

v. 21 n. 35 Jan/Jun 2014

# Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

35





**Editor responsável**

Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)

**Editores adjuntos**

Maria Cristina Longo Cardoso Dias (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Daniel Durante (UFRN)

**Editores associados**

Jaimir Conte (UFSC)

Rodrigo Ribeiro Alves Neto (Unirio)

**Conselho editorial**

Bruno Rafaelo Lopes Vaz (UFRN)

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Daniel Durante (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Jaimir Conte (UFSC)

Juan Adolfo Bonaccini (UFPE)

Maria Cristina Longo Cardoso Dias (UFRN)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

**Conselho científico**

André Leclerc (UFC)

Colin B. Grant (UFRJ)

Daniel Vanderveken (Québec/Canadá)

Elena Morais Garcia (EERJ)

Enrique Dussell (UNAM – México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Universidade de Turim/Itália)

Gottfried Gabriel (Friedrich Schiller Universität, Jean/Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)  
Gustavo Andrés Caponi (UFSC)  
Jesús Vázquez Torres (UFPB)  
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)  
João José Miranda Vila-Chã (UC, Braga/Portugal)  
José M<sup>a</sup> Zamora Calvo (Universidad Autónoma de Madrid)  
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)  
Marco Zingano (USP)  
Maria Cecília M. de Carvalho (PUC – Campinas)  
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)  
Mario P. M. Caimi (UBA/Argentina)  
Mario Teodoro Ramirez Cobián (UMSNH – México)  
Matthias Schirn (Universität München/Alemanha)  
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)  
Roberto Machado (UFRJ)  
Róbson Ramos dos Reis (UFMS)  
Rodrigo Castro Orellana (Universidad Complutense de Madrid)  
Zeljko Loparic (PUC-SP)

**Revista Princípios:**

Departamento de Filosofia  
Campus Universitário, UFRN  
CEP: 59078-970 – Natal – RN  
E-mail: [principios@cchla.ufrn.br](mailto:principios@cchla.ufrn.br)  
Home page: [www.principios.cchla.ufrn.br](http://www.principios.cchla.ufrn.br)

Princípios, UFRN, CCHLA  
v. 21, n. 35, jan./jun. 2014, Natal (RN)  
EDUFRN – Editora da UFRN, 2014.  
Revista semestral  
1. Filosofia. – Periódicos  
ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109  
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)

## SUMÁRIO

### ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO

- As palavras e as Imagens: uma arqueologia da pintura em Foucault** 5  
Rodrigo Castro Orellana,
- Foucault, a história e a linguagem em *As palavras e as coisas*** 37  
Tomás Mendonça da Silva Prado
- Derrida, Freud e o retorno do arquivo** 63  
Ruben Carmine Fasolino
- O *Tractatus* de Wittgenstein como um edifício com traços loosianos** 85  
José Fernando da Silva
- Algumas observações sobre descrições negativas e falsas em teorias realistas da verdade** 115  
Marcos Silva
- A finalidade do fim: o conceito de morte a partir de Heidegger** 135  
Rodrigo Laera
- Discurso político e fala pública: um diálogo entre Hannah Arendt e Marco Túlio Cícero** 159  
Mariana de Mattos Rubiano
- O ponto de partida do argumento contratualista: do estado de natureza de Hobbes ao artifício da posição original de Rawls** 181  
Delmo Mattos
- Hierarquia e inversão: a tese kantiana da ordem moral dos móveis** 227  
Letícia Machado Spinelli
- O criticismo e seus problemas na passagem do pós ao neokantismo** 261  
Lindomar Rocha Mota
- Considerações em torno às possibilidades de um Estado global cosmopolita** 287  
Juan Antonio Fernández Manzano

O que há de errado com a liberdade positiva? 311

Delamar José Volpato Dutra

O desvelamento do *Lebenswelt* a partir da experiência antepredicativa  
husserliana 329

Josiana Hadlich de Oliveira

A obrigação do ponto de vista de Bergson: alguns aspectos de *As duas  
fontes da moral e da religião* 351

Rafael Henrique Teixeira

Boa fortuna e liberdade em Quodlibetales XXI de Duns Escoto 389

Gloria Silvana Elías

Qual ontologia para o empirismo construtivo? 413

Alessio Gava

Qual é a função básica dos nomes próprios? 429

Cícero Antônio Cavalcante Barroso

## RESENHAS

JUDENSNAIDER, Elena; LIMA, Luciana; ORTELLADO, Pablo; POMAR, Marcelo.  
*Vinte centavos: a luta contra o aumento.* 457

COOREBYTER, Vincent de. *Sartre avant la phénoménologie.* 463

FONTES FILHO, Osvaldo. *Merleau-Ponty, na trama da experiência sensível.* 477

RANCIÈRE, Jacques. *Béla Tarr. O Tempo do Depois.* 483

## TRADUÇÕES

FREGÉ, Gottlob. *Fundamentos da Aritmética* (Parte III, 1, Seção B) 493

Tradução, introdução e notas de Anderson Luis Nakano

ARTIGOS

FLUXO CONTÍNUO

Princípios  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**AS PALAVRAS E AS IMAGENS:  
UMA ARQUEOLOGIA DA PINTURA EM FOUCAULT**

**LAS PALABRAS Y LAS IMÁGENES:  
UNA ARQUEOLOGÍA DE LA PINTURA EN FOUCAULT**

**THE ORDER OF IMAGES:  
AN ARCHEOLOGY OF PAINTING IN FOUCAULT**

**Rodrigo Castro Orellana**

Prof. da Universidade Complutense de Madrid

E-mail: rodrigocastro@filos.ucm.es

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 5-35

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** O artigo estuda a importância da experiência visual ao longo do pensamento de Michel Foucault. Discute, nesse sentido, a articulação da pintura como foco temático de diferentes momentos da sua pesquisa filosófica a partir de um enfoque arqueológico que analisa o regime de funcionamento e as descontinuidades de quatro obras: *A nau dos loucos* de Bosch, *As meninas* de Velázquez, *Um bar do Folies-Bergère* de Manet e *O balcão* de Magritte. Finalmente, apresenta uma reflexão geral sobre a questão do olhar, o poder, a resistência e a escrita em Foucault a partir dos trabalhos de Martin Jay e Michel De Certeau.

**Palavras chave:** pintura, filosofia, Michel Foucault

**Resumen:** El artículo estudia la importancia de la experiencia visual a lo largo del pensamiento de Michel Foucault. Se discute, en tal sentido, la articulación de la pintura como foco temático de distintos momentos de su investigación filosófica a partir de un enfoque arqueológico que analiza el régimen de funcionamiento y las discontinuidades de cuatro obras: *La Nave de los Locos* de El Bosco, *Las Meninas* de Velázquez, *Un bar del Folies-Bergère* de Manet y *El Balcón* de Magritte. Finalmente, se presenta una reflexión general sobre la cuestión de la mirada, el poder, la resistencia y la escritura en Foucault a partir de los trabajos de Martin Jay y Michel De Certeau.

**Palabras clave:** pintura, filosofía, Michel Foucault

**Abstract:** The article studies the importance of the visual experience over the thought of Michel Foucault. It is discussed, in this sense, the articulation of painting as a thematic focus in different moments of his philosophical research from an archeological approach that analyzes the way of operating as well as the discontinuities of four paintings: "The Ship of Fools" by El Bosco, "Las Meninas" by Velázquez, "A Bar at the Folies-Bergere" by Manet and "The Balcony" by Magritte. Finally, it is introduced a general reflexion on the matter of the look, power, endurance and writing in Foucault from the works of Martin Jay and Michel De Certeau.

**Keywords:** painting, philosophy, Michel Foucault

(...) a relação da linguagem com a pintura é uma relação infinita. Não que a palavra seja imperfeita e esteja, em face do visível, num déficit que em vão se esforçaria por recuperar. São irreduzíveis uma ao outro: por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz, e por mais que se faça ver o que se está dizendo por imagens, metáforas, comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aquele que as sucessões da sintaxe definem. Ora, o nome próprio, nesse jogo, não passa de um artifício: permite mostrar com o dedo, quer dizer, fazer passar sub-repticiamente do espaço onde se fala para o espaço onde se olha, isto é, ajustá-los comodamente um sobre o outro como se fossem adequados. Mas, se se quiser manter aberta a relação entre a linguagem e o visível, se se quiser falar não de encontro a, mas a partir de sua incompatibilidade, de maneira que se permaneça o mais próximo possível de uma e de outro, é preciso então pôr de parte os nomes próprios e meter-se no infinito da tarefa. É, talvez, por intermédio dessa linguagem nebulosa, anônima, sempre meticulosa e repetitiva, porque demasiado ampla, que a pintura, pouco a pouco, acenderá suas luzes.

Michel Foucault, *As palavras e as coisas*

**E**m 2004, no vigésimo aniversário de morte de Michel Foucault, a Editions du Seuil publicou *La Peinture de Manet*, uma conferência feita pelo filósofo francês em Túnis, durante o ano de 1971. Este texto se inscreve em uma série de intervenções públicas realizadas por Foucault (aulas, seminários, conferências) que foram editadas postumamente, especialmente na última década. No entanto, esta breve conferência sobre Manet possui um interesse específico com respeito a outros escritos inéditos, uma singularidade que, talvez, não tenha sido devidamente observada e que, em nosso juízo, teria

relação com a paixão de Foucault pela pintura. Este interesse não se limitaria a análises sobre certos artistas (Bosch, Velázquez, Manet, Magritte, etc.) que Foucault efetivamente realizou, senão que seria preciso pô-lo em conexão com uma forma de entender o pensamento.

Como em tantas outras oportunidades, é atribuído a Deleuze o mérito de ter vislumbrado de um modo profundo o sentido da escritura foucaultiana e, neste aspecto, estabelecer um vínculo entre o exercício do cartógrafo – como aquele que traça o mapa do campo social – e a tarefa artesanal do pintor em seu fascinante trabalho com as imagens. Segundo Deleuze: “Foucault sempre soube pintar quadros maravilhosos como fundo de suas análises” (Deleuze, 1991, p. 33). A partir de tal perspectiva, caberia perguntar-se sobre o lugar e o sentido que a pintura tem no pensamento do filósofo francês. Não só como objeto de um estudo erudito que problematiza a relação entre a figura e o texto, ou o que converte a pintura no rastro de um *regime epistêmico*, mas, sobretudo, como uma experiência do visual que serve de modelo para o pensamento crítico.

Nas páginas seguintes percorreremos por essa experiência visual de Foucault, em algumas ocasiões atravessada pela fascinação e, em outras, assaltada pelo horror da tirania do olho. Nesse caminho discutiremos a articulação da pintura como foco temático de diversos momentos de seu pensamento. Também tentaremos descobrir algumas chaves que nos permitam estabelecer um nexos entre a paixão foucaultiana pela imagem e sua própria arte das palavras. Para realizar tal tarefa, selecionamos quatro pinturas que cativaram Foucault e que, de um ou outro modo, torna manifesta a importância e o complexo significado da pintura em sua filosofia. Trata-se de uma arqueologia de quatro imagens situadas em uma dispersão histórica, que tenta esclarecer alguns de seus princípios operativos, o regime de funcionamento que as caracteriza e suas eventuais descontinuidades entre si.



[Fig. 1]

**A Nau dos Loucos (Hieronymus Bosch, 1503-1504).** É a figura mais simples e mais simbólica da experiência da loucura durante o renascimento: uma embarcação que navega à deriva, como se realizasse uma viagem que é, ao mesmo tempo, uma condenação. O célebre quadro de Bosch [Fig. 1] pertence a este motivo imaginário, que Foucault também identifica nos relatos novelescos ou satíricos de Van Destvoren (1414), Brant (1497) ou Bade (1498) (Foucault, 1998, p. 9). A imagem e o texto se entrelaçam aqui com uma prática real – a qual se acredita ser um acontecimento histórico – que consistiu em embarcar os insensatos dentro do que se poderia denominar um “exílio ritual” (Foucault, 1998, p. 11). Nesse sentido, essa relação entre as palavras, as imagens e as coisas manifesta a história de uma expulsão da loucura em direção ao horizonte no qual o discurso das semelhanças se converte em silêncio. *A Nau dos loucos* emergiria, então, como o murmúrio inassimilável de uma loucura que, em seu excesso, sempre é algo mais que o jogo dos signos, algo que não se deixa inscrever na alteridade da razão ou algo que excede qualquer consideração como objeto de um olhar psiquiátrico.

No caso da pintura de Bosch, a loucura parece estar capturada em um universo aquático. Esse mundo é governado pelo paradoxal princípio de uma reclusão no exterior, ou seja, opera lançando o louco a uma errância na qual será prisioneiro. Por esse motivo, a nau que observamos na pintura estaria irremediavelmente condenada a uma viagem cíclica, a uma travessia que não se dirige a destino algum, posto que se encontra atravessada pela confusão e pela cegueira de seus tripulantes embriagados. Estes enchem a pequena embarcação situando-se na cena como se desenhassem uma dança circular, cujo elemento principal é, precisamente, a água. Observemos detidamente a parte inferior da obra: dois loucos, depois de caírem na água, tentam voltar ao barco. Um deles levanta entre suas mãos – como se se tratasse de uma oferenda – um pote com água. Podemos supor que se trata do mesmo líquido que reaparece mais tarde (e mais acima) no copo depositado sobre a mesa, em torno da qual se realiza o festejo. As bocas dos personagens centrais se abrem como enormes buracos que bebem e convertem a água em vinho. Finalmente, essa transformação do elemento vital terminaria na cena da direita, na qual o louco que vomita em direção ao mar assinala, de algum modo, o desenlace de todo este círculo de fluídos.

