a tocar peças de piano por repetição. Na trabalhosa sequência fragmentada dos movimentos dos membros, estas pequenas extensões tornam-se 'movimentos conhecidos', seguidos de uma suave ligação destas partes. E estes movimentos, acabando mais suaves e constantes ao se tornarem cinesteticamente entranhados, estendem-se cada vez mais longe e finalmente fluem em conjunto num todo inseparável que, correndo de forma veloz e suave, não mais tem qualquer semelhança com os movimentos originais de busca. Estas sequências de movimento, tão laboriosamente adquiridas, e correndo tão extraordinariamente rápidas e suaves, não seguem pelo 'caminho mais curto'. Pelo contrário, o acaso determina qual o padrão espacial que tal caminho toma. Chega mesmo a acontecer que o caminho tortuoso se cruza consigo mesmo, sem que o animal necessariamente se dê conta que o trajeto pode ser encurtado ao cortar esta parte supérflua do caminho¹⁹.

Para um animal, como o musaranho aquático, que ganha domínio sobre o seu espaço vital quase que exclusivamente por aprendizado de caminho, a tese de que a linha reta é a conexão mais curta entre dois pontos não é de todo válida. Se ele quisesse seguir numa linha reta (algo que está basicamente dentro das suas possibilidades), teria de constantemente se aproximar do seu objetivo através de farejar, sentir pelos bigodes e fazendo uso dos seus olhos, que não são muito eficazes. Nesse processo, ele usaria mais tempo e energia do que seguindo o caminho que conhecia por repetição. Se dois pontos que neste caminho ficassem bastante distantes estivessem espacialmente próximos, o animal não o saberia. Até mesmo um ser humano pode se comportar desta maneira [-] por exemplo, numa cidade estranha. É verdade, todavia, que sob essas circunstâncias, nós humanos acabamos, tarde ou cedo, por conseguir uma perspectiva espacial que nos abre a possibilidade de um atalho por meio de uma reta. A ratazana do esgoto, que está num nível mental muito superior do que o do musaranho, da mesma forma depressa encontra atalhos. O ganso poderia, como vimos [na nota 19], conseguir

¹⁹ Ratos e outros mamíferos que estão num nível mental superior ao de um musaranho aquático dão-se conta imediatamente de tais possibilidades de um atalho. Eu presenciei um caso interessante com um ganso-bravo no qual a possibilidade de um atalho na aprendizagem do caminho foi, sem dúvida, notada, mas não usada. Quando [ainda] um gansinho, esta ave tinha aprendido um caminho que o conduzia através de uma porta da nossa casa, subindo dois vãos de uma larga escada até ao meu quarto, onde o ganso costumava passar a noite. De manhã, ele costumava sair voando pela janela. Quando estava a aprender o caminho, o jovem ganso-bravo, primeiro que tudo, corria para uma grande janela na ainda estranha escada, passando pelo degrau mais baixo. Muitos pássaros, quando estão assustados, buscam a luz, e então este ganso, também, decidiu sair pela janela e vir para o patamar para o qual eu queria conduzi-lo somente depois dele se ter acalmado um pouco. Este atalho para a janela permaneceu de uma vez por todas uma parte indispensável do caminho aprendido que o ganso tinha de percorrer no seu trajeto para onde costumava dormir. Este atalho íngreme para a janela e voltando dela dava um efeito mecânico, quase como uma cerimônia executada por hábito, porque a sua motivação original (ansiedade e, por isso, fugindo da escuridão) não mais estava presente. No decurso da aprendizagem do caminho deste ganso, que levou quase dois anos, o atalho tornou-se gradualmente mais inclinado[;] ou seja, a linha, que originalmente ia quase tão longe quanto indo e voltando da janela, tinha agora inclinado para baixo, num ângulo agudo, pelo qual o ganso se tinha desviado do seu trajeto em direção à janela e subindo o último degrau na extremidade que estava de frente para a janela. Esta nivelção do desnecessário o teria provavelmente levado a descobrir o caminho mais curto com mais dois anos e não teve qualquer relação com um vislumbre (*insight*) seu; muito embora o hábito tivesse prevalência sobre o vislumbre ou chegado mesmo a impedi-lo. Num a tarde aconteceu o seguinte[;] Eu me tinha esquecido de deixar entrar o ganso na casa e, quando finalmente me lembrei, ele estava à espera impacientemente no degrau da porta, passando a correr por mim e — para minha grande surpresa — pela primeira vez seguiu pelo caminho mais curto subindo as escadas. Mas ia já no terceiro degrau quando parou, esticou o seu pescoço, soltou o seu grito de aviso, voltou para trás, desceu novamente os três degraus, fez apressadamente e 'formalmente' o desvio para a janela e então subiu calmamente as escadas da forma usual. Aqui obviamente a possibilidade de uma solução através de um vislumbre foi bloqueada apenas pela existência daquele aprendizado por treino!

a mesma coisa, mas não o faz por razões *religiosas*²⁰, como é o caso; é impedido por essa inibição peculiar que tanto amarra os povos primitivos ao hábito. O significado biológico deste aferro rígido à 'tradição' é facilmente compreensível: é sempre mais aconselhável, para um organismo que não tem à sua disposição o levantamento espacial-temporal-causal sobre uma certa situação, persistir rigidamente no seu comportamento que se provou bem-sucedido e livre de perigos. O assim chamado pensamento mágico, não apenas presente nos povos primitivos, está bem próximo deste fenômeno. Basta pensar no bem conhecido [gesto de] 'bater na madeira'. O motivo para [se dizer] "afinal, não se sabe o que acontecerá se se deixar de o fazer" é muito claro.

Para uma criatura verdadeiramente cinestésica, tal como o musarinho aquático, é literalmente impossível, pelo menos no que diz respeito ao pensar, encontrar um atalho. Talvez aprenda quando forçado pelas circunstâncias externas, mas, de novo, apenas aprendendo por repetição, desta vez um novo caminho. Doutra forma, existe uma parede impenetrável para o musarinho aquático entre duas voltas do seu caminho, mesmo quando estas quase se tocam. Quantas mais dessas possibilidades de solução, em princípio igualmente simples, nós humanos podemos negligenciar com igual cegueira em nossas lutas com os problemas do dia-a-dia! Este pensamento se impõe com uma força persuasiva sobre qualquer um que, em suas associações diárias com animais, tenha descoberto muitas das suas características humanas e, ao mesmo tempo, os seus limites fixos daquilo que podem alcançar. Nada pode ser mais apto para fazer com que o cientista duvide do seu próprio caráter como-que-divino e para lhe inculcar uma modéstia muito benéfica.

Do ponto de vista psicológico, o domínio espacial do musarinho aquático resulta de uma sequência de reflexos condicionados e de movimentos cinestésicamente entranhados. Ele reage às marcas diretivas do seu caminho com reflexos condicionados que são menos do que um direcionamento do que um controlo para determinar se ainda está no caminho certo, pois o movimento cinestésico sabido por repetição é tão preciso e exato que o processo se dá quase sem um direcionamento ótico ou tátil, tal como acontece com um bom pianista que quase que nem precisa de olhar quer para a partitura quer para as teclas. Esta formação sequencial de reflexos condicionados e de movimentos decorados não é de todo unicamente espacial, mas também uma formação espaciotemporal[:] apenas se pode produzir numa direção. Correr o trajeto ao contrário requer um treino completamente distinto. Correr na direção contrária os caminhos aprendidos por repetição é quase tão impossível como recitar o alfabeto fora de sequência. Se se interrompe o animal a correr ao longo do seu trajeto treinado, tirando um obstáculo que tinha de ser pulado, ele fica desorientado e tenta reconectar a sequência de elos entranhados num ponto anterior. Por essa razão, volta atrás a fazer buscas até que se reorienta pelos sinais do seu caminho e tenta de novo, tal como uma pequena garota que tenha sido interrompida enquanto recitava o seu poema.

Uma relação muito similar àquela que encontramos entre a disposição para aprender caminhos por repetição e a forma humana de percepção de espaço existe entre a disposição a desenvolver reflexos (associações) condicionados e a categoria humana da causalidade. O organismo aprende que um certo estímulo, por exemplo, a aparência do guardador, precede sempre um evento biologicamente relevante, digamos, comer; [este organismo] 'associa' estes dois eventos e trata o primeiro como sinal para a ocorrência do segundo ao encetar reações preparatórias no início do primeiro estímulo (e.g., o reflexo de salivação investigado por Pavlov).

²⁰ N. do T.: A palavra não está italicizada no original. A opção pretende enfatizar que o uso desta palavra é aqui alegórico.