Foucault afirma, com clareza, na *História da loucura na idade clássica* que “a água e a loucura estarão ligadas por muito tempo nos sonhos do homem europeu” (Foucault, 1998, p. 12). Não obstante, essa união se encontra marcada por uma ambivalência que também aparece na *Nau dos loucos*. De um lado, o reino da água conecta-se com o limite do real, a fronteira em que os signos já não permitem ler o texto cósmico escrito pelo Deus criador. Ali a ordem se esvai e o saber se dissolve na fluidez incontida do nada. Deste modo, a loucura repousa como uma exterioridade selvagem inominável. No entanto, por outro lado, a embarcação dos insensatos também representaria uma ameaça frente a seu mudo espectador: o perigo da surda invasão da loucura que anuncia a iminente catástrofe final do mundo. Neste último sentido, a água adquiriria a conotação de uma força purificadora que poderia transfigurar a multidão infame que navega neste barco delirante.

Os personagens, então, já não são monstros antidiluvianos que habitam os confins longínquos da Terra, mas rostos especialmente

familiares e próximos que nos ensinam. Agora as bocas abertas são a marca da gula; a freira e o alaúde nos indicam a luxúria e; o baú – rigorosamente fechado em um canto da nau – simboliza a avareza. Todos são buracos e recipientes pelos quais nada fluem, orifícios que se abrem somente como espaços através dos quais se enuncia um discurso moral.

Há um desdobramento manifesto, portanto, na pintura de Bosch. Trata-se da tensão entre uma loucura obscura e trágica e uma loucura humana e portadora de verdades. No primeiro nível encontraríamos a dimensão fascinante e fantástica do enigmático segredo da natureza, que se anuncia nos gestos do insensato, como um saber inacessível para o homem comum e como a expressão de: “significantes (que) dão a ver o real (...), porém, sem significação” (De Certeau, 2006, p. 67)<sup>1</sup>. No segundo nível, este saber obscuro se converte no “castigo de uma ciência desregrada e inútil” (Foucault, 1998, p. 24), que arrasta o homem, do interior do seu próprio ser, para o erro. A loucura, a partir dessa última perspectiva, se apresenta como uma forma do humano, um efeito das debilidades e ilusões enganosas que nos atravessam. Neste ponto, segundo Foucault, se encontraria o registro de Erasmo que é quem observa criticamente a loucura para, a partir dela, indicar ao homem uma verdade moral e as regras de sua natureza (Foucault, 1998, p. 44)<sup>2</sup>

Como é sabido, a tese de Foucault passa por afirmar que essas duas experiências da loucura no renascimento – o elemento trágico e o elemento crítico – estiveram sujeitas a mudanças incessantes e a uma oposição cada vez mais crescente. A história da loucura, em tal sentido, poderia resumir-se como o processo mediante o qual se abriu uma brecha na unidade profunda da loucura, entre o cósmico e o moral, uma ruptura que não cessou de se aprofundar até o ponto em que a experiência trágica chegaria a desaparecer (ainda que não morra como o demonstrariam as obras de Van Gogh, Nietzsche ou Artaud) e a experiência crítica “triumfaria” mediante sua apropriação discursiva da noção de doença mental.

---

<sup>1</sup> Essa é uma das chaves da interpretação que De Certeau realiza de outra célebre pintura de Bosch: *El Jardín de las Delicias*.

<sup>2</sup> Cf. Erasmo de Rotterdã. *Elogio de la Locura*. Madrid: Alianza, 2006.

Porém: seria possível imaginar ou relatar essa unidade arcaica da loucura que fora perdida? Neste ponto a *arqueologia do silêncio*<sup>3</sup> foucaultiana pareceu ser a única resposta que seria possível vislumbrar, posto que, precisamente, a cisão da loucura equivaleria a um divórcio entre as imagens e as palavras. Dito de outro modo: tudo o que agora poderíamos imaginar ou dizer acerca da loucura constituiria inevitavelmente em uma fragmentação, uma necessária renúncia a seu ser mais íntimo e misterioso.

A partir deste ponto de vista, *A Nau dos Loucos* pode ser catalogada como um dos rastros mais primitivos que nos aproximam da perigosa fronteira em que se vislumbra o inexpugnável território da loucura. Bosch jogaria em um limite, ou em uma instável zona fronteira, onde as palavras e as imagens ainda mantêm uma relação combinatória e problemática. Esta é a oscilação que coloca a pintura em movimento frente ao espectador e é também o segredo de seu encanto. A embarcação extraviada oferece os meios para perder-se na sedução de imagens que tenta solapar todos os esforços de inteligibilidade. Aqui a razão não reina: somente a morte convertida em uma caveira escondida na folhagem da “árvore-mastro” pode governar o caos da nau. Não há império do conhecimento neste mundo sem lei que pertence à pátria da lua minguante. Porém, também *A Nau dos Loucos* encarna o discurso simbólico do artista que denuncia o homem pecador. Nessa última dobra retórica da obra, a caveira se converte em uma coruja imóvel que representa o errático saber dos loucos. Os personagens falam da gula, da luxúria, da avareza e da heresia (esta é a outra cara da lua minguante, agora convertida em bandeira e emblema). Desse modo, *A Nau dos Loucos* circularia entre a sátira e os poderes inquietantes da noite dos tempos.

---

<sup>3</sup> A ideia da história da locura como uma “arqueologia do silêncio” aparece no prefácio da primeira edição da *História da loucura na idade clássica*, no ano de 1961. Esse prefácio desaparecerá nas edições posteriores da obra.



[Fig. 2]

***Las Meninas*** (Diego De Velázquez, 1656). A obra contém um labirinto enigmático que conduz finalmente em direção ao limite instável em que uma forma de pensamento – nesse caso a ordem epistêmica da *época clássica* – tenta representar suas próprias condições de possibilidade (Foucault, 1999, p. 13). Nesse sentido, Michel Foucault converteu o paradoxal empreendimento dessa obra de Velázquez, em um signo que manifesta as regras que estruturam o que se diz, se sabe e se faz em determinada época. No caso específico de *Las Meninas* [Fig. 2] se trataria de uma marca do modo de olhar o mundo que impera no século XVII. Porém, constituiria um rastro estranho, que dificulta toda pesquisa, posto que seu jogo consiste, precisamente, em ocultar seu sentido.

Podemos, então, perguntarmo-nos: o que exatamente Velázquez pintou neste quadro? Os sucessivos títulos com os quais tem sido batizada a pintura nos inventários dos séculos XVII, XVIII e XIX evidenciam uma dificuldade histórica para identificar o motivo principal da tela. Seu primeiro título *El Cuadro de la Familia* e outro mais tardio como *La Familia de Felipe IV* destacam sentidos da obra que não correspondem com a presença em primeiro plano da infanta Margarita, uma figura que parece dominar toda a cena da sala. O título posterior de *Las Meninas*, com o qual, finalmente, se reconheceu a obra, tampouco remete com precisão à imagem, uma vez que assinala somente duas das personagens: as damas de honra da infanta Dona Isabel de Velasco e Dona María Agustina Sarmiento

de Sotomayor. Existe, portanto, desde o princípio da história dessa pintura, algo inominado nela, quer dizer, parece que o elemento estruturador, ao explicar a cena, retira a ação interpretativa do espectador que tenta capturá-lo.

Em um primeiro olhar, a sedução da obra está no fato de nos fazer mergulhar no espaço (a sala) que se abre e volta a se fechar em um mesmo movimento fugaz. Com efeito, a sala na qual o pintor empreende sua tarefa (o ateliê de Velázquez) nos surpreende introduzindo o vazio de um objeto que se oculta aos nossos olhos e que, no entanto, parece atrair o olhar de vários dos personagens da cena. Por um instante, a obra nos desestabiliza como espectadores ao nos ocultar seu centro, efêmero momento de desordem e incerteza que o autor resolve com a instalação de um espelho ao fundo da sala. O reflexo luminoso que ali se observa, dissipa todas as dúvidas ao nos apresentar a figura dos Reis como o elemento soberano que, definitivamente, rege e ordena a obra. A partir desse momento, se torna possível para o espectador construir um relato que dissipa a confusão inicial: a infanta veio, acompanhada de sua corte, visitar seus pais enquanto estão sendo retratados. Essa solução se produz graças ao gesto fantástico de um espelho que, abrindo o quadro, quer dizer, introduzindo na cena a superfície do que não se vê, alcança o objetivo de fechar-se mais sobre si mesmo. De algum modo, o espelho atravessa a tela para completar a obra com o que existe ali em frente. O quadro se envolve em si mesmo transformando a sala em um universo sem fissuras, suprimindo a eventual exterioridade de um sujeito observador.

Essa expulsão do espectador que se produziria em *Las Meninas* corresponde a um olhar que opera como “um ponto transcendente de visão que se desfez do corpo físico e existe somente como um *punctum incorpóreo*” (Bryson, 1991, p. 117). Se impõe um olho absoluto, sem corpo nem história, um olho universal que observa a realidade de fora, uma observação que não pode observar-se a si mesma. Como assinala Foucault em *As palavras e as coisas*, a *episteme clássica* não pode articular um sujeito que seja capaz de aparecer como sujeito e objeto da representação.

O olho absoluto, portanto, contém uma impotência que é sua própria invisibilidade, uma opacidade que ordena o campo do saber. Trata-se da mesma invisibilidade ordenadora que caracteriza

o *panóptico* de Bentham; esse olho supremo e desencarnado que em sua própria subtração impõe um regime de domínio absoluto? Certamente, no *panóptico* há um centro político que governa o espaço do múltiplo a partir da invisibilidade, de uma forma equivalente ao ordenamento que o classicismo faz do representado e do representável. Não obstante, as duas economias do olhar não são assimiláveis, posto que tanto o sujeito como o objeto das formas de visibilidade se distribuem de modos diferenciados.

Neste sentido, deve-se advertir que o fechamento totalizante da representação se manifesta em *Las Meninas* mediante um jogo que o pintor estabelece com o espectador. Este é o segredo do olhar que Velázquez nos dirige na pintura: um convite a participar da solução do enigma, o desafio de compor as peças de um *puzzle* cujo desenlace implica paradoxalmente o exílio do jogador. “Descobriu a chave dessas imagens oscilantes? Atrás de mim há um espelho que não reflete teu rosto, mas te converte em silêncio”.

*Las Meninas* contém a exigência de uma reciprocidade entre pintor e espectador, um cara-a-cara efêmero, porém, determinante do efeito que a obra persegue. Ao contrário, a lógica do *panóptico* envolveria a unilateralidade da vigilância, uma disposição que captura o espectador em um ponto fixo e estável, sem levá-lo a nenhuma exterioridade. O *panóptico* constitui uma máquina de incorporar individualidades, por isso precisa dessa invenção estranha que é o homem, quer dizer, exige a presença de corpos-objetos e não de virtualidades deshistorizadas ou desencarnadas. No dispositivo carcerário, o olho absoluto torna-se, forçosamente, um *sistema olho-corpo* ou, o que é o mesmo, como o “fora” inapreensível para a representação clássica que aqui é capturado.

Com efeito, para Foucault, a chave de interpretação dessa pintura de Velázquez reside na impossibilidade de a representação captar sua própria atividade ou, dito de outro modo, na incapacidade de a *episteme clássica* dar conta do fundamento da representação. Isto significa: dar conta do homem como sujeito unificado e unificante das significações. Dessa maneira se explicaria que “aquilo que não se pode ver” se converte em um dos eixos da obra: a luz que se encontra fora da sala e que, ainda assim, torna possível que vejamos a cena, o gesto do pintor que sai de sua tela por um minuto e, cujo traço, logo desaparecerá atrás da mesma, ou

os pálidos modelos que apenas se vislumbram no artifício do espelho. Encerrada em si mesma, a representação clássica permaneceria “condenada” ao espaço do “não ver”.

No entanto, a exclusão se entrelaça com a imagem para nos oferecer a experiência fascinante de uma arte que enfrenta o limite e a condição irredutível do “fora”, não só como suas próprias e particulares fronteiras, mas também como o horizonte em que se complete o olhar que uma época tem acerca do mundo e de si mesma. O pensamento se aproxima de pensar o impensado nessa pintura, deixando entrever por um instante fugaz, as sombras e os fantasmas que Velázquez também desenhrou.



[Fig. 3]

**Um Bar Do Folies-Bergère (Édouard Manet, 1882).** Manet, para Foucault, é o nome de uma ruptura e de uma condição de possibilidade. Não só representa uma figura artística que transformou as técnicas pictóricas inaugurando o movimento impressionista, senão que, de alguma forma, se constitui como o precursor decisivo da arte do século XX (Foucault, 2005, p. 10-11) Em sua obra, pela primeira vez, o artista se permitiria jogar no interior do quadro com as propriedades materiais do espaço, depreciando qualquer esforço por dissimular o fato de que a pintura esteja inserida ou enquadrada em um lugar específico (Foucault, 2005, p. 11-12). Manet inventaria o que poderia se denominar como o *quadro-objeto*, isto é: “o quadro como materialidade, o quadro como objeto pintado que reflete uma luz exterior, e frente ou em torno da qual o espectador se move” (Foucault, 2005, p. 14)

Essa produção do *quadro-objeto* – que supõe uma modificação dos valores fundamentais da pintura ocidental – se faz evidente em três procedimentos que Manet utiliza: no uso das características espaciais da tela, no modo em que aborda o problema da iluminação e, finalmente, no tratamento que dá à posição do espectador em relação com o quadro (Foucault, 2005, p. 15). No primeiro caso, as pinturas de Manet já não se regeriam pelo imperativo da representação exata e minuciosa do real, senão que constroem um espaço alternativo próprio do universo pictórico, no qual as distâncias, as profundidades, as proporções e os personagens se definem exclusivamente no interior do quadro. A pintura, em certo sentido, se mostra estranha ao mundo, na medida em que já não pretende reproduzi-lo. Sua intenção consiste mais em recorrer a uma linguagem diferente daquela de duplicação para dar conta do mundo.

Por tal razão, os quadros de Manet se servem da anomalia do fragmento e se interrompem no invisível. Os olhares dos personagens contemplan paisagens que não podemos olhar porque o quadro, intencionalmente, guarda silêncio a respeito, como se, dessa forma, nos confessasse que a época da representação transparente do mundo chegou ao seu fim. Indicar-se-ia o invisível através dos olhares contrapostos: o da mulher, que se dirige ao mudo espectador da cena; e a do homem que, enquanto fuma, contempla absorto uma bailarina que não conseguimos ver (*Camarera con Jarras*, 1878) (Foucault, 2005, p. 31) ou a da menina que contempla um trem oculto para nós por uma gigantesca nuvem de vapor (*El Ferrocarril*, 1872) (Foucault, 2005, p. 34). Todas essas imagens assinalam que há algo a olhar, porém, algo que é necessariamente invisível (Foucault, 2005, p. 36). Se trataria de uma invisibilidade que já não pode ser encerrada e resolvida no espaço totalizante da obra, como acontecia em *Las Meninas* de Velázquez. O invisível permanece em uma exterioridade inexoravelmente selvagem e indômita.

Por outra parte, o problema da iluminação poria em evidência aspectos similares aos mencionados a propósito do espaço e da invisibilidade. Manet subverte a lógica da iluminação característica da pintura clássica, quer dizer: a identificação precisa de uma fonte de luz que se distribui pela cena da tela, utilizando uma luz exterior

e frontal que converte o quadro em uma superfície plana, a qual intensifica sua condição de objeto para a contemplação (Foucault, 2005, p. 37). Essa luminosidade, própria do universo pictórico de Manet, confirma também a divisão entre o visível e o invisível. Dito de outra maneira, a luz se deslocaria no interior da pintura para nos indicar o invisível, mas não com o propósito de ordenar a cena conforme as propriedades da luz do dia e da noite próprios do mundo real.

Todos esses elementos, somados ao singular tratamento que se faz do espectador, podem ser identificados em *Um bar do Folies-Bergère* [Fig. 3]; um quadro que tem na distorção do olhar uma de suas motivações principais (Foucault, 2005, p. 53). Quem olha essa mulher com ar indiferente do outro lado do balcão? Como ocorria com *Las Meninas*, aqui também a instabilidade assalta o espectador, que se percebe inicialmente como objeto do olhar da garçonete do bar. Porém, nessa oportunidade, o espelho não irrompe na cena como um artilheiro que vem solucionar o conflito ou a perplexidade, mas, ao contrário, ele mesmo vai se colocar no núcleo do problema.

Se na obra de Velázquez, o espelho aparecia para refletir a presença dos Reis e, com isso, permitir a compreensão do que observamos, em *Um bar do Folies-Bergère* o espelho mostra precisamente aquilo que não deveria refletir (Foucault, 2005, p.55). A imagem do homem de chapéu que olha fixamente a garçonete não pode ser o reflexo da figura à qual ela dirige seus olhos. Se, por exemplo, o espectador ocupar o lugar frontal da obra, de frente para a jovem, o homem de chapéu teria que estar situado à esquerda do espectador. Essa ideia se vê reafirmada se consideramos a inclinação da cabeça da mulher. A diferença de altura com relação ao homem de chapéu e o leve deslocamento do rosto para a direita do sujeito – tudo isso refletido no espelho – indicariam a presença de um terceiro personagem. Esse terceiro personagem equivale ao ponto de vista do artista ou ao lugar silencioso do espectador? Trata-se de outro dândi de bigode e chapéu que pretende seduzir a mulher?

Não podemos saber, pois, de uma forma enigmática, esse personagem não se reflete no espelho, como necessariamente teria que ocorrer. Porém, tampouco a garçonete é refletida no espelho conforme a perspectiva de um espectador que a observa de frente.

Portanto, estamos diante de uma dupla negação do espectador que é convertido em algo ausente e, talvez, ilusório.

Assim, pois, os dois estranhos personagens refletidos no espelho nos fazem pensar que esta pintura foi criada para ser observada de lado, do ângulo esquerdo. A partir desse ponto de vista anômalo, a perspectiva central se mantém como um vazio, e o homem de chapéu poderia converter-se em um prolongamento de nós mesmos dentro da cena. No entanto, aceitar este deslocamento significaria anular a primeira cena. Os reflexos das costas da mulher e do rosto do homem, então, nos fariam de outra pintura que se oculta em relação à imagem frontal da mulher no balcão do bar (imagem que se apresenta sem nenhum reflexo no espelho do homem que ela olha). Poderíamos aceitar o fato da existência de duas pinturas em uma, se não fosse porque a própria obra converte a impossibilidade em seu tema decisivo excluindo como solução, por exemplo, a alternativa de que o espelho esteja situado obliquamente. O que confirma isso é o fato de que a moldura do espelho corre paralela com o balcão de mármore. De tal modo que não é uma ou outra, senão que são ambas as cenas que se excluem entre si, expressando-se simultaneamente. Como assinala Foucault: “o pintor ocupa – e, com ele, convida o espectador a ocupar – dois lugares sucessivamente, ou melhor, simultaneamente incompatíveis: aqui e lá” (Foucault, 2005, p. 56).

Há um jogo da invisibilidade que transgride qualquer pretensão do quadro de representar o real. Não se vê o que se deveria ver se isto fosse um espelho e se as leis da ótica tivessem algum poder no reino desta imagem. Assim mesmo, não só os personagens principais da pintura propõem este jogo, mas também as imagens do fundo: a luminosidade estranha das lâmpadas, a fumaça que envolve e esconde os outros personagens e o detalhe mais curioso: as botas verdes de um artista de trapézio que apenas se mostram na parte superior esquerda da obra. Este jogo de invisibilidade, como já dissemos, exclui o espectador de um lugar estável e definido onde situar-se e interpretar a pintura (Foucault, 2005, p. 59), e o obriga a girar em torno dela, em um exílio que em nenhum caso se identificaria com a expulsão do espectador que articulava *Las Meninas*. Aqui, efetivamente não se atribui ao observador um lugar exato e imóvel, porém, isso não acontece pela específica e própria

normatividade da ordem epistêmica que determina a obra (impossibilidade de representar o sujeito da representação no caso de *Las Meninas*), mas pela abertura de *Um bar do Folies-Bergère* a um jogo interminável que supõe a participação do espectador e que nasce das regras que o pintor inventou.

Nesse último sentido, *Um bar do Folies-Bergère* constituiria uma espécie de inversão de *Las Meninas* de Velázquez, uma vez que põe em deslocamento o *sujeito-observador*, lançando-o de um lado a outro das múltiplas interpretações da obra. Dito de outra forma: Manet exclui o espectador de seu papel passivo para incorporá-lo ao movimento infinito das imagens, inventa o homem como *sujeito observador* e *objeto observado* no universo pictórico. Não obstante, como mostrou Foucault em *As palavras e as coisas*, o nascimento do homem como protagonista do sentido da imagem não pode realizar-se sem introduzir a finitude nessa nova soberania da arte (Foucault, 1999, p. 334)<sup>4</sup>.

Não se trata somente da duplicação do *homem espectador*: o *sujeito-observador* que aparece no olhar da garçonete e o *objeto-observado* que não se reflete no espelho. A finitude atravessa o gesto de Manet no desdobramento do espectador, mas também no fundo sombrio que subjaz na experiência de sua pintura. O *homem duplicado* não só se pergunta nessa cena “onde estou” e “de onde sou”, mas também descobre a irrealidade e o ilusório do mundo noturno do *Folies-Bergère* em que se encontra. Ninguém soube desvelar mais acertadamente este significado último da obra de Manet do que outro gênio da pintura: Magritte. Ele soube dar um

---

<sup>4</sup> Foucault assinala que o nascimento do homem e o desenvolvimento da *analítica da finitude* se encontram intimamente ligados. De tal maneira que a gênese das ciências humanas passaria necessariamente por um anúncio da finitude humana na positividade mesma do saber. Foucault nos oferece um exemplo dessa nova ordem epistêmica no campo da pintura (como o faz com a *episteme clássica* e com *Las Meninas*) ao afirmar que *Um bar do Folies-Bergère* representa o contrário exato da célebre obra de Velázquez nos leva a supor que a pintura de Manet poderia ser a expressão estética do *sonho antropológico* descrito em *As palavras e as coisas*.

nome a essa experiência que se oculta na luminosidade ambivalente das pinturas de Manet: *o sussurro inoportuno da morte*.

[Fig. 4]



[Fig. 5]



**O Balcão de Manet (René Magritte, 1950).** A relação entre Manet e Magritte pode ser objeto de reflexão a partir de uma obra que foi desdobrada: *O balcão* [Fig. 4 e 5]. Na versão do primeiro, assistimos a uma cena típica da vida burguesa do século XIX: três personagens

em uma atitude fixa observam a rua a partir de uma sacada. A luz lhes atravessa por completo, de tal modo que se produz um forte contraste entre eles e o fundo obscuro da sala. Se no primeiro plano, por exemplo, é possível perceber todos os detalhes do vestido branco da mulher sentada, seu colar, o leque em suas mãos e a pequena mascote aos seus pés, no segundo plano apenas conseguimos entrever alguns objetos imprecisos pendurados na parede e a presença obscura de um quarto personagem que tem em suas mãos uma jarra. Foucault identificou nessa pintura a presença dos temas característicos das obras de Manet que já comentamos: os limites que determinam a luminosidade, a manifestação da invisibilidade (neste caso: o quarto personagem ou o fundo da sala), a reprodução do espaço como *quadro-objeto* (a grade da sacada e as persianas verdes simulariam uma tela dentro da tela) e o lugar instável do espectador (cada um dos três personagens olha em uma direção diferente, como se tentassem seguir com o olhar os possíveis deslocamentos do espectador frente ao *quadro-objeto*) (Foucault, 2005, p. 47).

No entanto, existe outro tema substancial nessa obra que somente Magritte manifestou em sua versão particular da pintura. Nessa recriação da cena, se conserva a sacada com suas persianas, o banquinho, as hortênsias em seu pote e a sala de fundo, porém, as quatro pessoas são substituídas por caixões. Não se trata da única modificação surpreendente introduzida por Magritte. Também se apresenta uma economia diferente da luz, tornando-se esta muito mais forte e reduzindo ao mínimo o espaço obscuro da sala. Além disso, desaparece o insignificante personagem da pequena mascote, como se com isso não nos quisesse dizer que toda forma de vida havia sido expulsa desse lugar ou, o que é o mesmo, que o principal segredo de *O balcão* de Manet consistiria em que as hortênsias que ali aparecem são realmente artificiais (só assim poderiam estar presentes nas duas pinturas).

Dessa maneira, segundo Foucault, a obra de Magritte evidenciaria que o tema principal dessa pintura de Manet tem relação com o limite entre a vida e a morte (Foucault, 2005, p. 51), com essa sutil linha entre a luz e a obscuridade na qual, precisamente, esses personagens se encontram suspensos. Trata-se da precariedade dos vestidos brancos de seda que agora são

substituídos pela inexorável frieza da madeira dos féretros. Dessa contemplação bucólica do mundo presente em *O Balcão* de Manet, nada permanece. Tudo foi devorado pelo tempo, de uma forma que o próprio Manet já sugeria ou anunciava, através da postura rígida dos personagens, da obscuridade que os envolvia e da silhueta fantasmagórica das hortênsias. Se a pintura de Manet inventou o homem como *sujeito-observador* e *objeto-observado*, Magritte seria aquele que tornou manifesto tudo o que abala, desestabiliza e destrói o homem. Nesse sentido, a arte de Magritte viria consumir o gesto transgressor da criação pictórica de Manet.

Isso significaria, em primeiro lugar, que a negação realizada pela obra artística de Manet sobre a possibilidade de representar alcançaria sua expressão mais radical com a opção de Magritte por perverter e inquietar “todas as relações tradicionais da linguagem e da imagem” (Foucault, 1981, p. 35). De fato, este é o aspecto no qual Foucault mais insiste: *Isto não é um cachimbo. Ensaio sobre Magritte*.

Haveria, segundo ele, dois princípios que poderiam ser considerados como dominantes na pintura do século XV ao século XX: a separação entre representação plástica e referência linguística, e a equivalência entre o fato da semelhança e a afirmação de um laço representativo (Foucault, 1981, p. 47). O primeiro princípio envolveria um sistema de regulações por meio do qual se estabelece a soberania da imagem em relação ao texto ou vice versa, sem que jamais o signo verbal e a representação visual possam se dar simultaneamente. Essa ordem hierárquica teria sido abolida – na opinião de Foucault – pela obra de Klee, que construiria um espaço reversível no qual se combinam os signos e as formas (Foucault, 1981, p. 48). As figuras e as manchas de escrita convergiriam nas paisagens de Klee<sup>5</sup> evidenciando que o discurso e a forma se deslocam um em relação de dependência com o outro (Foucault, 2005, p. 79). Quanto ao segundo princípio, a obra de Kandinsky poderia servir de exemplo de uma ação criativa de transgressão da

---

<sup>5</sup> Alguns exemplos desse aspecto da obra de Klee poderiam ser as pinturas: *Início de um poema*, *Estação L-112*, *Lenda do Nilo*, etc..

semelhança e da representação.<sup>6</sup> No caso do pintor russo, a pintura superaria a alternativa esquemática de ser remetida ao visível que a rodeia ou de criar um invisível que a ele se assemelhe, mediante um procedimento que consistiria no gesto improvisado de cores que são coisas sem semelhança (Foucault, 1981, p. 50).