Esta conexão de uma experiência com o *post hoc*²¹ que regularmente lhe segue está totalmente desconectada com o pensamento causal. Deve ser lembrado que, por exemplo, a secreção dos rins, um processo completamente inconsciente, pode ser adestrado a [ponto de] se tornar um reflexo condicionado! A razão pela qual o *post hoc* era ainda equacionado e confundido com o *propter hoc*²² é que a disposição para a associação e pensamento causal efetivamente alcançava biologicamente a mesma coisa; eles são, assim por dizer, órgãos para lidar com o dado real.

Este dado é, sem qualquer dúvida, a legitimidade natural contida numa tese maior da física. O 'reflexo condicionado' surge quando um certo estímulo exterior, sem sentido para o organismo como tal, é várias vezes seguido por outro, biologicamente significativo, ou seja, um que leve a uma reação. O animal de agora em diante se comporta 'como se' o primeiro estímulo fosse um sinal seguro precedendo o evento biologicamente significativo que se deve esperar. Este comportamento obviamente apenas tem um significado preservador-da-espécie se, no contexto do real, existir, entre estímulos, uma conexão entre o primeiro, o 'condicionado', e o segundo, o 'incondicionado'. Uma sequência temporal lícita de eventos diferentes ocorre regularmente na natureza apenas quando uma certa quantidade de energia aparece, sequencialmente, em diferentes formas fenomenais através da transformação da força. Esta conexão, por si só, significa 'conexão causal'. O reflexo condicionado 'advoga a hipótese' que dois estímulos, ocorrendo várias vezes numa certa sequência, são formas fenomenais da mesma quantidade de energia. Se esta suposição fosse falsa e a sequência repetida condicionando a associação dos estímulos fosse apenas puramente acidental, num '*post hoc*' que provavelmente nunca mais se repetisse, então o desenvolvimento da reação condicionada seria uma falha disteleológica de consecução da parte da disposição que é geralmente e, probabilisticamente, significativa [; isto] no sentido de ser preservadora-da-espécie.

Uma vez que desconhecemos as suas fundações fisiológicas, apenas podemos examinar a categoria da causalidade através da epistemologia crítica. Na sua função biológica, é um órgão para compreender a mesma licitude natural direcionada à disposição para adquirir reflexos condicionados. Não podemos definir de qualquer outra forma um conceito de causa e efeito do que através de determinar que o efeito recebe energia a partir da causa, seja por que maneira for. A essência do '*propter hoc*', a única que o distingue qualitativamente de um '*post hoc* uniforme', assenta no fato que a causa e efeito são elos sucessivos na sequência infinita de formas fenomenais que a energia assume ao longo da sua perpétua existência.

No caso de uma categoria da causalidade, a tentativa de explicá-la como uma abstração secundária a partir da experiência precedente (no sentido de Wundt) é iluminadora. Caso se tente [tal explicação], chega-se sempre à definição de um '*post hoc* regular', mas nunca à qualidade altamente específica que reside *a priori* em todos os usos razoáveis do 'porquê', e do 'porque' de até mesmo uma pequena criança. Não se pode esperar que uma criança tenha a capacidade de compreender abstratamente um fato que não foi descrito de um forma objetiva, i.e., puramente física, senão em 1842, por J. R. Mayer. Joule, numa palestra dada em 1847 (*Da Matéria, Força Viva e Calor*, Londres, 1884, p. 265) declarou, numa forma surpreendentemente simples, que é 'absurdo' assumir que uma força pudesse ser destruída sem que de alguma forma restaurasse alguma coisa equivalente. O grande físico toma assim, de forma bastante ingênua, o ponto de vista da epistemologia crítica. Seria uma questão bem interessante, do ponto de vista da história das ideias, se, na sua descoberta do equivalente do calor, ele partiu da 'impossibilidade' *a priori* da destruição e criação da energia, como aparenta que sim, [pelo menos] a

²¹ N. do T.: Latim para *depois disso*.

²² N. do T.: Latim para *por causa disso*.

julgar pela sua afirmação [parafraseada] acima. Não encaixa, no nosso conceito de causa e efeito, que a categoria *a priori* da causalidade se baseie de fato em nada mais do que na inevitável sequência de dois eventos, e que se pode dar que o evento ocorrendo mais tarde no tempo não retire a sua energia da que lhe precede, mas que ambas são sequências paralelas mutuamente independentes numa sequência causal ramificada. Pode-se dar o caso que um evento regularmente tem dois efeitos, dos quais um ocorre mais depressa que outro, assim sempre o precedendo na experiência. Deste modo, o relâmpago segue-se [sempre] mais rapidamente à descarga elétrica do que o trovão. Contudo, o fenômeno ótico não é de toda a causa do acústico! Talvez se possa objetar aqui que esta consideração é [mera] minúcia, e para muitas pessoas ingênuas o relâmpago é ainda a causa do trovão. Mas a minúcia liberta-nos de uma concepção primitiva e faz-nos subir um degrau mais próximo da verdadeira conexão das coisas. A humanidade hoje vive pela função da categoria inata da causalidade.

Vamos agora examinar metodologicamente os feitos funcionalmente análogos dos animais a partir da torre de observação superior da forma humana da percepção do espaço e da categoria da causalidade; primeiro, a disposição para o aprendizado cinestésico de caminhos por repetição e, depois, a disposição para a associação cega de eventos sequenciais. É 'verdade' o que o musaranho aquático 'sabe' sobre o espacial? No caso do musaranho aquático, o aprendizado cria um "*ordo et connexio idearum*²³", também visível na nossa imagem do universo: nomeadamente, a condição de que lugares e partes locomotivas estão amarradas como num colar de pérolas. O esquema ordenado do musaranho aquático está inteiramente correto — tão longe quanto chega. Na nossa percepção, o colar de pérolas é também visível; a sequência das conexões é verdade. [O que acontece é que a]penas para nós existem (e são verdade) um imenso número de dados adicionais que faltam ao musaranho: por exemplo, a possibilidade de atalhar as voltas de um caminho. Também de um ponto de vista pragmático, a nossa percepção é verdade a um nível mais elevado do que a imagem do universo do animal.

Algo muito similar resulta quando comparamos a disposição para fazer associações com o nosso pensamento causal: aqui, também, a representação inferior, mais primitiva, do animal produz uma conexão entre eventos que igualmente existe em nossa forma de pensar: a relação temporal entre causa e efeito. A realidade mais profunda, essencial para o nosso pensamento causal, que a energia é recebida da causa pelo efeito não nos é dada pelo pensamento puramente associativo. Aqui então, [e] também, a forma inferior de pensamento corresponde *a priori* e adequadamente à realidade de uma ordem superior, mas, de novo, apenas tanto quanto pode. Aqui, igualmente, a forma de pensamento humano é mais verdade do ponto de vista pragmático; pense-se em tudo o que alcança que não pode ser conseguido por associação pura! Como disse, todos nós [sobre]vivemos graças ao trabalho deste importante órgão, quase que tanto como pelo trabalho das nossas mãos.

Com toda a ênfase nestas diferenças de grau de correspondência entre a imagem do universo e a realidade, não nos devemos esquecer, por um momento que seja, que algo de real está a ser refletido mesmo nas 'telas' mais primitivas dos aparatos para organizar a imagem do universo. É importante enfatizá-lo, porque nós humanos também usamos tais aparatos, embora eles possam ser muito diferentes. O progresso na ciência tem sempre uma certa tendência para de-antropomorfizar a nossa imagem do universo, como Bertalanffy²⁴ corretamente

²³ N. do T.: Latim para *a ordem e conexão das ideias*. A citação, não identificada no original, corresponde à frase "*Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*" (1905, p. 32) da parte II, proposição VII da *Ética*, de Espinosa. A frase, no íntegra, diz: *A ordem e a conexão das ideias é idêntica à ordem e conexão das coisas*. No original de Lorenz estava "*ordo et connectio idearum*" (1941, p. 121). Daí a correção.

²⁴ N. do T.: Karl Ludwig von Bertalanffy (1901-1972), biólogo austríaco.

apontou. A partir do fenômeno palpável e sensível da luz, o conceito de ondas impalpável, não passível de ser visualizado, foi produzido. A compreensão autoevidente da causalidade é substituída por considerações de probabilidade e cálculos aritméticos, etc. Pode-se de fato dizer que entre as nossas formas de percepção e categorias existem umas que são 'mais antropomórficas' e umas que são 'menos antropomórficas'; ou que umas são mais especializadas e outras que são mais gerais. É indubitável que um ser racional que carecesse do sentido da visão poderia [ainda assim] compreender a teoria ondulatória da luz, embora não compreendendo a experiência perceptual específica de um humano. Ao olhar para lá das estruturas especificamente humanas, como se faz ao mais alto nível na ciência matemática, não se deve chegar à conclusão de que as representações menos antropomórficas alcançam um nível mais elevado de realidade, ou seja, que elas se acercam da coisa-em-si de forma mais aproximada do que a percepção mais ingênua. A reprodução²⁵ mais primitiva tem uma relação com o absolutamente existente que é tão real quanto a da [reprodução] superior. Como tal, o aparato do animal para organizar a imagem do universo reproduz apenas um detalhe, e de uma forma puramente associativa, da realidade da transformação da energia de que um certo evento precede outro no tempo. Mas não se pode de forma alguma declarar que a afirmação 'uma causa precede um efeito' é menos verdade do que a afirmação de que um efeito surge de um fenômeno precedente através da transformação da energia. A progressão do simples para o mais diferenciado assenta no fato de que novas definições adicionais são acrescentadas àquelas que já existem. Se, em tal progressão de uma reprodução mais primitiva do universo para uma que lhe é superior, certos dados que são representados na primeira [reprodução] são negligenciadas na segunda, então trata-se apenas de uma questão de mudança de ponto de vista e não de uma maior aproximação ao absolutamente existente. As reações mais primitivas dos protozoários refletem um aspeto do mundo com o qual todos os organismos devem igualmente se relacionar, tanto quanto devem os cálculos de um *Homo Sapiens* que estudou física teórica. Mas não podemos determinar quão mais existe na realidade absoluta para além dos fatos e relações reproduzidas na nossa imagem do universo do que um musaranho aquático pode determinar que poderia atalhar muitos dos desvios do aprendizado tortuoso do seu trajeto.

Com relação à validade absoluta das nossas 'necessidades de pensamento', somos igualmente modestos: apenas acreditamos que, em alguns detalhes, estes correspondem mais [fielmente] ao absolutamente existente do que os do musaranho aquático. Acima de tudo, estamos conscientes do fato de que somos certamente tão cegos com relação a muitas coisas adicionais como o é o animal: que também nos faltam os órgãos receptivos para o infinitamente mais que é o real. As formas da percepção e categorias não são a mente, mas, ao invés, são ferramentas que a mente usa. Elas são estruturas inatas que, por um lado, dão-lhe suporte e que, por outro, compensam pela rigidez de tudo aquilo que é sólido[; como n]a importante concepção da ideia de liberdade de Kant, nomeadamente a de que o ser pensante é responsável perante a totalidade do universo, que sofre do mal de estar acorrentada às leis rigidamente mecânicas da razão pura. O *a priori* e as formas pré-moldadas do pensamento são apenas aquelas que não são, de todo, especificamente humanas como tal. Especificamente humano, contudo, é o impulso consciente de não ficar preso, de não se tornar um veículo sobre carris, mas, ao invés, de manter uma viçosa abertura ao se aproximar da realidade através de uma constante interação recíproca com o mundo.

Sendo biólogos, somos modestos quanto à posição do homem na totalidade da natureza, mas mais exigentes quanto àquilo que o futuro nos possa ainda trazer no que diz respeito

²⁵ N. do T.: A reprodução que Lorenz aqui refere é no sentido *fotográfico*, se assim podemos dizer. A representação de algo por derivação.

ao conhecimento. Ao declarar o homem absoluto, ao afirmar que qualquer ser imaginável, até anjos, teriam de se limitar às leis do pensamento do *Homo Sapiens*, parece-nos de uma arrogância incompreensível. Em lugar da ilusão perdida da legitimidade única do homem, trocamos [tal ilusão] pela convicção de que, em sua abertura ao mundo, ele é basicamente capaz de superar a sua ciência e as formulações *a priori* do seu pensamento, e de elaborar e essencialmente perceber novas coisas que nunca antes existiram. Na medida em que continuar inspirado pela vontade de não estrangular cada novo pensamento pela [dura] capa de leis cristalizando-se à sua volta, tal como nas gotas de lava de Nietzsche, este desenvolvimento não encontrará no futuro próximo qualquer obstáculo essencial. Nisto assenta a nossa concepção de liberdade; é a grandiosidade e, pelo menos no nosso planeta, a singularidade provisória do nosso cérebro humano que, não obstante toda a sua gigantesca diferenciação e miniaturização, é um órgão cuja função possui uma mutabilidade quase que de um Proteu²⁶, uma capacidade similar à da lava de se levantar contra as restrições funcionais impostas pela sua própria estrutura, ao ponto onde alcança uma flexibilidade ainda maior do que a de um protoplasma carecendo de estruturas sólidas.

Que diria Kant de tudo isto? Sentiria ele que a nossa interpretação naturalista da razão humana (para ele sobrenaturalmente dada) é uma profanação daquilo que é mais sagrado? (Tal acontece aos olhos da maioria dos neo-kantianos). Ou aceitaria ele, à luz das suas aproximações ocasionais ao pensamento evolutivo, a nossa concepção de que a natureza orgânica não é algo amoral ou abandonada por Deus, mas é basicamente 'sagrada' em suas façanhas evolutivas, especialmente nos seus sucessos superiores, a razão humana e a moralidade humana? Inclina-mo-nos para acreditar que sim, porque acreditamos que a ciência jamais pode destruir uma deidade, mas apenas os ídolos com pés de barro feitos pelo homem. À pessoa que nos repreende acusando-nos de falta de respeito pela grandiosidade do nosso filósofo, contestamos ao citar o próprio Kant: "Se se começa com uma ideia fundamentada, mas não percebida e legada por outrem, pelo pensamento contínuo pode-se ter esperança em progredir mais do que o homem engenhoso a quem devemos a faísca desta luz"²⁷. A descoberta do *a priori* é a luz que devemos a Kant e não é certamente arrogância nossa criticar a interpretação desta descoberta à luz de novos fatos (como fizemos ao criticar Kant no que diz respeito à origem das formas da percepção e categorias). Esta crítica não diminui mais o valor da descoberta do que o do descobridor. Para qualquer um que siga o princípio "*Omnia naturalia sunt turpia*"²⁸, que persiste em ver uma profanação em nossa tentativa de olhar naturalisticamente a razão humana, de novo contestamos citando Kant: "Quando falamos da totalidade da natureza, temos de inevitavelmente concluir que existe uma regulação divina. Mas em cada fase da natureza" (uma vez que nenhuma nos é dada à simplesmente à partida no nosso mundo sensível) "temos a obrigação de procurar as causas subjacentes, tanto quanto se possa, e de seguir a sequência causal, contanto que tenha coerência, de acordo com as leis que por nós são conhecidas"²⁹.

²⁶ N. do T.: Antiga divindade marítima grega, cuja principal característica era a sua constante capacidade de mudar de forma. Ao ser "quase que um Proteu", Lorenz procura sublinhar a virtualmente infinita capacidade de adaptação do nosso cérebro.

²⁷ *Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Apresentar-se como Ciência* (1783), introdução.

²⁸ N. do T.: Latim para *tudo o que é natural é sujo*, inversão de uma frase atribuída a Maurus Servius Honoratus comentando uma passagem de Virgílio nas *Geórgicas*: "*turpis non est quia per naturam venit*" (1819, p. 1975), *não é sujo o que vem da natureza*.

²⁹ *Sobre os Vulcões na Lua* (1785).

Referências

FREEMAN, K. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Reprint edition ed. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

GOETHE, J. W. Von. *Goethe's Werke*. Stuttgart: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1832.

LORENZ, K. Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. *Blätter für Deutsche Philosophie*, 1941. v. 15, p. 94–125.

LORENZ, K. Kant's Doctrine of the A Priori in The Light of Contemporary Biology. In: RUSE, M. (Org.). *Philosophy After Darwin: Classic and Contemporary Readings*. [S.l.]: Princeton University Press, 2009, p. 231–247.

MARONIS, P.V. *Opera Omnia Ex Editione Heyniana: Cum Notis et Interpretatione in Usum Delphini, Variis Lectionibus, Notis Variorum, Excursibus Heynianis, Recensu Editionum et Codicum et Indice Locupletissimo Accurate Recensita*. London: A.J. Valpy, A. M., 1819. V. Volumen Quartum.

NIETZSCHE, F. W. *Gedichte*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co., 1993.

SANTAYANA, G. *The life of reason: Introduction and Reason in Common Sense*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2011. V. VII, Book One.

SPINOZA, B. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*. Haia: Martinus Nijhoff, 1905.

UEXKÜLL, J. Von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1909.