Agora, essa dupla dissociação dos princípios dominantes da pintura tradicional encontraria seu complemento na obra de Magritte. Enquanto aparentemente Magritte se distancia de Klee e de Kandinsky, em seu exercício de multiplicação obsessiva das semelhanças e no uso do enunciado como negação constante da identidade manifesta da figura, haveria, finalmente, um sistema comum que os vincula (Foucault, 1981, p. 51). Magritte incide reiteradamente na exterioridade do grafismo e da plástica, abrindo uma longa distância entre a obra e seu título que impossibilita poder ser, ao mesmo tempo, seu leitor e seu espectador (Foucault, 1981, p. 53). Isso é o que ocorre quando o enunciado: “Isto não é um cachimbo” – que aparece na célebre série de quadros *A traição das Imagens*<sup>7</sup> – retarda o ato da denominação e subtrai, por um momento, a imagem das palavras, produzindo uma série de relações estranhas que intensificam a inquietude daquele que observa. Se seguimos o sentido do discurso, o poder representativo da imagem é negado (a palavra nega a figura) e, se, pelo contrário, seguimos o sentido da imagem o que é evidenciado é a falsidade do enunciado (a figura verdadeira valida o erro da palavra).

Mas também é possível uma combinação tautológica na qual o texto e a forma repitam a mesma realidade daquilo que *observamos-lemos* efetivamente “não é um cachimbo”. Esta possibilidade, entretanto, fragiliza a imagem de um modo radical,

---

<sup>6</sup> Alguns exemplos deste aspecto da obra de Kandinsky poderiam ser as pinturas: *Preto e Violeta* (1923), *Sucessão* (1935), *A volta do círculo* (1940).

<sup>7</sup> Magritte realizou a série entre 1928 e 1929. O quadro mais célebre mostra o desenho de um cachimbo acompanhado de um texto em que se lê: *Ceci n'est pas une pipe*. Em outra versão aparece desenhado um quadro que contém, novamente, a imagem de um cachimbo e o texto *ceci n'est pas une pipe*, e que está sobre um cavalete. Sobre esse cavalete flutua – como se se tratasse de um globo suspenso – o desenho de um enorme cachimbo.

banaliza o texto (O que seria, então, essa forma que flutua no meio do quadro? Como justificar um enunciado tão evidente como o que indica que esse desenho não é um “cachimbo real”?) e questiona qualquer assimilação entre discurso e forma. Na experiência do olhar dirigido ao quadro, parece que sempre vemos de modos diferentes as palavras e as imagens (Foucault, 1981, p. 58).

Magritte se serve deste desdobramento para introduzir o império de uma representação que reina somente na superfície, posto que por baixo não há nada (Foucault, 1981, p. 61). As palavras e as imagens se desautorizam entre si criando um universo próprio que não remete a nada e que comunica a partir da abertura de tal vazio. Dessa maneira, a ausência encontra seu lugar no quadro, como ocorria com os caixões de *O balcão de Manet*, fazendo surgir o “não-lugar” em pessoa, no lugar das pessoas (Foucault, 1981, p. 62). Assim o texto e a forma colidem em um sistema sem referência exterior alguma.

Essa operação, segundo Foucault, deve ser compreendida a partir de uma dissociação entre a *similitude* e a *semelhança* (Foucault, 1981, p. 64), que seria efetivada pela obra de Magritte. De fato, a *semelhança* possuiria uma sequência de semelhantes que remete a um primeiro padrão que legisla e ordena, enquanto que a *similitude* produziria séries sem começo nem fim, carentes de hierarquia. Dada esta distinção, Magritte oporia a *similitude* à *semelhança* introduzindo o jogo do simulacro como forma de separar a imagem de um modelo exterior ou, o que é o mesmo, como meio para anular qualquer função representativa da figura. Se a *semelhança* conhece o que é manifestamente visível, a *similitude* mostra o que os objetos reconhecíveis escondem (Foucault, 1981, p. 68). Se a *semelhança* reproduz o único e assegura o retorno do mesmo, a *similitude* repete as diferenças. Se a *semelhança* repousa em um discurso afirmativo, Magritte a esquiva ligando signos verbais e elementos plásticos (Foucault, 1981, p. 79).

Trata-se, portanto, de uma arte que deseja expulsar a *semelhança* do espaço do quadro, o que não significa que ela finalmente desapareça. Neste ponto, Foucault formula uma pergunta decisiva: onde a *semelhança* poderia estabelecer sua lei sem ser afetada por essa subversão da *similitude*? A resposta foi dada pelo próprio Magritte, em uma carta de 23 de maio de 1966,

na qual o pintor reflete sobre *As palavras e as coisas*: “Só ao pensamento é dado ser semelhante. Ele se assemelha sendo o que vê, ouve ou conhece, ele torna-se o que o mundo lhe oferece” (Foucault, 1981, p. 84).

Isso quer dizer que a *semelhança* não se inscreveria nas coisas mesmas, mas que corresponderia a uma propriedade do pensamento que “assemelha sem similitude, tornando-se ele próprio essas coisas cuja similitude entre si exclui a *semelhança*” (Foucault, 1981, p. 69). Cabe afirmar, então, que a *semelhança* constitui o elemento essencial que define o pensamento ou, pelo contrário, ela supõe somente uma de suas múltiplas imagens possíveis? Que relação poderíamos estabelecer entre o pensamento e o sistema múltiplo das similitudes?

Essas perguntas, que surgiram a partir do entrecruzamento da criação artística de Magritte com a investigação arqueológica de Foucault, evidenciariam a força transgressora da pintura. Aqui, não estaria em jogo apenas a desautorização dos princípios dominantes da pintura clássica; nem se trataria somente da construção de uma paisagem nua, desprovida de sentido, que não se submete a nenhum *sujeito-espectador*. Em Magritte há algo mais: a interpelação das fronteiras do pensamento. O desafio propriamente foucaultiano de tentar pensar de um modo radicalmente diferente de como pensamos.

**Jay, De Certeau e a inocência do olho.** Em sua obra *Downcast Eyes*, Martin Jay assinala que se Foucault – assim como boa parte dos pensadores franceses do século XX – estava fascinado pelas questões visuais, ainda assim não deixava de ter dúvidas sobre a suposta inocência da visão (Jay, 2007, p. 292-293). Essa ambivalência que, de alguma maneira já observamos nas análises foucaultianas sobre as pinturas de Bosch, Velázquez, Manet ou Magritte, emergiria em diferentes momentos do itinerário intelectual do pensador francês. Assim, por exemplo, Jay constata que na introdução da obra de Binswanger *Sonho e existência* – um dos primeiros trabalhos de Foucault (1999, p. 65-120) – é apresentada uma crítica ao privilégio outorgado pela psicanálise à linguagem em detrimento da visão. A compreensão psicanalítica do sonho deveria avançar a partir de um

enfoque fenomenológico da visão que colocasse em causa a apropriação cartesiana da mesma, responsável pela redução de toda experiência ao dualismo sujeito/objeto (Jay, 2007, p. 293). Tampouco poderia, contudo, reduzir a imaginação onírica a puro conteúdo visual, uma vez que o sonho aportaria uma verdade ontológica que excede qualquer dimensão exclusivamente sensorial.

Essa crítica ao império do olhar do sujeito no cartesianismo se converte, no trabalho posterior de Foucault, em uma crítica ao totalitarismo de uma ilustração que apostaria em uma noção *ocular-cêntrica* da razão como verdade universal. A partir de um suporte arqueológico radicalmente oposto à orientação fenomenológica de seus primeiros anos, Foucault empreenderá a descrição dos processos que conduziram o nascimento do *olhar clínico* na medicina moderna (irrupção da “evidência visual”, penetração visual do cadáver como forma de construir um saber positivo (Foucault, 2001, p. 177), etc.) ou a gênese da *razão observadora* na psiquiatria moderna (por exemplo: a loucura como enfermidade mental objetivada no espaço do asilo) (Jay, 2007, p. 296). A arqueologia, então, se converte no sistema que registra o vínculo decisivo entre o olho e a ciência moderna, como um campo de produção de conceitos e práticas acerca do homem. Esse sistema estabelece a importância histórica de uma forma específica de ordenar o discurso, mas também relativiza o caráter essencial das noções em jogo e evidencia a lógica excludente dessas disposições do saber. No caso da arqueologia da psiquiatria, por exemplo, isso significaria que a experiência da loucura se encontra dividida na construção histórica da doença mental como um objeto de observação.

Essa suspeita sobre o lugar da visão na historicidade das *epistemes* será radicalizada ao longo dos trabalhos genealógicos de Foucault. Neles, o olho do sujeito de conhecimento se converterá no olhar absoluto da vigilância. A visão não será somente o suposto de um discurso com pretensões de verdade, mas também um dispositivo com efeitos produtivos que atravessa os corpos. O *panóptico*, como é sabido, encarnaria o melhor exemplo dessa função disciplinar do olhar, que se materializa arquitetonicamente no século XIX como uma grande metáfora da lógica carcerária que configura a sociedade moderna em seu conjunto.

Não obstante, esse juízo crítico de Foucault, acerca da intencionalidade hegemônica dos dispositivos de poder, parece conjugar-se com um ponto de vista que não esconde sua fascinação pelas infinitas possibilidades que a resistência oferece. Essa potencialidade da resistência: pode encontrar um âmbito de expressão visual que encarne algo assim como uma *contra-conduta* frente à normatividade do dispositivo *panóptico*? Shapiro, em sua *Archaeologies of vision*, defende a tese de que Foucault ofereceria *práticas escópicas subversivas* como ações de resistência frente a regimes hegemônicos que utilizam a visibilidade, seja no ordenamento dos discursos ou no disciplinamento dos indivíduos.

Este seria o caso da análise foucaultiana sobre a pintura de Manet, a qual se apresentaria como o reverso crítico do panoptismo. Com efeito, segundo Shapiro, se o panóptico fixa o olhar sobre o indivíduo a partir do ocultamento do *olho-vigilante*, Manet, pelo contrário, estabeleceria um olhar que “não encontra objeto, nem pessoa, apesar de vermos sua fonte. O que vemos (...) é um olho desconectado de um conteúdo da visão” (Shapiro, 2003, p. 310). Quer dizer, Manet minaria o regime visual perspectivista da pintura ocidental contrapondo, por exemplo, o plano da tela (no caso de a obra ser um quadro) com a pretensão de que a pintura seja uma janela aberta ao mundo. Assim, Manet levaria a moldura para o interior da obra para tornar possível um espaço imaginário da vida e da morte, e não com a intenção – característica do perspectivismo e do *panóptico* – de tornar visível um espaço interior recortado artificialmente (Jay, 2007, p. 312). Na primeira lógica, o *regime escópico* oferece imagens de uma exterioridade inapreensível, enquanto que na segunda modalidade se desenha um campo de visibilidade interior que “encerra o fora”.

Por outro lado, Jay considera que Shapiro estaria correto ao sustentar que a análise sobre Manet realizada por Foucault tenta interferir sobre o problemático *regime escópico* de origem cartesiana (Jay, 2007b, p. 17). Diferentemente do argumento de Shapiro, no entanto, Jay estima que Foucault não conseguiu transformar este elemento de interferência na alternativa concreta de um “antídoto visual” frente ao poder disciplinar do olhar. Nesse sentido, os estudos foucaultianos, sobre as interferências que Manet ou Magritte realizaram no que se refere às pretensões hegemônicas

da pintura ocidental, não seriam capazes de se materializar em uma proposta esclarecedora acerca do que seria um *regime escópico positivo* que definisse o papel da experiência visual na tarefa da resistência.

Foucault, de acordo com a abordagem de Jay, teria esboçado uma relação eventual entre formas visuais e modos de resistência ao poder. Essa intuição, no entanto, teria permanecido limitada a um sentido exclusivamente negativo ou reativo diante da visualidade hegemônica de uma época (Jay, 2007b, p. 19). O pensador francês não teria conseguido identificar expressões propriamente positivas de uma ordem visual alternativa que o conduzissem além do potente descrédito do olhar que a maioria de suas obras realiza eficazmente. Tampouco seria possível, na opinião de Jay, desprender essa alternativa visual da aposta ética do chamado “último Foucault”. Neste último caso, o *cuidado de si* envolveria um “certo modo de agir de forma visível para os outros”. Para Jay a *auto-subjetivação ético-estética* não chegaria a se configurar como uma opção além da exibição dandista (Jay, 2007, p. 313). O *cuidado de si* incorreria em uma prática elitista e individualista dificilmente compatível com uma compreensão comunicativa, intersubjetiva ou mais aberta da visão.

Em suma, Jay pensa que embora Foucault tenha identificado práticas visuais díspares e contraditórias entre si, essas práticas visuais alternativas não conseguiram “restaurar a absoluta inocência do olho” (Jay, 2007b, p. 11). Isto quer dizer que o autor francês seguiria preso a uma extensa tradição do pensamento ocidental denegridora da visão, e que não chegaria a propor nenhuma forma real de escapar ao império do olhar que pudesse conduzir à uma situação heterotópica mais benigna (Jay, 2007, p. 314). As práticas visuais alternativas que Foucault resgata não iriam além da interferência de uma ordem hegemônica, não chegariam a se articular como formas de vida crítica ou *práticas de liberdade*. Padeceriam de um sentido criativo ou plástico, no qual a imagem ofereceria algo a mais que a pura subversão, quer dizer: a possibilidade de um pensamento diferente.

Parece-nos, no entanto, que essa análise de Martin Jay negligencia a significação decisiva que teria a prática do pensamento exercida por Foucault enquanto relação entre texto e

imagem. Ainda que Jay mencione a singularidade do estilo de escrita do pensador francês, prefere deter-se exclusivamente em um estudo acerca dos conteúdos temáticos sobre a visão ou a pintura que se encontram no conjunto da obra, sem abordar o aspecto muito mais geral e transversal do modo de pensar. Desde esta última perspectiva, se poderia observar um aspecto completamente desconsiderado por Jay: a existência em Foucault de uma experiência visual intimamente ligada à escrita e ao trabalho crítico do pensar.