Sobre o tradutor

Henrique Capeleiro Maia

Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Recebido em: 25/02/2020

Aprovado em: 04/03/2020

Hermenêutica política: a contribuição de Hannah Arendt à hermenêutica filosófica*

VASTERLING, Veronica. Political hermeneutics: Hannah Arendt's contribution to hermeneutic philosophy. In: WIERCINSKI, A. (Ed.). *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*. Berlin: Verlag, 2011, p. 571-582.

José Valdir Teixeira Braga Filho (Tradutor)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3606-3655> – E-mail: valdir_bfilho@hotmail.com

Uma das consequências da difundida recepção da filosofia pós-estruturalista, particularmente do trabalho Michel Foucault, consiste na consciência crítica da dimensão política da verdade. Apesar de necessária, essa nova consciência também promoveu uma concepção enganosa da verdade que tende a igualar verdade com poder. Essa concepção é enganosa, porque o importante *insight* de que, de fato, verdade e poder podem estar relacionados de várias maneiras, perde-se em uma generalização superficial que causa mais dano do que benefício à uma compreensão [*Verstehen*] adequada sobre o que está em jogo. Uma das consequências prejudiciais da convicção de que a verdade é igual ao poder, consiste em desacreditar atos como, meramente, invenções interpretativas que são trajadas como fatos inegáveis por aqueles que estão no poder, como políticos e cientistas. Embora baseado em um *insight* valioso, neste caso, o reconhecimento de que fato e interpretação são inseparáveis, leva tal *insight* a se perder novamente no gesto generalizado de desacreditar o valor verdadeiro dos fatos. Isso ocorreu de modo particularmente danoso nos debates sobre fatos políticos e científicos. A convicção de que fatos são invenções interpretativas evita qualquer discussão produtiva sobre a verdade e o sentido dos fatos. Além disso, ela também instala um tipo niilista de relativismo, isto é, um relativismo que rejeita a verdade factual em favor de uma diversidade de perspectivas subjetivas, opiniões, interpretações e similares.

* Tradução de Political Hermeneutics: Hannah Arendt's contribution to Hermeneutic Philosophy, de Veronica Vasterling, IN: WIERCINSKI, A. (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*. Berlin: Verlag, 2011, p. 571-582. Tradução de José Valdir Teixeira Braga Filho. Revisão de Edinei Soares de Oliveira Junior e Lucas Barreto Dias. Agradecemos à autora por permitir que o seu texto fosse traduzido e por todo apoio para que o projeto fosse concretizado. Além disso, não se pode deixar de notar a contribuição de Odílio Alves Aguiar, que forneceu apontamentos valiosos.

Nessa contribuição, eu quero tratar desses equívocos pervasivos sobre o estatuto da verdade factual. Equívocos que, conforme argumentarei, podem ser esclarecidos com ajuda de uma hermenêutica politicamente sensível. O propósito deste ensaio é apresentar como a obra de Arendt pode ser uma fonte muito útil para elaboração e extensão políticas da hermenêutica gadameriana. Embora quase nunca seja reconhecida, até agora, na vasta recepção de seu trabalho, as raízes filosóficas de Arendt são de fato muito próximas das de Gadamer. Ambos estudaram com Heidegger na década de 1920. Gadamer e Arendt compartilham uma profunda influência da hermenêutica fenomenológica inicial de Heidegger. O mais importante é que ambos transformaram esse legado de uma maneira extremamente produtiva, em uma hermenêutica filosófica, no caso de Gadamer, e numa hermenêutica política, no caso de Arendt.¹ Conforme argumentei em outra ocasião, a hermenêutica filosófica de Gadamer fornece ferramentas críticas que são indispensáveis para uma hermenêutica política, mas também revela uma flagrante insensibilidade política em alguns aspectos.² Gadamer elabora em *Verdade e Método* uma concepção hermenêutico-ontológica sobre a situação da compreensão e a pluralidade de sentido com respeito à verdade, à interpretação válida e à possibilidade de compreensão compartilhada. Essa concepção é muito útil para uma hermenêutica política que reconhece, por um lado, a conexão com a verdade e, por outro, uma pluralidade de sentido ou interpretação. Todavia, o potencial crítico da hermenêutica gadameriana é limitado ao menos em dois aspectos. Primeiro, sua noção de pluralidade é insuficiente porque é circunscrita e superada pela unidade de acordo ou pela fusão de horizontes. Segundo, não há reflexão sobre a paradoxal relação entre verdade e sentido. A concepção consensual da pluralidade é implicada pela insistência de Gadamer de que a compreensão verdadeira envolve acordo ou fusão de horizontes. Compreensão verdadeira não envolve “a empatia de um indivíduo por outro nem subordina uma outra pessoa aos nossos próprios padrões; em vez disso, ela sempre envolve ascender a uma universalidade superior que supera não apenas nossa própria particularidade, mas também a do outro”³. Para Arendt, a compreensão verdadeira também pressupõe a superação da própria particularidade, mas, ao contrário de Gadamer, ela pode ser superada apenas pela ampliação de uma perspectiva com outras e de tal modo alcança uma compreensão genuinamente pluralista, mais representativa e menos parcialmente compreensiva. Conforme explicarei no curso deste ensaio, esse exercício não exige fusão de horizontes, consenso ou perspectivas compartilhadas. Arendt é também a única filósofa hermeneuta que conheço que elucida a relação paradoxal entre sentido e verdade de um modo que auxilia a desembaraçar os equívocos pervasivos sobre o estatuto da verdade e, em particular, o valor de verdade dos fatos. Sua hermenêutica dos fatos apresenta como a rejeição do

¹ A influência de Heidegger no pensamento de Arendt é geralmente reconhecida. O que dificilmente se reconhece é que a hermenêutica e a fenomenologia são as partes mais importantes do seu legado. Ver, TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Éditions Payot, 1992; BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London: Sage, 1996. Para exceções desta regra ver BORREN, Marieke. *Amor Mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world* (<http://dare.uva.nl/record/346972>).

² O sinal mais óbvio da cegueira política de Gadamer é a sua noção de tradição. Seu retrato da tradição como “o grande tapete que nos suporta”. GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*, 2ª ed. Trans. Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1999, p. 338. Negligencia completamente o papel que as lutas de poder exercem na tecelagem deste tapete. Nenhum estudante de história pode ignorar o fato que a tecelagem dos tapetes da tradição envolve lutas contínuas e algumas vezes mortais em que livros são queimados e pessoas são silenciadas. Em vista das lutas de poder envolvidas, a tradição não pode simplesmente ser igualada à autoridade, assim como pensa Gadamer (ibidem, p. 280). A tradição também é a história dos vencedores, uma história que ganha autoridade porque a memória dos dissidentes, dos silenciados, dos perdedores é esquecida e apagada. Ver aqui para mais discussão VASTERLING, Veronica. *Postmodern Hermeneutics? Toward a Critical Hermeneutics*. In: CODE, Lorraine. *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 149-180. Também CAPUTO, John D. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

³ Gadamer. *Truth and Method*. p. 305.

valor de verdade dos fatos destrói a conexão crucial entre interpretações plurais e a realidade factual, minando assim nosso senso de realidade.

Talvez mais do que a própria obra de Gadamer, a obra de Arendt é exemplar quanto a um importante aspecto da hermenêutica gadameriana, bastante enfatizado por ele, a saber, que a hermenêutica não é um sistema teorético, mas uma *práxis* reflexiva. A maioria dos trabalhos de Arendt, por exemplo, seus livros sobre o totalitarismo⁴ e seu livro sobre Eichmann⁵, para citar dois exemplos óbvios, consistem no esforço de atingir uma compreensão melhor dos fenômenos mundanos que são de vital importância no mundo político contemporâneo.⁶ Em Arendt, “Político” refere-se a certo tipo de ação, não apenas ao conteúdo, portanto, incluindo discurso, isto é, ação e discussão em que perspectivas plurais estão explicitamente em jogo. Discussões pluralistas são típicas do mundo contemporâneo numa larga abrangência de tópicos, quer sejam sobre fatos científicos (evolução), convicções morais ou religiosas (a sacralidade da vida humana) ou problemas políticos no sentido mais simples do termo (a universalidade dos direitos humanos). Entretanto, ao longo da década passada, a discussão pluralista foi minada por duas tendências independentes. Por um lado, está esvaziada pelas consequências destrutivas do descrédito do valor de verdade dos fatos. Por outro lado, a reação negativa que este relativismo niilista tem dado origem consiste em fundamentalismos de diversos tipos. O que fundamentalistas compartilham (seja religioso, político, moral ou científico) é a crença inabalável na verdade absoluta do seu credo particular. A sutil hermenêutica dos fatos de Hannah Arendt não só lança luz nestas consequências alarmantes destas tendências, como também auxilia a dessembrar os equívocos que indiquei no início desse ensaio.

Antropologia hermenêutica e política

A fim de preparar o cenário para a discussão da hermenêutica dos fatos de Arendt, eu preciso, primeiro, fornecer alguns bastidores e o contexto. Por que denomino o trabalho de Arendt como uma hermenêutica política e o que justifica esta caracterização?

Arendt é uma pensadora política cuja concepção de política é incorporada a uma ampla visão da “condição humana”, não é por acaso que este é o título de uma de suas maiores obras sobre política.⁷ A maioria da literatura sobre Arendt negligencia que a sua concepção de política é parte de uma antropologia filosófica claramente inspirada pela fenomenologia hermenêutica. Na concepção de Arendt da condição humana, compreensão [*Verstehen*] e narrar estórias [*story-telling*],⁸ conforme ela denomina, exercem um papel decisivo. Por meio de uma discussão de alguns dos seus termos chave, a saber, mundo, contingência, natalidade e compreensão, espero mostrar por que de fato se pode falar de uma antropologia hermenêutica e política.

Mundo é o que distingue os humanos dos animais, apesar de ser uma distinção gradual em vez de essencial. A vida humana é mundana mais que natural. Enquanto a terra é o *habitat* natural da espécie humana, provendo-a com oxigênio, água e nutrientes, os seres-humanos habitam, primeira e principalmente, um mundo significativo, um artifício de seu próprio esforço. A distinção de Arendt entre natureza e mundo possui implicações metodológicas que

⁴ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, 1951.

⁵ ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press, 1963.

⁶ Arendt enfatizou em uma famosa entrevista para a televisão alemã em 1964, publicada em ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1954*. Ed. Jerome Kohn. New York: Harcourt, 1994. pp. 1-23. Ver também ARENDT, Hannah. *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Ed. Ursula Lutz München: Piper, 1996.

⁷ ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

⁸ Conforme a revisão de Adriano Correia na tradução brasileira d'A Condição Humana. Ver ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016, 13ª ed. (Nota do tradutor).

são reminiscentes do modo pelo qual a filosofia hermenêutica, desde Dilthey, distingue entre a abordagem explicativa das ciências e a abordagem interpretativa das humanidades. Em contraste com as práticas, eventos, ações e estados de coisas que constituem o mundo humano, os fenômenos da natureza não são inerentemente significativos. Examinados da perspectiva do observador desengajado, os fenômenos da natureza permitem explicação causal e conhecimento objetivo. As ciências sociais e comportamentais obtêm conhecimento de maneira similar, acumulando fatos estatísticos e imagens sobre o comportamento e o mundo humano. Arendt critica o reducionismo da abordagem científica, incapaz de capturar a característica constitutiva da ação, do mundo e da história humanas, isto é, sua significação [*meaningfulness*]. O sentido é intersubjetivo e dependente de contexto em vez de ser objetivo e generalizável. O acesso ao sentido dos eventos, ações e estados de coisas requer a perspectiva de um espectador engajado e endereçável que busca compreender em vez de apenas observar. De modo similar, explicações causais negligenciam e podem falsear a irreduzível particularidade e contingência dos fatos e eventos mundanos, bem como a significação das ações humanas.⁹ Contra condições generalizáveis e padrões repetitivos requeridos por explicações causais, Arendt insiste na particularidade da imprevisível novidade dos eventos que compõem o mundo histórico humano. É uma ilusão pensar que podemos explicar e prever revoluções assim como se pode explicar e prever tempestades.

Ao tomar o mundo e a mundaneidade como a característica central de sua antropologia, Arendt é claramente influenciada por *Ser e Tempo* de Heidegger. Entretanto, pode ser desorientador sugerir que Heidegger e Arendt compartilham o mesmo fundamento substancial na abordagem da mundaneidade da existência humana. Enquanto a abordagem de Heidegger é fielmente ontológica, Arendt é principalmente interessada no mundo como condição necessária da política que, por sua vez, repousa em noções que não estão presentes em Heidegger, isto é, a natalidade e a contingência.

Como um constructo humano, o mundo precisa ser construído e mantido, não apenas no que se refere sua infraestrutura material, mas, também, e especialmente, à sua dimensão imaterial de significância. Arendt descreve esta última como a dimensão dos “assuntos humanos” e eventos e estados de coisas proporcionados pelas ações humanas.¹⁰ A dimensão imaterial da significação precisa de cuidado especial por duas razões. Primeiro, ela consiste em eventos-fenômenos efêmeros, atos e estado de coisas que sobrevivem apenas em palavras ou, de modo geral, em registros de qualquer tipo. Em si mesmos, tais fenômenos não possuem substância e permanência. Se não são registrados nos vários tipos de histórias (da historiografia oficial até romances, incluindo filmes, documentários, opiniões individuais e julgamentos, bem como debates públicos e processos de decisão coletiva) eles desapareceriam, frequentemente sem deixar rastro. Em segundo lugar, o mundo imaterial é extremamente frágil e necessita de um cuidado especial por causa de sua total contingência. Em Arendt, contingência não tem a conotação tradicional de oposição à necessidade.¹¹ Preferencialmente, a contingência refere-se a possibilidade do novo. Ao compreender contingência inicialmente habilitando a possibili-

⁹ Um exemplo recente é a discutidíssima alegação neurocientífica, baseada nos experimentos de Libet, que o livre-arbítrio não existe. Embora exista muita discussão sobre a configuração dos experimentos e da interpretação da informação, o elefante na sala dificilmente chama qualquer atenção, a saber, de que maneira as descobertas neurocientíficas entendem a volição como uma atividade humana significativa. A questão não é se a volição é causada pela atividade neural no cérebro (isto é claro de certo modo), mas o que aqui significa “causa”. Séculos atrás quando se descobriu que a terra gira em torno do sol e não o contrário, seres humanos continuaram percebendo o sol circundando a terra por causa do modo em que somos inseridos e incorporados no nosso ambiente terrestre. É uma questão aberta se e como explicações neurocientíficas afetarão a experiência humana da volição e outras atividades. Mas é muito questionável que a ressurreição do determinismo do século XIX seja uma das respostas.

¹⁰ Ibidem, p. 181-192.

¹¹ ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*. Vol. I. Thinking. New York: Harcourt, 1971, p. 60.

dade do novo, Arendt apresenta uma verdadeira nova perspectiva na antropologia filosófica e hermenêutica. Em Arendt, a contingência dos eventos, atos e estados de coisas não se refere apenas ao fato de que eles não têm nenhuma necessidade de ocorrer, nem no modo como eles ocorreram. A contingência dos eventos, atos e estados de coisas significa, sobretudo, que eles podem ser novos ou introduzir algo novo no mundo.

De acordo com Arendt, a contingência, no sentido da novidade, é específica da condição humana. Como toda vida orgânica, a vida humana é restrita pela vida e a morte, natalidade e mortalidade. Contudo, a natalidade nos seres humanos significa mais que o resultado contingente da reprodução sexual - que se pode conceber de uma perspectiva evolucionária naturalista. A natalidade humana significa um novo começo no mundo. Com uma nova vida, algo novo é trazido ao mundo. Novas gerações sempre mudam a face do mundo por causa da capacidade de agir. Arendt conecta natalidade e ação, isto é, com a essência da política, assim como ela compreende. Ação é "agir juntos e aparecer em público (...) inserindo-nos no mundo pela palavra e ato, portanto adquirindo e sustentando nossa identidade pessoal e começando algo inteiramente novo".¹² Portanto, ação não é apenas a realização da liberdade e pluralidade, é também atividade que pode proporcionar novos eventos e estados de coisas. Na medida em que transcende as intenções, metas e objetivos de atores individuais, a interação pluralista pode resultar em novos eventos ou situações imprevisíveis. Conforme Arendt, a ação não é redutível a meios e propósitos instrumentais ou estratégicos. Os propósitos podem ser, e frequentemente são, parte da ação, entretanto, apenas quando ela é mais que isso, isto é, a realização da pluralidade e liberdade, é que é verdadeiramente ação no sentido de Arendt. Portanto, deve ser claramente distinguida da concepção e da prática política como criação e implementação de agendas políticas e como lobismo.