Cabe atribuir a Michel De Certeau o mérito de ter sabido identificar este traço do pensamento foucaultiano: *seu estilo de escritura óptico* (De Certeau, 2007, p. 66-67). Esse caráter visual seria uma constante na obra e não só viria a luz no contexto das análises da pintura, mas a própria escritura tomaria sua força e seu sentido através da incorporação de cenas e figuras diversas. Deste modo, as referências a *A Nau dos Loucos* ou a *Las Meninas* não se articulariam exclusivamente como estudos pormenorizados de determinadas obras de arte. Tratar-se-ia da construção de uma imagem fascinante que atravessa o texto de um extremo ao outro e que consegue sintetizar em uma cena todo um enorme campo de problematizações. *A Nau dos Loucos*, por exemplo, expressaria em uma só figura o núcleo da pergunta pela loucura e percorreria cada um dos episódios arqueológicos de *História da loucura na idade clássica*. Algo similar ocorreria com *Las Meninas* enquanto essa pintura é uma imagem que mostra a relação do pensamento com suas próprias condições de possibilidades, aspecto medular de *As palavras e as coisas*.

Cabe acrescentar, porém, que este recurso não se esgota na menção explícita a uma ou outra pintura. O estilo foucaultiano explícita de diversos modos, imagens ou cenas de uma extraordinária intensidade visual, que capturam o olhar do leitor. Em *Vigiar e punir*, por exemplo, se apresenta a cena espetacular do suplício de Damiens (Foucault, 1987, p. 8) ou o quadro da cidade pestilenta (Foucault, 1987, p. 222); em *A vontade de saber* estaria a representação quase teatral da festa do *philanthropimum* de 1776 (Foucault, 1998, p. 39), ou em *As palavras e as coisas* bastaria recordar o desenho do homem como um efêmero rosto de areia na orla do mar (Foucault, 1999, 413), etc. Segundo De Certeau, em

cada um desses casos, não estaríamos diante de uma circunstância casual ou frente a simples utilização de vinhetas ilustrativas de uma ideia. Pelo contrário, se trataria de uma forma de modelar um livro como “uma sequência de imagens a partir das quais se desenvolve o trabalho sutil de distinguir suas condições de possibilidade e suas implicações formais” (De Certeau, 2007, p. 66). No pensamento de Foucault, as imagens instituem o texto, quer dizer, se desdobram como cenas que contém uma diferença ou uma experiência esquecida, cuja simples presença orienta a teoria.

Tudo isso que descrevemos acerca da consideração global do estilo da escritura, também se manifesta nas citações ou nas notas que envolvem as frases ou os parágrafos. Antigos regulamentos disciplinares, documentos de um passado estranho, tratados científicos desempoeirados são incrustados no livro com um objetivo minuciosamente calculado: surpreender o leitor que segue as pistas do arquivista-Foucault. Não se tenta saturar a obra com citações que dêem um valor de prova, mas incorporar “fragmentos de espelho” que surpreendam o leitor e que conduzam seu olhar em direção ao resplendor de uma alteridade (Ibidem). Dessa maneira, o discurso se desloca de visão em visão, fazendo o relato da descontinuidade e provocando no leitor a impressão de que vem à tona em uma historicidade, levando-o a sair dos seus limites.

Agora, atribuir este estilo de *escritura-ótica* a Foucault pode ser estranho, especialmente se se confrontar com a denúncia que o filósofo francês fez dos sistemas de vigilância e do *regime ocular-cêntrico* da modernidade. Na opinião de De Certeau, entretanto, haveria aqui duas práticas do espaço que “chocam no campo da visibilidade, uma orientada para a disciplina, outra feita de assombros” (De Certeau, 2007, p. 67). A primeira corresponderia à insidiosa tecnologia do “ver sem ser visto” e a segunda teria relação com o que o “último Foucault” denomina: *estética da existência*, na qual se construiria uma ética do “ver e ser visto”. Se o regime de visibilidade do *olho absoluto* recorta as experiências possíveis e converte o sujeito em objeto, a estética dos assombros operaria uma inversão que intensifica o campo da experiência e transforma a subjetividade em uma realidade *autopoiética*.

Essa inversão do regime de visibilidade não teria efeitos unicamente no território da subjetividade e da experiência, mas

envolveria, além disso, uma transformação do sistema de conhecimento e do suposto poder do texto. A partir dessa perspectiva, caberia entender a *escritura ótica* de Foucault como um estilo de pensamento em evidente continuidade em relação à crítica do modelo *ocular-cêntrico* moderno. O pensador francês buscaria minar o império histórico de um olhar que coage e minimiza politicamente; tentaria minar o regime de visibilidade através de uma escrita que multiplica as afirmações diferentes (como Magritte, em sua reivindicação do jogo das similitudes) e intensifica a experiência visual. Estaríamos, então, diante de *uma nova maneira de construir teoria* (De Certeau, 2007, p. 99) que deve ser compreendida como uma forma específica de resistência.

Certamente Foucault se sentia fascinado pelo poder transgressor da imagem que irrompe na pintura, porém, essa sedução não se limitava a um tratamento temático e isolado do problema da arte. A imagem adquiriria um novo poder que a conduziria a combinar-se com o texto e que se materializa em uma modalidade de escritura visual, cuja tela de fundo equivaleria a um *ethos crítico* e a uma *prática da liberdade*. Este sentido da escritura, portanto, se vincularia com o *cuidado de si*, entendendo este último como uma prática social onde o olhar estético se desdobra em relação consigo mesmo e com o outro para imaginar *outro modo de ser*. Nele não há, como supõe Jay, elitismo, dandismo, nem ausência de uma alternativa afirmativa a ser proposta frente ao império *panóptico*. O lugar da “absoluta inocência do olho”, quer dizer: a expressão positiva de uma ordem visual alternativa, se encontraria na raiz do aparato retórico e da caixa de ferramentas foucaultiana.

Há uma arte de dizer com palavras e imagens que seduz e cativa o leitor. Este recorre a um pensamento saturado de cenas e figuras que o golpeiam e o surpreendem, convidando-o a participar do perigoso jogo de modificar seu próprio olhar ou de abandonar as frágeis seguranças em que pode pretender se refugiar. Trata-se de um exercício tanto filosófico como literário. Um gesto filosófico, porque se criam evidências que invertem as convicções naturalizadas do ser humano e, assim, este último, se vê impelido a por em prática um pensamento radicalmente diferente. Um gesto literário porque a inversão nasce do relato pormenorizado das múltiplas ficções da história, da narração do espaço de invenção em

que somos e no qual deixamos de ser uma e outra vez. O conceito, a imagem e a ficção, então, estariam a serviço de uma abertura a outras experiências possíveis. Como conclui Michel De Certeau: a imensa erudição de Foucault não é a razão principal de sua eficácia, “é mais sua *arte de dizer* que é também uma *arte de pensar*” (De Certeau, 2007, p. 98).

Tradução de Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)  
Revisão de Moacir Lopes de Camargos (UNIPAMPA)

Artigo recebido em 11.04.2014, aprovado em 03.09.2014

### Referências

- BRYSON, Norman. *Visión y Pintura: la lógica de la mirada*. Madrid: Alianza, 1991.
- DE CERTEAU, Michel. “La Risa de Michel Foucault”, en: *Historia y Psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- DE CERTEAU, Michel. *La Fábula Mística (Siglos XVI-XVII)* Madrid: Siruela, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *El Nacimiento de la Clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo Veintiuno, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Esto no es una Pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona: Anagrama, 1981.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad. Vol. 1: La Voluntad de Saber*. México: Siglo Veintiuno, 1998.

FOUCAULT, Michel. *La Pintura de Manet*. Barcelona: Alpha Decay, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Obras Esenciales – Vol. 1: Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 1987.

JAY, Martin. “¿Parresía visual? Foucault y la verdad de la mirada”, em: *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, N.º. 4, 2007b.

JAY, Martin. *Ojos Abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal, 2007.

SHAPIRO, Gary. *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.



FOUCAULT, A HISTÓRIA E A LINGUAGEM  
EM *AS PALAVRAS E AS COISAS*

FOUCAULT, LA HISTORIA Y EL LENGUAJE  
EN *LAS PALABRAS Y LAS COSAS*

FOUCAULT, HISTORY AND LANGUAGE  
IN *THE ORDER OF THINGS*

**Tomás Mendonça da Silva Prado**  
Professor Universidade São Judas Tadeu  
E-mail: [tomprado@uol.com.br](mailto:tomprado@uol.com.br)

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 37-62

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** O presente trabalho investiga o conceito de linguagem em *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault. Buscamos atender às diferentes conjunturas presentes na obra, desde as considerações gerais do prefácio, acerca das noções de “epistémê” e “ordem”, até as especificidades de cada época estudada pelo filósofo, com seus respectivos princípios. No Renascimento, o trabalho de Foucault encontra amparo no princípio da semelhança; na época clássica, na representação; e, na modernidade, na história. Além de considerar a linguagem em cada uma dessas diferentes conjunturas, trata-se de esclarecê-la à luz de suas próprias modalidades, como o comentário, o nome e o discurso e à luz dos desafios epistemológicos que com ela são tramados. Finalmente, buscamos esclarecer a relação entre a linguagem e o anúncio foucaultiano de que o fim do homem pode estar próximo.

**Palavras-chave:** Discurso; História; Linguagem; Sujeito

**Resumen:** El presente trabajo investiga el concepto de lenguaje en *Las palabras y las cosas*, de Michel Foucault. Buscamos considerar las diferentes coyunturas presentes en la obra, desde las consideraciones generales del prefacio, acerca de las nociones de “episteme” y “orden”, hasta las especificidades de cada época estudiada por el filósofo, con sus respectivos principios. En el Renacimiento, el trabajo de Foucault encuentra amparo en el principio de la semejanza; en la época clásica, en la representación; y, en la modernidad, en la historia. Además de considerar el lenguaje en cada una de esas diferentes coyunturas, se trata de esclarecerlas a la luz de sus propias modalidades, como el comentario, el nombre y el discurso y a la luz de los desafíos epistemológicos que asociados. Finalmente, buscamos esclarecer la relación entre el lenguaje y el anuncio foucaultiano de que el fin del hombre puede estar próximo.

**Palabra clave:** Discurso; Historia; Lenguaje; Sujeto

**Abstract:** This work investigates the concept of language in *The Order of Things*, by Michel Foucault. We seek to suit different contexts present in the work, from general considerations of the preface, about the notion "episteme" and "order", to the specificities of each period studied by the philosopher, with their respective principles. In the Renaissance, the work of Foucault finds support in principle of similarity, in the Classical period, in the representation, and, in modernity, in history. In addition to considering the language in each of these different contexts, it is clarify and also of their own rules, such as comment, name and address, and also the epistemological challenges that are woven with it. Finally, we seek to clarify the relationship between language and Foucault's announcement that the end of man may be near.

**Keywords:** Discourse; History; Language; Subject

A frase que abre *As palavras e as coisas*, de Foucault, evoca a ideia de natalidade e parentesco: “Este livro nasceu de um texto de Borges”, “do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento.” (FOUCAULT, 2002, p.IX) O que ele deve ao texto de Borges não é um aparato teórico; é uma estranheza, a perturbação das tramas originárias nas quais ainda nos enredamos. O princípio da filosofia é reconduzido da tarefa de uma contínua exegese da tradição para a experiência fundamental do espanto, e foi Borges o filho pródigo que reencontrou o caminho. Foucault assumirá daquele texto literário, do riso subversivo que ele provoca, uma ironia contra a pátria do ocidente, nossa grande filiação; contra a “nossa prática milenar do Mesmo e do Outro”, tudo isso contra o que ele já abraça outros caminhos pela investigação dos fenômenos patológicos, psíquicos e orgânicos. O que nasce do texto de Borges é um caminho para uma nova experiência-limite – desta vez o próprio homem.

Em Borges, encontramos “certa enciclopédia chinesa”, assim descrita:

Os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas. (FOUCAULT, 2002, p. IX)

O que captura a atenção de Foucault, a razão detrás de seu riso, é “a impossibilidade patente de pensar isso”. E, mais do que tal

impossibilidade, o fato de que ela tenha sido expressa. “Que coisa, pois, é impossível pensar, e de que impossibilidade se trata?” (FOUCAULT, 2002, p. IX) Esse será o encaminhamento filosófico proposto por Foucault para o texto de Borges e, para além dessa intertextualidade, é a questão a ser respondida em *As palavras e as coisas*.

A impossibilidade não reside nos elementos singulares da “enciclopédia chinesa”, no caráter “fabuloso” das sereias, metalinguístico dos animais “incluídos na presente classificação” ou abrupto daqueles “que acabam de quebrar a bilha” – embora “et cetera” pareça, por si só, um elemento especialmente assombroso dentro de qualquer enciclopédia. O que, para Foucault, parece mais absurdo é a tentativa de reuni-los atendendo a um critério qualquer de coerência. Os que porventura emprestemos necessariamente fracassarão. O problema está na implicação de formas assim dispersas, na “coexistência” desses seres mais ou menos animados – como os “cães em liberdade”, os “que se agitam como loucos” e os “embalsamados”. Em suma, não só um caso de impossibilidade, “a monstruosidade que Borges faz circular na sua enumeração consiste em que o próprio espaço comum dos encontros está arruinado”. (FOUCAULT, 2002, p. XI)

O que descobrimos em *As palavras e as coisas*, sem subterfúgios, sem a mediação de outras disciplinas, é a relação entre as experiências-limite e a linguagem do espaço. “Onde poderiam eles se justapor, senão no não lugar da linguagem? Mas esta, ao desdobrá-los, não abre mais que um espaço impensável.” (FOUCAULT, 2002, p. XI) O impensável, o impossível e o monstruoso, vemo-los alcançados por uma linguagem de subterfúgio, linguagem de um “não lugar”. Os seres foram justapostos por uma estratégia que não suspeitávamos existir, fora de nosso aparato habitual de pensamento, fora “do solo mudo onde os seres podem justapor-se” (FOUCAULT, 2002, p. XII), mas vemo-los alcançados pela linguagem, e a linguagem assim instituir lugares utópicos, heterotópicos e atópicos.