Arendt chega à sua noção de ação com base numa análise fenomenológica fragmentada, porém, iluminadora, do que a ação envolve.¹³ Sua análise mostra que a ação é sempre ação em concerto, juntamente com outros. Um único ator não é ator nenhum porque um único ator requer minimamente um espectador que possa contar a estória. Uma ação realizada completamente por conta própria desaparecerá sem deixar rastro no mundo. Ação em concerto implica uma dinâmica da pluralidade, isto é, um entrelaçamento de perspectivas plurais que não pode deixar de ter consequências imprevisíveis. Mesmo quando atores individuais estão comprometidos com os mesmos objetivos e os mesmos meios para alcançar esses objetivos, a inevitável pluralidade de suas perspectivas - decorrentes da contextualidade e da história específicas de cada indivíduo - transcenderá as intenções individuais e vai interferir com o objetivo comum, iniciando uma dinâmica que resulta em novos eventos e estado de coisas imprevisíveis. Obviamente, isso só acontecerá quando atores acompanharem o fluxo e superarem a inclinação utilitária de recorrer à ação instrumental e estratégica num esforço para dominar a situação e controlar as consequências.¹⁴ A política no sentido arendtiano ocorre sempre onde e quando houver pessoas agindo e discursando juntas e iguais, trazendo perspectivas plurais à tona. Igualdade é essencial porque dominação e hierarquia evitam interações plurais e a possibilidade de novos eventos e estados de coisas. Essa é uma das razões pelas quais regimes despoticos e autoritários são tão estagnantes.

No sentido enfático da novidade, a contingência conecta-se com outro tema recorrente na antropologia de Arendt: a fragilidade do mundo imaterial. Os fenômenos do mundo imate-

¹² ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin, 1961. p. 263.

¹³ ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. p. 175-192.

¹⁴ No capítulo IV da *Condição Humana* Arendt descreve o surgimento do utilitarismo moderno e o seu impacto na percepção e prática política Ocidental. *Ibidem*, p. 144-174.

rial (eventos, atos e estados de coisas) não são apenas frágeis porque só sobrevivem se forem registrados de algum modo. Eles também são frágeis por seu caráter contingente e, às vezes, sem precedentes que desafia a compreensão (imediate). Caso não sejam registrados de algum modo, novos eventos e estados de coisas correm o risco real de serem reduzidos e, então, desaparecer no velho e conhecido. Conforme Arendt, “a compreensão é um esforço exigente, pois envolve superar a tentação de “negar o chocante, deduzindo o sem precedentes dos precedentes, ou explicando os fenômenos por meio de analogias e generalidades de tal modo em que o impacto da realidade e o choque da experiência já não é mais sentido.”¹⁵

Parte e parcela da antropologia de Arendt é uma hermenêutica política dos fatos que testemunha o papel principal da compreensão e dos fatos. A compreensão suporta o fardo crucial de manter a significação do mundo pelo reconhecimento, interpretação e registro dos eventos, atos e estado de coisas, em suma, dos fatos que constroem esse mundo. O que eventos, atos e estados de coisas têm em comum é o seu caráter factual, todos os tipos de fatos são uma parte importante do mundo. Arendt, assim como Heidegger e Gadamer, distingue compreensão preliminar, que é acrítica e também é senso comum, similar ao que o primeiro denomina *Vorverständnis*, da “compreensão verdadeira” que é reflexiva e explícita.¹⁶ Diferente de Heidegger e Gadamer, a compreensão arendtiana requer enfaticamente a abertura para o “choque da experiência” e, por isso, reconhece os eventos e estados de coisas novos e, por esse motivo, frequentemente incompreensíveis. O choque da experiência é também o choque da incompreensão. Em Arendt, o choque da experiência e a incompreensão são o ponto de partida exemplar para um processo de compreensão que faz justiça ao caráter novo e contingente dos fenômenos que se busca compreender. Reduzir o novo ao velho e conhecido, justificar o contingente com a ajuda de quadros conceituais que produzem consistência (como ocorre tantas vezes na filosofia, ciência, teoria e historiografia) não se qualifica como compreensão no sentido arendtiano. Embora reduções como essas possam ser necessárias para a produção de conhecimento e explicação científica, em toda a sua obra, desde *Origens do totalitarismo* (1951) até *A vida do espírito* (1971), Arendt é inflexível. A compreensão não deve ser confundida com conhecimento, ou explicação, ou outras formas de cognição “Compreensão, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos. É uma atividade interminável pela qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e nos reconciliamos com a realidade, isto é, tentamos estar em casa no mundo.”¹⁷ Em comparação com as várias formas de cognição, a compreensão é mais capacitada a fazer justiça ao caráter contingente fundamental e, às vezes, verdadeiramente novo, do mundo e dos fatos em particular. Conforme dito anteriormente, a compreensão é mais adequada para fazer isto porque ela tem em vista o sentido, em vez de explicação ou informação. Óbvio que a compreensão depende inteiramente da cognição (sem cognição não há compreensão) contudo, assim como a ação, não pode e não deve ser reduzida à cognição.¹⁸ A questão cognitiva sobre se algo existe e por que existe não pode ser reduzida ou assimilada com a questão “o que significa, para isto, ser” que é a questão da compreensão reflexiva.¹⁹ Esse problema é importante para Arendt porque a confusão entre compreensão e cognição, ou em

¹⁵ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. p. viii.

¹⁶ ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*. p. 312.

¹⁷ *Ibidem*, p. 307-308.

¹⁸ “Conhecimento e compreensão não são o mesmo, mas eles estão inter-relacionados. A compreensão se baseia no conhecimento e o conhecimento não pode proceder sem uma compreensão preliminar e inarticulada. (...) A compreensão precede e sucede o conhecimento. A compreensão preliminar, a qual é a base do conhecimento, e a verdadeira compreensão, que o transcende, possuem isso em comum: elas tornam o conhecimento significativo. ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding*. p. 310-311.

¹⁹ ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*. p. 57.

outras palavras, entre sentido e verdade, é perigosa do ponto de vista político. Discutirei a relevância política deste problema na última seção deste ensaio.²⁰

Verdade factual e interpretação plural

O que são fatos? De acordo com Arendt, fatos não são descobertos nem inventados, eles são estabelecidos. Mesmo assim, estabelecer fatos inevitavelmente envolve interpretação. Fatos e interpretação são inseparáveis, entretanto, interpretação, ou como Arendt geralmente denomina, compreensão, deve ser distinguida da invenção assim como da cognição. Compreensão envolve conhecimento e imaginação, mas não pode ser reduzida a eles. É bem comum conhecer e explicar fenômenos sem realmente compreender seu sentido, por exemplo, o começo do universo. Também é bem possível imaginar um fenômeno sem compreender o seu sentido, por exemplo, a morte. Em Arendt, a imaginação é a capacidade de transformar percepção material, experiência e memórias em objetos da reflexão.²¹ Deste modo, imaginação é uma pré-condição importante da compreensão reflexiva.

Fatos tomados como invenções no sentido foucaultiano não são um produto da imaginação. Fatos são chamados de invenções quando são feitos em vez de encontrados. Mais precisamente, fatos são produzidos por práticas discursivas em vez de descobertos “lá fora”. Toma-se, por exemplo, o famoso exemplo atribuído a Foucault de que o homossexual é uma invenção do século XIX.²² Aqui, invenção se refere ao modo como regimes poderosos de conhecimento produzem realidade, ou fatos, neste caso, o fato do homossexual. Assim como outros filósofos pós-estruturalistas, Foucault dá ênfase à mediação discursiva e à produção da realidade. Apesar de não ser insensível quanto a isto, Arendt aborda o mesmo problema por outra direção. Também para Arendt, fatos e, de modo mais geral, a história humana e o mundo são produtos do fazer humano. Mas em contraste com Foucault e muitos outros filósofos, Arendt foca na não intencional e imprevisível novidade dos fatos que sucedem por meio da ação humana. Mais importante ainda, Arendt sublinha o estatuto paradoxal desse tipo de fatos como, simultaneamente, resultado da ação pluralista, mas, mesmo assim, inteiramente contingente e inalterável. A história humana e o mundo humano não são feitos nem dominados, do mesmo modo que fazemos e dominamos o processo de fazer poemas ou tortas de maçã. Em uma extensão significativa, a história e o mundo são – não apenas, mas também – o resultado contingente da ação humana plural, um resultado que nos aconteceu, começando pela natalidade. Cada ser humano nasce num tempo histórico específico e num espaço mundano que é novo e estranho, leva um longo tempo para sentir-se em casa nele, e talvez isso nunca ocorra.²³

O aspecto mais negligenciado dos fatos a que, entretanto, Arendt nos chama atenção, é a combinação paradoxal de verdade e sentido. Por um lado, fatos são tão verdadeiros como coercivos, imutáveis e unos, por outro lado, permitem uma mutável pluralidade de interpretação. Enquanto a verdadeira dimensão dos fatos parece tornar o debate supérfluo, a dimensão interpretativa exige debate, isto é, por contestação e persuasão. Elucidando a distinção entre

²⁰ Para mais discussão sobre o papel da fenomenologia hermenêutica no trabalho de Arendt, ver BORREN, Amor Mundi. capítulo 1 e 2, e VASTERLING, Veronica. Hannah Arendt. In: LUFT, Sebastian. Søren Overgaard (Ed.). Routledge Companion to Phenomenology. London: Routledge, 2011.