Nessa obra, não encontraremos uma só definição, um conceito ou sequer uma experiência essencial de linguagem. Não há um acesso à verdadeira linguagem, ao ser da linguagem que

encaminharia discretamente a verdade de todas as outras coisas. A unidade se perderá, submetida, a cada vez, a uma diferente geografia ou topologia. Enquanto em obras anteriores os estudos epistemológicos deviam retornar à linguagem que mais profundamente os atravessa, aqui, finalmente, a linguagem se submete a diferentes quadros, fazendo proliferar múltiplas experiências, até mesmo essa inicial, que é a experiência do impensável, a experiência além dos quadros de pensamento que conhecemos. Não se escapa da linguagem, mas a implicamos, em vez de nos surpreendermos com a revelação de sua mais profunda e hegemônica forma, com a forma secundária que ela adquire conforme as configurações históricas com as quais foram organizados na história os espaços que albergam os seres. O espaço fundamental de organização nós não poderemos mais designar linguagem, pois a existência de múltiplos espaços impõe, a rigor, dizer que em *As palavras e as coisas* há uma enciclopédia de linguagens.

Em *História da loucura* há uma experiência da razão que estabelece limites com a loucura e há a sugestão de que, antes de tal repartição, uma linguagem matinal, *Tópos* verdadeiramente hegemônico, resguardaria um momento anterior a tal delimitação – momento do qual se aproveita a literatura. Em *O nascimento da clínica*, deparamos com uma diversidade de tratamentos da linguagem: de início todas as distinções entre a sua experiência originária e o discurso racional, até que se fale, talvez contraditoriamente, do surgimento de uma “linguagem racional”. Haverá a linguagem do quadro nosológico para a medicina classificatória, a linguagem para a hermenêutica dos sintomas e, finalmente, uma linguagem que, para a anatomoclínica, tem como tarefa dizer o ainda não dito, tarefa de “fazer ver”. Assim, não podemos concluir que as obras de Foucault tenham apresentado uma só definição de linguagem, mas a diferença com relação a *As palavras e as coisas* é que, a despeito daquela multiplicidade de tratamentos, agora Foucault oferece a hipótese de que é possível encontrar outro modo de nomear o espaço fundamental onde os seres se articulam. O homossemantismo da linguagem e do espaço se perde, de modo que se há “as linguagens” e “os espaços”, há

espaços que precedem as linguagens.

Se, ao falar do espaço, Foucault não põe em questão as montanhas e os vales, os oceanos e os desertos, as fronteiras dos países, as estradas que ligam uma cidade a outra, estâncias naturais e artificiais, é porque não é efetivamente às terras de onde nos esquivamos ou para onde nos espalhamos que ele se volta, mas àquilo que nos permite reconhecer na diversidade dos objetos singulares uma marca que os reúne. É, portanto, do espaço de reunião que se trata. Lembremos que, para Heráclito, “O lógos é o-que-é-com”. É o espaço definido essencialmente como ser-com que na linguagem é ainda traçado.

A topologia da linguagem é confrontada por uma tripla categorização espacial: utopia, heterotopia e atopia.

As utopias consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico. As heterotopias inquietam, sem dúvida porque solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham, porque arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói as frases – aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntos” (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. Eis porque as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem; na dimensão fundamental da fábula; as heterotopias (encontradas tão frequentemente em Borges) dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases. (FOUCAULT, 2002, p. XIII)

A Grécia de que falam os poetas e os filósofos é uma utopia. Como tal, ela traz promessas, ela serve de consolo, ela abre espaços maravilhosos que permitem toda a sorte de esperanças, mas o seu acesso é “quimérico”. Ela permite as fábulas e os discursos; ela situa-se “na linha reta da linguagem”, onde todas as coisas que precisam ser aproximadas encontram coerência. Lá, os ecos funcionam, se multiplicam, criam uma grande rede, na qual buscamos ainda embalar nossos sonhos.

De que modo, entretanto, se pode confrontar a imagem de uma Grécia, que é o berço da nossa pátria ocidente, com a

experiência absurda da enciclopédia chinesa? A China de Borges, contra a Grécia de Hölderlin, é o exemplo de heterotopia. O imaginário apresentado por Borges fala de um pensamento que arruína a “sintaxe” e o “propósito”, que fragmenta e dispersa o pensamento. Mas a China de Borges não é a China de Foucault. No imaginário de Foucault, a China será em seguida o lugar das utopias, porque “A China, em nosso sonho, é o lugar privilegiado do espaço”. (FOUCAULT, 2002, p. XIV) Se na experiência de Hölderlin tudo o que se prolifera requer tanto o espaço quanto o tempo, Foucault interessa-se pelo privilégio do espaço que resguarda a promessa de misteriosamente pacificar, na experiência de outros homens, o estranhamento que nos qualifica e nos circunscreve como seres de razão. Não as ilhotas minúsculas de uma Grécia que prosperou no comércio, nas trocas, e cuja prosperidade avançará pelos séculos nas marcas deixadas em nossa cultura, nas trocas que se perpetuam – um pequeno alfabeto para ilimitadas expressões. O império unificado da China, toda espaço, é o *Tópos* modelo para o seu pensamento. (FOUCAULT, 2002, p. XIV)

Se já falamos dessas duas lógicas distintas, uma que nos é familiar, e a outra, que nos é estranha; uma que perseguimos e a partir da qual edificamos nossa cultura e, a outra, sedutora por sua diferença e exotismo, é preciso ver ainda uma terceira modalidade: a atopia. Essa não se refere ao que seria um modo outro de organizar os seres, algo em que reconhecemos existir uma diferença, mas com a qual mantemos o respeito multiculturalista. A atopia é a incapacidade, entre os ocidentais, dentro da família, de proceder como se procede. É um modo semelhante à heterotopia, mas apenas tomado como modo derivado e ao mesmo tempo desvirtuado, incapacitado e patológico de pensar como, entre nós, se pensa. Marcadas pela diferença perante as utopias que movem nossos pensamentos, embora aparentadas entre si, heterotopia e atopia se distinguem, finalmente, porque, enquanto a primeira permite reunir todas as diversidades, a segunda é incapaz de reconhecer as relações que nos são mais familiares.

O doente reúne e separa, amontoa similitudes diversas, destrói as mais evidentes, dispersa as identidades, superpõe critérios diferentes, agita-se, recomeça, inquieta-se e chega finalmente à beira da angústia.

O embaraço que faz rir quando se lê Borges é por certo aparentado ao profundo mal-estar daqueles cuja linguagem está arruinada: ter perdido o “comum” do lugar e do nome. Atopia, afasia. (FOUCAULT, 2002, p. XIV)

Os três *Topoi* remetem às organizações do pensamento dentro de uma cultura, concernem à própria linguagem, que ensina o que se deve buscar, o que se deve respeitar em sua diferença e aquilo que, apenas como ruído, se revela um propósito fracassado. Entretanto, não será mais pela linguagem que Foucault formulará a questão. Em *As palavras e as coisas*, ela será sustentada sobre um novo conceito: a “ordem”.

A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada. (FOUCAULT, 2002, p. XVI)

Não mais a linguagem, agora a “ordem” é “a rede secreta”, a trama dos ecos onde as coisas silenciosamente se reconhecem. Mas, porque secreta, a ordem deverá ser descoberta por meio de “um olhar”, “uma atenção”, “uma linguagem”. Foucault agora distingue a linguagem como a rede secreta da linguagem como um modo de reconhecê-la e de expressá-la. Para distinguir essas duas formas, diz-se que há a “ordem” e a “linguagem”. Mas que Foucault tenha criado uma nova terminologia para distingui-las – “uma lei interior” e a sua enunciação –, isso não significa necessariamente submeter a linguagem à epistemologia. A questão do conhecimento e a questão da linguagem tornam-se ambas tardias com relação à “experiência nua da ordem”. (FOUCAULT, p. 2002, p. XVIII) O que se torna fundamental para a tarefa de distinguir a linguagem da ordem é a afirmação de que deparamos com uma “ordem muda”. (FOUCAULT, 2002, p. XVII) O que ainda parece estranho ver é como Foucault busca sustentar que a ordem, responsável por estabelecer as leis a partir das quais há a profusão da percepção, das práticas e da própria linguagem, deve ser “assumida como solo positivo”, (FOUCAULT, 2002, p. XVII) quando a todo tempo ele se refere a ela

não como um campo de expressão, e sim como o campo que condiciona e dirige as diversas formas de reconhecimento e expressão. Qual é o estatuto positivo da ordem? Unicamente não se poder buscar outra ordem por trás da ordem, que a ordem imponha o limite do que será possível pensar, falar e perceber – limite histórico, “*a priori* histórico”. Desse encaminhamento surge o propósito objetivo desse livro:

Entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser. No presente estudo, é essa experiência que se pretende analisar. (...) Tal análise, como se vê, não compete à história das ideias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *epistémé* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a da sua perfeição crescente, mas, antes a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia”. (FOUCAULT, 2002, p. XVIII-XIX)

Encontramos uma série de referências no prefácio à noção de “código”: “códigos ordenadores”, “códigos fundamentais” e “códigos primários”. É preciso decifrá-los, uma vez que é com base neles que se proliferam todas as manifestações que formam o conjunto de uma cultura: “conhecimentos e teorias”, o “saber”, “ciências” e “filosofias” – “racionalidades”. Conhecer os códigos é abrir as entranhas do grande organismo, é compreender o funcionamento de uma cultura. Com eles, investiga-se “segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber” e “no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas do conhecimento empírico”. Não basta, então, se ater a uma superfície e descrever as

manifestações tardias dos códigos, pois se deve encontrá-los reunidos em sua recôndita esfera, a “*epistémê*”.

**O Renascimento.** O capítulo II de *As palavras e as coisas*, intitulado “A prosa do mundo”, trata predominantemente da ordem do Renascimento – a “*epistémê* do século XVI” (FOUCAULT, 2002, p. 41) –, da forma como a linguagem se manifesta nessa configuração e do que é o “saber da semelhança”: “O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam aos homens.” (FOUCAULT, 2002, p. 23) *Convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia* são as quatro formas pelas quais as figuras do mundo se ligam umas às outras, se repetem e se completam. O saber do Renascimento consiste na decifração das marcas de uma em outra, dos sinais sugeridos em uma parte e a resposta velada para cobrir as faltas de outra. “Para saber que o acônito cura nossas doenças dos olhos ou que a noz esmagada com o álcool sana as dores de cabeça, é preciso uma marca que no-lo advirta: sem o que este segredo permaneceria indefinidamente adormecido.” (FOUCAULT, 2002, p. 35) Portanto, o saber do Renascimento se funda sobre uma atividade de decifração, o que, nesse contexto, significa nutrir tanto pela percepção quanto pela erudição as similitudes.<sup>1</sup>

Se Foucault fez questão no prefácio de distinguir o campo da linguagem do que seria a “ordem muda” com base na qual a própria linguagem receberia historicamente a sua forma, o Renascimento é o momento em que essas duas coisas se encontram. Não é que elas estejam imbricadas por uma necessidade universal, mas a ordem em que a linguagem tem tal primazia que a faz confundir-se com a própria ordem é o Renascimento. Não cabe estabelecer o ser da linguagem como a condição muda a partir da qual o saber se expressará, mas de reconhecer que o saber especificamente no Renascimento assume um modelo no qual a linguagem estabelece comunhões.

---

1 “O saber das similitudes funda-se na sùmula de suas assinalações e na sua decifração”. (FOUCAULT, 2002, p. 36)

No seu ser bruto e histórico do século XVI, a linguagem não é um sistema arbitrário; está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar. (FOUCAULT, 2002, p. 47)

Embora Foucault busque distinguir o lugar da linguagem como secundário na análise das condições de possibilidade para a produção de uma configuração histórica, na análise do Renascimento ele não pode escapar de reconduzi-la a uma posição central. Isso é o mesmo que afirmar que o lastro de seu pensamento anterior não desaparece, mas desemboca em uma articulação específica, pois ele precisa encontrar lugar para outra experiência de linguagem, do classicismo. Subtrai-se a linguagem de uma experiência fundamental para que não se atribua universalmente a ela uma configuração histórica específica, no caso a do Renascimento.

A linguagem e a ordem muda, ao menos no que condiz com o Renascimento, se assemelham, pois é a linguagem o espaço que permite a relação entre os seres. Entretanto, se é preciso manter o plano traçado no prefácio, no qual à linguagem é atribuída uma posição tardia perante os “códigos primários”, poderíamos encontrar também um tratamento conferido a tal sentido estrito? Quais seriam as consequências, no campo estrito da linguagem, da implicação fundamental da *epistémê* do Renascimento com a linguagem em sentido amplo? A questão nos orienta para a caracterização do tipo de discurso e de escrita que são então promovidos. Trata-se da modalidade do comentário.

O discurso não possui ainda um âmbito e um estatuto próprios. Ele requer a caracterização de uma modalidade expressiva capaz de atender às semelhanças descobertas e colhidas. Por isso, ele apenas serve como base para um termo que pode expressar melhor que ele o seu sentido: o comentário. O discurso é carregado pela precisão de significado do comentário: “O comentário (...) faz nascer, por sob o discurso existente, um outro discurso, mais fundamental e como que ‘mais primeiro’, cuja restituição ele se propõe como tarefa.” (FOUCAULT, 2002, p. 56) Porque é da

natureza do comentário ser potencialmente um desdobramento ilimitado, que transpassa a diferença da linguagem com a natureza constituindo nelas uma unidade, é ele que melhor corresponde à similitude, a ordem do Renascimento. É essa característica formal do comentário, afim à generalidade da linguagem, que usurpa ao discurso uma especificidade a esse momento.

Chegará o dia em que a interdependência entre a linguagem e o mundo será rompida. Não se poderá mais querer compreender o mundo pela decifração de suas marcas dispersas, como uma grande família enfim reunida. No século XVII, a ordem primeira das coisas imporá um novo desafio, que não consistirá em resumir uma coisa à outra, adicionando-as umas sobre as outras como uma enciclopédia sem fim e de onde sempre se pode retirar a confirmação de uma afinidade original. O espaço se compartimentalizará, afastando as coisas até que cada uma assuma unicamente o seu lugar.

**A época clássica.** Em *Foucault, sa pensée sa personne*, Paul Veyne afirma que, para Foucault, o discurso, considerando-o “qualquer coisa de muito simples”, é “a mais próxima formação histórica em sua nudez”.<sup>2</sup> Contudo, no contexto de *As palavras e as coisas*, o discurso não o pode ser considerado, pois há a primazia de outra “experiência nua”. Foucault dissera: “entre o uso que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser”. (FOUCAULT, 2002, p. XVIII) Portanto, *As palavras e as coisas* não é um livro amparado na análise discursiva, mas um livro que investiga a ordem que condiciona os discursos no classicismo e, antes dos discursos, os comentários no Renascimento. Ambos são formas manifestas com base em códigos fundamentais da *epistémê*. Devemos, assim, analisar essas diferenças conforme cada descontinuidade.<sup>3</sup>

---

2 Trad. livre do original: “quelque chose de fort simple”, é “la plus serrée d’une formation historique en sa nudité”. (VEYNE, 2008, p. 15)

3 “Ora, esta investigação arqueológica mostrou duas grandes descontinuidades na *epistémê* da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade clássica (por volta dos meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar da nossa modernidade”. *Ibid.*, p. XIX.

Na época clássica, a linguagem é assumida como problema epistemológico, ela perde o seu âmbito próprio e passa a estar condicionada ao conhecimento, mais especificamente ao crivo de um procedimento abstrato de distinção que produz representações mentais. Antes da linguagem, é preciso, então, definir claramente em que consiste esse sistema de conhecimento. Foucault se refere à crítica de Descartes ao modelo antigo para esclarecer a nova vigência, quando esse reconhece que se costuma, “quando se descobre algumas semelhanças entre duas coisas, atribuir tanto a uma quanto à outra, mesmo sobre os pontos em que elas são na realidade diferentes, aquilo que se reconheceu verdadeiro para apenas uma delas”. (FOUCAULT, 2002, p. 70) Foucault refere-se, entre outros, também a Bacon: “O espírito humano é naturalmente levado a supor que há nas coisas mais ordem e semelhança do que possuem; e, enquanto a natureza é plena de exceções e de diferenças, por toda a parte o espírito vê harmonia, acordo e similitude.” (FOUCAULT, 2002, p. 71) O pensamento do século XVII instaura, assim, uma cisão perante a ordem das semelhanças: “conhecer é discernir”. (FOUCAULT, 2002, p. 76)

A perda do valor da semelhança não significa, entretanto, o desprezo pela análise comparada; significa que ela se ocupa, em vez da relação de igualdade e desigualdade, com as relações de identidade e diferença. Se a semelhança é um primeiro “solo movediço”, será preciso deixar de caminhar a esmo, errante, sabendo distinguir onde estão os amparos espaçados, mas seguros. Sobretudo, o que há de substancial na distinção entre os dois modelos é que o tratamento da semelhança na época anterior a conduzia a um exercício de decifração infinita, que permitia traçar um caminho caminhando, pois uma semelhança tratada meramente sob os critérios de *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia* sempre poderia dar ensejo à outra, enquanto, no segundo modelo, uma limitação na atividade comparativa é imposta. Caminhar exigirá discernir de início aonde se quer chegar. A decifração, que era uma interpretação infinita, dá lugar à decifração de um significado cabal, circunscrito. As confusões decorrentes da multiplicidade de objetos imanentes encontram limites e dão lugar à unidade estanque da representação. Portanto, não é que a similitude

desapareça no classicismo, mas ela perde o seu *status*, então atribuído à representação, sendo assimilada não ao campo da produção de conhecimentos, que é campo da atividade de representar, mas a uma etapa inicial, precária e incompleta. Ela é alocada na esfera da imaginação: “a semelhança se situa do lado da imaginação ou, mais exatamente, ela só aparece em virtude da imaginação, e a imaginação, em troca, só se exerce apoiando-se nela.” (FOUCAULT, 2002, p. 95)

Dois procedimentos de representação são analisados por Foucault: a *máthesis* e a *taxinomia* – procedimentos que parecem amparados na distinção cartesiana das ideias simples e complexas.

Quando se trata de ordenar as naturezas simples, recorre-se a uma *máthesis* cujo método universal é a Álgebra. Quando se trata de pôr em ordem naturezas complexas (as representações em geral, tais como são dadas na experiência), é necessário constituir uma *taxinomia* e, para tanto, instaurar um sistema de signos. (FOUCAULT, 2002, p. 99)

A *máthesis* é um modo calculador de organização de noções que o espírito toma como evidentes, enquanto a *taxinomia* é um modo classificador dos objetos complexos que nos são dados “na experiência”, entendida aqui como percepção sensível. Embora Foucault se refira à álgebra para esclarecer o que entende por *máthesis*, seu sentido é mais amplo do que isso, não bastando compreender *máthesis* e *taxinomia* como dimensões quantitativas e qualitativas da forma de conhecimento pela representação. A *máthesis* é “a ciência das igualdades, portanto, das atribuições e dos juízos; é a ciência da verdade”. (FOUCAULT, 2002, p. 102) A *taxinomia* é “a ciência das articulações e das classes; é o saber dos seres”. (FOUCAULT, 2002, p. 102)

Uma vez exposto em linhas gerais o tipo de conhecimento que prevalece na época clássica, retomemos o nosso problema central, o lugar da linguagem. Como já dissemos, ela perde ali a sua soberania; ela deixa de fundar o conhecimento para servir-lhe: “O signo não espera silenciosamente a vinda daquele que pode reconhecê-lo: ele só se constitui por um ato de conhecimento.” (FOUCAULT, 2002, p. 81) Não mais solo silencioso e condicionante, a linguagem é reduzida a uma acepção instrumental. Ela não possui

mais uma realidade em si mesma; ela serve a outra realidade: “A linguagem se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade.” (FOUCAULT, 2002, p. 77) Foucault encarrega-se de diminuí-la ao ponto em que não restará nenhum traço próprio, ela haverá de confundir-se com outras noções, do mesmo modo como já se confundiu com a noção de “ordem”. Essa miscelânea conceitual, que aloca a “ordem” onde havia a linguagem, justamente prepara o terreno para uma análise em que ela possa desaparecer, seja por uma “neutralidade” e uma “transparência”, seja incorporada por termos que viriam expressar de modo mais preciso o seu papel na época clássica: a própria “representação”, o “discurso” e o “nome”.

“Uma vez elidida a existência da linguagem, subsiste na representação apenas seu funcionamento: sua natureza e suas virtudes de discurso.” (FOUCAULT, 2002, p. 112) Desfeita a experiência primordial da linguagem, que é a de sua relação direta com os seres, que fazia com que ela nos precedesse, ela agora é assumida, se insistimos em lhe garantir uma presença, por meio de seu “funcionamento”. Ela é, enfim, assimilada como discurso. Portanto, ao menos no contexto de *As palavras e as coisas*, ao contrário do que disse Paul Veyne, o discurso não é “a mais próxima formação histórica em sua nudez”. Em primeiro lugar porque a mais próxima formação histórica é ao mesmo tempo a mais obscura, a “ordem” – a “experiência nua da ordem”. E, quanto ao discurso, pelo contrário, ele é a modalidade que escapa à história na medida em que o seu trabalho consistirá precisamente em expressar – “funcionalmente” – a universalidade das representações, por natureza abstratas.

“Em última análise, poder-se-ia dizer que a linguagem clássica não existe. Mas que funciona: toda a sua existência assume lugar no papel representativo, a ele se limita com exatidão e acaba por nele esgotar-se.” (FOUCAULT, 2002, p. 109) Portanto, é agora ao discurso que devemos nos referir. É a ele que a época clássica se dedica quando, no lugar de tomar a linguagem como a relação infinita entre os seres, quer delimitá-los, distingui-los e lhe delega a função de transmitir a realidade que, atribuída às representações abstratas no espírito, requerem um meio de serem partilhadas –

meio que não é mais aquele de onde as subtraímos. A gramática geral surge para conferir rigor a esse processo. Após introduzir formulações de Condillac e dos autores de Port-Royal, que teriam se utilizado expressamente do termo “discurso”, Foucault conclui: “Gramática geral é o estudo da ordem verbal na sua relação com a simultaneidade que ela é encarregada de representar. Por objeto próprio, ela não tem, pois, nem o pensamento e nem a língua: mas o discurso entendido como sequência de signos verbais.” (FOUCAULT, 2002, p. 115)

A gramática geral surge no classicismo como o conjunto de regras que regem o discurso, que definem a sua função de organizar linearmente, sequencialmente, as representações, as quais no espírito se dão de forma simultânea segundo um modelo espacial. Como teria afirmado Condillac: “Se o espírito tivesse poder de pronunciar as ideias como as percebe, não há nenhuma dúvida de que as pronunciaria todas ao mesmo tempo.” (FOUCAULT, 2002, p. 114) Portanto, são as representações e não os discursos o interesse primeiro dos gramáticos da época clássica, aliás, das distintas positivities da época, do saber que nela vigora, mas se as representações são mediadas por procedimentos do conhecimento – a *máthesis* e a *taxinomia* –, que não só subtraem os seres de seu meio como alteram a sua forma, o discurso torna-se necessário para trazê-los de volta, apresentando-os e recebendo-os de outrem. Como afirma o filósofo inglês Locke, caracterizando o discurso como o meio pelo qual expressamos as representações: “É das ideias daquele que fala que as palavras são signos, e ninguém as pode imediatamente aplicar como signos a outra coisa senão às ideias que ele próprio tem no espírito.” (FOUCAULT, 2002, p. 113)

Quando a realidade, outrora no Renascimento compartilhada, torna-se compartimentalizada e encontra sua morada na representação, surge como desafio a reaproximação dos espíritos, o que por meio de uma análise do signo representa a diferença entre o significante e o significado. Se anteriormente essa diferença submetia-se à égide da “conjuntura”, ou seja, daquilo que provocava *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia*, ela agora se torna binária, conferindo ao discurso e não a essas quatro formas imanentes a importância de fazer com que o uso dos significantes

encontre encosto em seus significados apropriados, quer dizer, no acordo entre aqueles que dialogam. Isso faz convergir o discurso para uma função essencialmente de ostentação, de evocar uma coisa para mostrá-la com base em seu nome, e por essa razão o nome ocupará nesse sistema uma posição central: “A tarefa fundamental do ‘discurso’ clássico consiste em atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser.” (FOUCAULT, 2002, p. 169) O discurso é um caminho elaborado na relação simples entre a representação da coisa e o seu nome, entre o significante e o significado. Há, portanto, três dimensões: a linguagem – experiência que genericamente faz com que toda representação particular garanta e confirme entre os homens as exigências de universalidade da representação; o discurso – que é a prática efetiva de trocas significativas, de confronto da representação de um espírito com a representação de outro com base em um conjunto de significantes que devem ser compartilhados; e o nome – que reúne em si a finalidade de todo esse sistema nominalista: “O nome é o termo do discurso.” (FOUCAULT, 2002, p. 166) Apresentadas as três dimensões, vemo-las assim reunidas:

Na época clássica, o ser bruto da linguagem – essa massa de signos depositados no mundo para aí exercitar nossa interrogação – desvaneceu-se, mas a linguagem estabeleceu com o ser novas relações, mais difíceis de apreender, porquanto é por uma palavra que a linguagem o enuncia e o atinge; do interior de si mesma, ela o afirma; e, contudo, ela não poderia existir como linguagem se essa palavra, por si só, não sustentasse de antemão todo discurso possível. (FOUCAULT, 2002, p. 132)

**A modernidade.** Entramos agora na “idade da história”: “Modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento.” (FOUCAULT, 2002, p. 300) Ao tomar a história como elemento próprio e específico da modernidade, é preciso recordar Nietzsche, que observou, na *Segunda consideração intempestiva*, que os gregos não necessitavam em absoluto da história e que somos nós somente que dela fazemos caso:

Este célebre pequeno povo, que pertence a um passado não muito

longínquo, quer dizer, os gregos, tinha bravamente preservado, na época de seu maior vigor, um sentido a-histórico; se um de nossos contemporâneos fosse, pela ação de uma varinha mágica, reenviado a este mundo, ele acharia sem dúvida que os gregos eram extremamente 'pouco cultos', o que na verdade exporia ao escárnio o segredo tão escrupulosamente guardado da cultura moderna: pois nós modernos não possuímos nada de próprio; somente na medida em que sorvemos e nos impregnamos de épocas, costumes, obras, filosofias, religiões e conhecimentos estranhos é que nos tornamos objetos dignos de interesse, a saber, enciclopédias ambulantes; é exatamente assim que sem dúvida nos veria um antigo Heleno perdido no nosso século. (NIETZSCHE, 2005, p. 101-102)

No Renascimento, a linguagem esteve imbricada às próprias coisas, ela costurava com as bordas infinitas do mundo as suas promessas de salvação. Na época clássica, desfeita essa costura, ela entra em sua era de transparência, quando a metafísica faz novamente reinar a sua dupla estrutura, de uma realidade empírica que é não só finita quanto transitória, precária, que, contra o risco de nos perdermos em simulacros cada vez mais dispersos e distantes, estabelece outra forma modelar e íntegra, que deve conduzir as decisões que tomamos e as palavras que dirigimos uns aos outros. O que esperar da linguagem na modernidade? Ela ressurgiu, depois de perdida com o fim do Renascimento, mas não mais como unidade com as coisas; ela surge fragmentada em muitas experiências: “A dispersão da linguagem está ligada, com efeito, de um modo fundamental, a esse acontecimento arqueológico que se pode designar pelo desaparecimento do Discurso.” (FOUCAULT, 2002, p. 423) Fundamentalmente, que Foucault tenha produzido com suas obras, sobretudo em *As palavras e as coisas*, uma enciclopédia de linguagens, o que pode haver de mais moderno que isso? Ele estabeleceu na contingência histórica o seu critério e historicamente ele o atende. A diversidade de linguagens é esta mesma dos quadros históricos.