²¹ ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*. p. 86.

²² Ver especialmente o segundo capítulo de FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*. Vol. I – La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.

²³ Contudo, pessoas podem sentir e agir como se o mundo lhes fosse próprio, sentir-se em casa no mundo requer de acordo com Arendt, a atividade da compreensão para toda a vida. Porque a história não para e as novas gerações mudam a face do mundo, Arendt sugere que nós nunca nos sentimos completamente em casa no mundo.

verdade e sentido, Arendt enfatiza que se deve resistir à tentação comum de solucionar o paradoxo pela identificação entre sentido e verdade, sujeitando a pluralidade das interpretações à unidade da verdade.²⁴ Pelo mesmo motivo, a dimensão verdadeira dos fatos não deve ser reduzida à sua dimensão interpretativa. Em vez disso, deve-se reter os dois lados, porque os fatos não são apenas verdades verificáveis ou tão somente sentido variável, são ambos ao mesmo tempo. Dois exemplos podem iluminar como a verdade factual e interpretação pluralista se associam. A queda do muro de Berlim em novembro de 1989 e a invasão americana no Iraque em março de 2003 são verdades factuais inegáveis e imutáveis. Elas são “uma” e nisso elas não podem ser metade ou um quarto verdade. Alguma coisa é verdadeira ou não. Ainda assim, o sentido - portanto a interpretação ou compreensão - dessas verdades factuais é plural e mudará no tempo. Há e haverão relatos diferentes desses fatos.

O estabelecimento da verdade factual requer compreensão preliminar que depende do senso comum. Em Arendt, senso comum refere-se a ser inserido no mundo permitindo pontos de referência e parâmetros espaciais, temporais e materiais comuns.²⁵ Estes pontos de referência comuns permitem-nos estabelecer de modo não ambíguo que a América invadiu o Iraque e não o contrário. A verdade factual é tão coercitiva e inegável como qualquer outra verdade, contudo, não é absoluta, é relativa e contingente. É relativa, no sentido de que a verdade factual só pode ser estabelecida dentro da configuração (*framework*) de pontos de referência mundanos comuns e é contingente porque a configuração mundana e os eventos nela podem ser de outra maneira ou não ser de modo algum. Mesmo assim, verdade e interpretação não são tão facilmente distinguíveis como os exemplos acima dos chamados fatos concretos. Os fatos concretos são denominados concretos precisamente por causa da possibilidade de distinguir entre verdade factual e interpretações plurais que estas verdades podem significar sem ambiguidade. Por outro lado, muitos fatos são brandos, conseqüentemente, verdade e sentido não podem ser distinguidos inequivocamente. Nesses casos, o sentido e a verdade do fato permanecem contestáveis.

Estabelecer verdades factuais envolve inevitavelmente atos interpretativos de seleção e nomeação. Arendt descreve a seleção como o ato de destacar um evento discreto, ou uma sequência de eventos, a partir de uma pura confusão sem fim de acontecimentos pelos quais somos continuamente rodeados.²⁶ Ver noticiários como CNN ou BBC World é instrutivo a este respeito. A maioria dos novos fatos selecionados para transmissão são invariavelmente aqueles que refletem ou são associados com os interesses, preferências e valores das populações mais poderosas do mundo, que, por enquanto, ainda são aquelas da América do Norte e Europa. Alguns poucos americanos ou europeus mortos tomarão muito tempo da transmissão enquanto os africanos precisam morrer de fome ou ser mortos massivamente para que sejam, enfim, mencionados. Seleção significa que alguns eventos estão em primeiro plano às custas de muitos outros. Os princípios de seleção não são factuais em si mesmos. Eles refletem padrões avaliativos, interesses, dinâmicas de poder, hábitos e preconceitos. Desde o surgimento do *mass media* e da *internet*, há uma consciência crescente dos efeitos enfraquecedores e empoderadores da seleção. A seleção pode reforçar estereótipos, interesses manifestos e poderes estabelecidos, mas também pode ser uma estratégia de empoderamento, por exemplo, quando feministas obtiveram sucesso no curso de três décadas em estabelecer abuso sexual como um fato. Entretanto, apesar dos efeitos de enfraquecimento e empoderamento, a seleção por si mesma não afeta ou abala a

²⁴ ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*. pp. 53-65.

²⁵ Em Arendt, senso comum é intimamente relacionado com ter o mundo em comum. Ela, até certo ponto, chamou senso comum de *Weltsinn*, sentido do mundo, conforme citado em BORREN, Amor Mundi. p. 119.

²⁶ ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*. p. 238.

verdade dos fatos. Apenas quando a seleção se torna manipulação, por exemplo, quando a informação factual é forjada, inventada ou retida, a verdade dos fatos é afetada.

Em termos hermenêuticos, seleção envolve interpretação, seja compreensão preliminar implícita ou compreensão reflexiva. Portanto, a verdade de um fato não pode ser estabelecida sem trazer perspectivas interpretativas. Isto se torna aparente especialmente na denominação de um evento selecionado ou sequência de eventos. O mesmo ato de violência pode ser nomeado e descrito como ato terrorista ou como ato de lutadores pela liberdade resistindo à ocupação de seu país. O mesmo ato sexual pode ser nomeado e descrito como sexo consensual ou estupro. Esses são fortes exemplos do impacto que as perspectivas interpretativas causam, entretanto, ao mesmo tempo, mostram também que ainda é possível distinguir verdade factual e interpretação. Tão logo seja possível estabelecer que ambos os nomes ou descrições têm a mesma referência - e os parâmetros comuns supracitados ajudam a estabelecer isso -, torna-se manifesto que ambas as nomeações das partes trazem perspectivas interpretativas diferentes para dar conta do mesmo evento.

A inseparabilidade entre fato e interpretação é também relevante em vista da novidade dos fatos. Arendt sabia muito bem que nada é mais difícil e mais contestado do que a tentativa de estabelecer novos fatos. A razão é óbvia. Em contraste com os fatos previsíveis que não desafiam o senso comum e os quadros estabelecidos de compreensão, novos fatos desafiam a compreensão de tal modo que temos dificuldades para reconhecê-los. Novos fatos parecem mais interpretação do que verdade porque o estabelecimento deles depende crucialmente do trabalho da interpretação reflexiva que tenta articular e compreender algo novo sem reduzi-lo a algo velho e conhecido. Um bom exemplo de tentativa de estabelecer um novo fato é a tese de Arendt sobre a banalidade do mal exemplificada pela pessoa de Eichmann. Questionando a visão simplista de que maus atos só podem ser cometidos por pessoas ruins, pessoas com maus motivos ou intenções más, Arendt tenta convencer os leitores de sua reportagem sobre o julgamento de Eichmann em Jerusalém que ele exemplifica um estado de coisas muito diferente. Aqui nós temos uma pessoa cuja responsabilidade pela morte de milhões não é devida a maus motivos como antissemitismo, mas à banalidade, isto é, à uma ausência de imaginação e reflexão, ou para dizer nas palavras de Arendt, ausência de pensamento [*thoughtlessness*]. A novidade do fato que Arendt tenta estabelecer não pertence tanto à pessoa do criminoso que, afinal de contas, era um servo civil bastante comum, assim como os tipos de crimes e os tipos de circunstâncias políticas que criaram esses crimes. As fábricas de morte e o totalitarismo são chocantes novidades e fenômenos sem precedentes, é a mensagem de Arendt em *Origens do Totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. Assim como ainda há muita discussão sobre se Arendt está correta, é ainda muito cedo para dizer se sua tentativa de estabelecer esses novos fatos foi bem-sucedida.²⁷

Conclusão: o mundo comum

A inseparabilidade do fato e a interpretação significa que o estabelecimento dos fatos, em princípio, é sempre aberto e contestável, porque envolve a introdução de parâmetros comuns que não são sólidos e perspectivas que estão sempre mudando com o tempo e que são plurais. Além disso, fatos cobrem um amplo espectro, variando dos mais rígidos aos mais male-

²⁷ Para uma discussão sobre seu livro a respeito de Eichmann, ver neste caso, ASHHEIM, Steven. *Hannah Arendt in Jerusalem*. Los Angeles: University of California Press, 2001.

áveis, isto é, dos fatos que permitem uma clara distinção entre verdade e interpretação, aos que dependem crucialmente da interpretação.

Retornando aos problemas mencionados no início deste ensaio, a inseparabilidade do fato e interpretação tem criado duas inferências errôneas. De um lado, a inferência popular de que fatos, por exigirem interpretação são invenções e conseqüentemente a verdade factual não existe. Por outro lado, a inferência de que a inseparabilidade do fato e interpretação é inerentemente relativista e precisa ser rejeitada em favor da separação do fato e da interpretação, onde a primeira representa objetividade e verdade, e a segunda subjetividade e avaliação. A segunda inferência é baseada na incompreensão da natureza da objetividade e da interpretação, restaurando uma noção defasada de objetividade ou verdade absolutas. Na medida em que têm esta restauração em comum, os fundamentalismos do mundo atual parecem mais um fenômeno reativo do que um novo estado de coisas.

A falácia da primeira inferência é que ela traz a conclusão errada do reconhecimento correto da inseparabilidade do fato e da interpretação. Inseparabilidade não implica identidade e mesmidade [*sameness*]. Pelo contrário, verdade e sentido são analiticamente e fenomenologicamente distintos. A rejeição da distinção entre verdade e sentido é também politicamente autodestrutiva, pois acaba com a possibilidade de contestação efetiva da manipulação dos fatos ou das mentiras descaradas do mundo político. Por exemplo, expor as mentiras de Bush e Blair sobre a presença de armas de destruição em massa no Iraque requer a distinção entre verdade factual e interpretação a fim de argumentar o que é a verdade factual neste caso em particular e o que tem sido deturpado e mentido acerca disso. Em resumo, exatamente porque fato e interpretação são indissolúvelmente entrelaçados, fatos, em princípio, sempre permitem contestação onde a verdade cessa e onde a interpretação começa.

O reconhecimento do estatuto paradoxal dos fatos é de vital importância para a sobrevivência e manutenção do mundo como um espaço público comum. Contra a convicção enraizada da filosofia hermenêutica, e boa parte da filosofia política contemporânea, de que a qualidade-comum [*commonness*] do mundo público comum depende do consenso ou acordo, Arendt sustenta que esta qualidade depende das perspectivas plurais. O mundo público, efêmero e imaterial, constituído por ações plurais que resultam em novos eventos e estados de coisas, depende da articulação de perspectivas plurais para sua sobrevivência e consolidação. Iluminando o mesmo teatro mundano de pontos de vista diferentes, e frequentemente conflitantes, a pluralidade torna a efêmera e frágil "teia de relações humanas"²⁸ em um mundo perceptivelmente existente e, nesse sentido, compartilhado e compartilhável. Enquanto a pluralidade precisa ceder espaço ao consenso em Habermas e Gadamer, a comunalidade completamente pluralista do mundo público compartilhado, em Arendt, não requer nem exige consenso. Sem representações plurais, a teia intangível perderia primeiro a sua qualidade de mundo comum compartilhável, depois sua significação, e, por fim, sua realidade. A pluralidade, igualmente agonística e associativa, na medida em que implica interação de perspectivas potencialmente conflitantes, permite um mundo comum que é plural em vez de homogêneo. Enquanto perspectivas plurais iluminam os fatos de todos os lados, consolidando, deste modo, um mundo público compartilhado, a perspectiva homogênea cega mais do que ilumina. Como um refletor na escuridão, que mostra um inflexível mundo preto e branco, sem qualquer tom de cor, sem qualquer nuance ou detalhe. Sem representações plurais, a teia intangível perderia primeiro a sua qualidade de mundo comum compartilhável, depois sua significação, e, por fim, sua realidade.

²⁸ ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. p. 183.

A perda de um mundo plural compartilhável é o começo da erosão do mundo factual que, por sua vez, é a base do nosso senso de realidade. Que esse estado de coisas possa ser compensado pela criação de ficções ideológicas (o terceiro Reich de Hitler e as tão faladas repúblicas socialistas democráticas da União Soviética) é uma lição valiosa da descrição de Arendt sobre o totalitarismo europeu.

Referências

- ARENDR, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, 1951.
- ARENDR, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press, 1963.
- ARENDR, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1954*. Edited by Jerome Kohn. New York: Harcourt, 1994.
- ARENDR, Hannah. *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Edited by Ursula Lutz. München: Piper, 1996.
- ARENDR, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- ARENDR, Hannah. *The Life of the Mind*. Vol. I: Thinking. New York: Harcourt, 1971.
- ARENDR, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin, 1966.
- ASHHEIM, Steven. *Hannah Arendt in Jerusalem*. Los Angeles: University of California Press, 2001.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. London: Sage, 1996.
- BORREN, Marieke. *Amor Mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world*. Disponível in: <http://dare.uva.nl/record/346972>.
- CAPUTO, John D. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*. Vol. I : La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.
- GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2ª ed. Trans. by Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1999.
- TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Éditions Payot, 1992.
- VASTERLING, Veronica. Postmodern Hermeneutics? Toward a Critical Hermeneutics. In: CODE, Lorraine. (Ed.). *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. University Park Pa: Pennsylvania State University Press, 2003.
- VASTERLING, Veronica. Hannah Arendt. In: LUFT, Sebastian; OVERGAARD, Søren. (Ed.). *Routledge Companion to Phenomenology*. London: Routledge, 2011.

Sobre o tradutor

José Valdir Teixeira Braga Filho

Graduado em Filosofia pela UECE e Mestrando em Filosofia pela UFC.

Recebido em: 20/01/2020

Aprovado em: 17/06/2020

Nominata dos avaliadores 2017-2020

Adauto Lopes da Silva Filho – Universidade Federal do Cariri (UFCA/ICA)
Adriana Silva Graça – Universidade de Lisboa
Antônio Glaudenir Brasil Maia – Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA)
Antônio Glauton Varela – UNICATÓLICA - Quixadá
Átila Amaral Brilhante – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Cícero Barroso – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Cristiane Maria Marinho – Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Daniel Benevides – Faculdade Católica de Fortaleza (FCF)
Edson Ferreira da Costa – Universidade Federal do Maranhã (UFMA-Imperatriz)
Eduardo Castro – Universidade da Beira Interior (pt)
Eduardo Ferreira Chagas – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Eduardo Simões – Universidade Federal do Tocantins (UFT)
Elivanda de Oliveira Silva – Universidade Federal do Piauí (UFPI)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso - Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Evanildo Costeski – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Fábio Abreu dos Passos – Universidade Federal do Piauí (UFPI)
Fernando Ribeiro de Moraes Barros – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Francisca Galileia Pereira da Silva – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Francisco *Luciano* Teixeira Filho - Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Geraldo Adriano Emery Pereira – Universidade Federal de Viçosa (UFV)
Hugo Filgueiras de Araújo – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Ivanhoé Albuquerque Leal - Universidade Federal do Ceará (UFC)
João Emiliano Fortaleza de Aquino - Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Joelma Marques de Carvalho – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Jorge Adriano Lubenow – Universidade Federal da Paraíba (UFPB)
José Carlos Silva de Almeida - Universidade Federal do Ceará (UFC)
José Gabriel Trindade Santos – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Judikael Castelo Branco - Universidade Federal do Tocantins (UFT)
Katia Etcheverry – Pontifícia Universidade Católica (PUC Porto Alegre)

Kleber Carneiro Amora – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Lucas Barreto – Instituto Federal de Educação do Ceará (IFCE)
Lucas Faustino – Universidade Estadual do Piauí (UESPI)
Luciano Silva Façanha – Universidade Federal do Maranhão (UFMA)
Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues - Universidade Federal do Ceará (UFC)
Luiz Felipe Sahd – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Marcos Silva – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
Marly Carvalho Soares - Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Marsiel Pacífico – Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UFMS)
Miguel Lopes-Astorga – Universidade de Talca (Chile)
Odilio Alves Aguiar – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Ralph Heck – Faculdade Católica de Fortaleza/UECE
Ricardo de Sousa Silvestre – Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)
Ricardo George de Araújo Silva - Universidade Estadual do Vale do Acaraú (UVA)
Ricardo Santos – Universidade de Lisboa
Roberta Liana Damasceno Costa – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto – Univers. Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)
Ruy de *Carvalho* Rodrigues Jr. – Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Thiago Oliveira – Pontifícia Universidade Católica (PUC Campinas)
Ursula Anne Matthias – Universidade Federal do Ceará (UFC)
Viviane Magalhães Pereira - Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Walter Carnielli – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e *anônimos* (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da *submissão online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência e o Registro ORCID, devem constar no local apropriado solicitado na submissão *online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados ou de mestres.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.).

As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais Informações para o email:

argumentos@ufc.br e odilio@uol.com.br



Versão digital

Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará - UFC
Av. da Universidade, 2932 - Benfica
CEP: 60020-181 - Fortaleza - Ceará - Brasil
Fone: (85) 3366.7485 / 7486
imprensa@proplad.ufc.br