Não mais uma presença imanente entre as coisas e não mais a serviço da representação das coisas, em sua implicação com a história a linguagem tem a marca de uma contingência e ao mesmo tempo de uma necessidade. Ela está ligada ao modo de determinação da experiência que não é dado *a priori*, mas que é resultado de um mundo, tal como o homem o habita, nele

transformando essa contingência primeira em um compromisso contra o qual ele não pode virar as costas.

No século XIX, a linguagem vai ter, ao longo de todo o seu percurso e nas suas formas mais complexas, um valor expressivo que é irredutível; nada de arbitrário, nenhuma convenção gramatical podem obliterá-la, pois, se a linguagem exprime, não o faz na medida em que imite e reduplique as coisas, mas na medida em que manifesta e traduz o querer fundamental daqueles que falam. (...) O espírito do povo que as fez nascer as anima e se pode reconhecer nelas. (FOUCAULT, 2002, p. 401)

O querer do qual fala Foucault não é o querer caprichoso que toma as coisas de um modo quando poderia tomar de outro. O “querer fundamental” sempre já se impôs, já se fez, de modo que perdê-lo seria também perder-se, seria não ter pelo que mobilizar-se nem com o que se reconhecer. Não determinada pelas coisas mesmas, como no Renascimento, nem pela vontade soberana de um indivíduo, que pode arbitrariamente evocar pelos sinais que lhe convêm as representações que todos são forçados a reconhecer por força de uma racionalidade neutra, como na época clássica, a linguagem é o lastro fundamental de um destino comum, por exemplo, a Europa e o ocidente, ou os gregos e os camponeses que alimentaram a imaginação de Heidegger quando ele pensou ao mesmo tempo nos pastores do ser e na saga da linguagem. É essa experiência de linguagem que Foucault também tem em vista ao descrevê-la na modernidade.

Desde logo, as condições de historicidade da linguagem são modificadas; as mutações não vêm mais do alto (da elite dos sábios, do pequeno grupo de mercadores e viajantes, dos exércitos vitoriosos, da aristocracia de invasão), mas nascem obscuramente de baixo, pois a linguagem não é instrumento, ou um produto morto – um *ergon*, como dizia Humboldt – mas uma incessante atividade – uma *energeia*. Numa língua, quem fala e não cessa de falar, num murmúrio que não se ouve, mas de onde vem, no entanto, todo esplendor, é o povo. (FOUCAULT, 2002, p. 401-402)

A linguagem não é mais, como em sua acepção clássica, um instrumento com o qual se possa caprichosamente evocar a realidade, esta, sim, pretensamente universal, das representações. Ela não é um “produto morto”, quer dizer, qualquer coisa

simplesmente dada e que se possa trocar e manusear como se queira, e até mesmo esquecer de lado em favor de outra. “A linguagem está ligada não mais ao conhecimento das coisas, mas à liberdade dos homens” (FOUCAULT, 2002, p. 402). Não mais uma questão submetida à epistemologia, ela se torna mais do que uma questão ética. A liberdade com a qual é tramada a linguagem quer dizer não se deixar determinar por natureza, mas por sua história. Liberdade para comprometer-se com os outros, para tirar da contingência a afirmação de um compromisso comum, de um *Éthos*, uma morada. A gramática não será, então, o exame das regras lógicas que permitem a um indivíduo organizar sequencialmente as ideias que lhe são dadas em seu espírito de modo espacial. Quando se trata não da individualidade, mas do espírito de um povo, a gramática dá lugar à filologia, à compreensão das heranças que estão marcadas nos discursos, ao fato de que sob os discursos há uma linguagem que nos faz compreender melhor o que somos. Surge essa compreensão que Heidegger resume tão claramente com a expressão “saga”. Foucault afirma: “No momento em que se definem as leis internas da gramática, estabelece-se um profundo parentesco entre a linguagem e o livre destino dos homens.” (FOUCAULT, 2002, p. 402)

Aqui importa compreender que a linguagem não é mais instrumento; não é mais expressão de outro elemento ao qual ela, assim, se submete; não se sustenta sobre nenhum amparo. Ela possui um vínculo direto com a história e, no entanto, não é possível dizer se a história que da linguagem depende ou o inverso, porque ambas estão, na verdade, mutuamente comprometidas.

Tornada realidade histórica espessa e consistente, a linguagem constitui o lugar das tradições, dos hábitos mudos do pensamento, do espírito obscuro dos povos; acumula uma memória fatal que não se reconhece nem mesmo como memória. Exprimindo seus pensamentos em palavras de que não são senhores, alojando-as em formas verbais cujas dimensões históricas lhes escapam, os homens, crendo que seus propósitos lhes obedecem, não sabem que são eles que se submetem às suas exigências. (FOUCAULT, 2002, p. 412)

Ao esclarecer que os homens “se submetem às exigências” da linguagem, que eles “não são senhores” de suas palavras e

soberanos de seus pensamentos, fica claro não só um corte perante o modelo clássico, como se esclarece também que implicar a linguagem, no lugar do conhecimento, à liberdade não significa mantê-la em um paradigma da autonomia do sujeito. A liberdade consiste em tornar aquilo que é fatal – a contingência – naquilo que pode ser motor de uma vida, quando se toma de sua história, de sua origem, sentidos e propósitos. Que as coisas sejam como são quando poderiam não ser não significa obrigatoriamente que não há nelas valor intrínseco, pois que tenham se tornado de um modo por tantas liberdades conciliadas constitui um patrimônio para todos. A questão é que ele não nos seja imediatamente evidente, que não possamos dele nos apropriar apreendendo-o ordinariamente – e que, portanto nos seja infligida uma árdua tarefa de escuta e desvelamento, como de dedicação e entrega. Da dificuldade de encontrar e de incorporar o patrimônio capaz de emprestar sentido ao mundo que em si mesmo não é conduzido pela força de uma providência divina ressurgirá, para essa nova experiência de linguagem, uma nova tarefa de exegese. Sacraliza-se, então, o passado a ser redescoberto, um passado que nos fez à sua própria imagem.

Compreende-se, assim, o reflorescimento muito acentuado, no século XIX, de todas as técnicas de exegese. (...) O primeiro livro do Capital é uma exegese do “valor”; Nietzsche inteiro, uma exegese de alguns vocábulos gregos; Freud, a exegese de todas essas frases mudas que sustentam e escavam ao mesmo tempo nossos discursos aparentes, nossos fantasmas, nossos sonhos, nosso corpo. (FOUCAULT, 2002, p. 412-413)

A experiência de linguagem da modernidade, como as duas outras, também imporá uma tarefa de decifração. Como um oráculo que nos conduz, buscamos decifrar a linguagem porque os significados não estão claros, porque eles estão no inconsciente, porque tendemos à dispersão, sobretudo, porque, embora estejamos amarrados pelos pés, fomos tomados pelo esquecimento e por uma sorte de abandono que nos leva, por nós mesmos, a buscar um reencontro.

**A elidido do sujeito.** “Que coisa, pois, é impossível pensar, e de

que impossibilidade se trata?” (FOUCAULT, 2002, p. IX)

Em “Carta sobre o humanismo”, texto claramente influente sobre *As palavras e as coisas*, Heidegger propõe que, no lugar de se pensar o homem e o humanismo, se pense o Ser e a linguagem. É também contra o humanismo que Foucault formula a sua crítica. Na virada do discurso na idade clássica para a linguagem da modernidade, para uma realidade com a qual nos vemos ao mesmo tempo comprometidos e diante da qual nos vemos, pelo próprio emprego que fazemos habitualmente da razão, alienados, ressurgirá a dimensão histórica da linguagem, dimensão de larga magnitude. Da diferença entre o humanismo e uma história que em Marx já trava a despedida do idealismo hegeliano, surge a polêmica suspeita de Foucault: “o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. (...) O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo.” (FOUCAULT, 2002, p. 536)

Marx, Heidegger e Foucault encontram-se na procura por uma nova concepção de história sem a égide do sujeito soberano. Vejamos uma interessante passagem daquele texto de Heidegger que parece unir as duas pontas.

Porque ao fazer a experiência da alienação, Marx alcança uma dimensão essencial da História, a visão marxista da História é superior às restantes interpretações da história (Historie). Ao contrário, uma vez que nem Husserl nem, quanto saiba até agora, Sartre chegam a reconhecer que o histórico tem sua essencialidade no Ser, tanto a fenomenologia quanto o existencialismo não alcançam a dimensão em que é possível um diálogo fecundo com o marxismo. (HEIDEGGER, 1967, p. 65)

A concepção marxista da história é superior, segundo Heidegger, a toda outra forma de história porque ela considera a questão da alienação; não se ampara no humanismo das vontades e dos fins. A linguagem e o materialismo histórico se encontram na elidação do sujeito autônomo, quando os homens não têm outra liberdade senão para assumir um compromisso já colocado.

A polêmica da morte do homem, anunciada em *As palavras e as coisas*, surge no campo da diferença entre a autonomia, característica do discurso clássico, e o compromisso moderno com o

ser da linguagem; surge, portanto, no questionamento a respeito da soberania, ou ainda, da estatura do homem.<sup>4</sup>

Quando a representação deixa de ser o centro dos interesses que compõem o classicismo, dando origem à *epistémê* moderna, o discurso, perdendo o elemento em torno do qual ele antes orbitava, torna-se tão vago quanto o seu uso referido ao Renascimento, quando a modalidade fundamental é o comentário. Na modernidade, a historicidade toma o lugar central da universalidade da representação e instaura, na outrora órbita do discurso, uma “analítica da finitude”, que dá à linguagem, ao distinguir-se da representação, a marca da temporalidade, que a situa acima da mortalidade humana e a liberta da sua anterior configuração meramente instrumental. Em outras palavras, a modernidade liberta a linguagem do discurso. Vemos, assim, a razão pela qual, como disse Foucault, “uma analítica do modo de ser do homem só se tornou possível uma vez dissociada, transferida e invertida a análise do discurso representativo”.

A analítica do modo de ser do homem quer dizer, na expressão de Foucault, o “duplo empírico-transcendental”, aquilo que em *Ser e tempo* encontramos, na análise heideggeriana, como o estudo das condições ônticas e ontológicas do *Dasein* (ser-aí). O homem é aquele que, ontologicamente, é determinado, mas cuja determinação – ôntica – dá-se em sua existência, ou seja, por uma conjuntura empírica, pela sua inserção histórica. Tal analítica – reconhece Foucault – é o primeiro anúncio de que algo a mais se desenrola, é um passo de uma conclusão mais radical, pois prenuncia o fim do retrato que se fez de sua autonomia. O que Foucault alardeia como uma possibilidade, o desaparecimento do homem, é algo que ele já encontrou no pensamento de Heidegger, a exemplo de “Carta sobre o humanismo”, de 1947. Se a analítica do modo de ser do homem busca determinar um lugar para ele, mas sem abandoná-lo, e não por outra razão o termo fundamental de

---

4 “Alguma coisa como uma analítica do modo de ser do homem só se tornou possível uma vez dissociada, transferida e invertida a análise do discurso representativo. Com isso, adivinha-se também que ameaça faz pesar sobre o ser do homem, assim definido e colocado, o reaparecimento contemporâneo da linguagem no enigma de sua unidade e de seu ser”. (FOUCAULT, 2002, p. 467).

*Ser e tempo* é mais o discurso do que a linguagem, nos ensaios da década de cinquenta Heidegger já despediu-se do homem, enquanto Foucault, como um arqueólogo, em vez de assumir uma proposta tão direta, volta-se em *As palavras e as coisas* para a análise das condições que possibilitariam uma tal despedida, pois não assume que por toda parte ela esteja confirmada. Se Heidegger despede-se do homem para começar a buscar a linguagem, Foucault encontra uma enciclopédia da linguagem que promete o fim do homem. Como é tão comum no pensamento de Foucault, encontramos posteriormente formuladas questões para as quais o filósofo francês já encontrou respostas. Ao fim de *As palavras e as coisas*, ele afirma: “Assim se tece sob nossos olhos o destino do homem, mas tece-se às avessas; nestes estranhos fusos, é ele reconduzido às formas de seu nascimento, à pátria que o tornou possível. Mas não é essa uma forma de conduzi-lo ao seu fim?” (FOUCAULT, 2002, p. 528) E menos de cem páginas antes ele já dissera:

A única coisa que, por ora, sabemos com toda a certeza é que jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro. Sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais de nosso pensamento. (FOUCAULT, 2002, p. 468)

Foucault anuncia o retorno, na modernidade, do ser da linguagem, diz que jamais o ser da linguagem instaurou-se lado a lado com o homem, mas, para afirmar que o homem chegou ao fim, assume uma postura prudente que, na verdade, faz reverberar ainda mais fortemente o anúncio – ao menos é o que mostra a recepção de sua obra na França. Podemos afirmar que, ao formular no prefácio a questão sobre o que seria impossível pensar, Foucault tem em vista o que encontramos na conclusão da obra, a ideia de que jamais o ser da linguagem e o ser do homem puderam ser pensados lado a lado. O homem é a experiência-limite proposta em *As palavras e as coisas*, não em seus casos patológicos, mas tal como mais soberanamente é reconhecido.

Artigo recebido em 27.07.2014, aprovado em 22.09.2014

### Referências

FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas*, trad. S. T. Muchail, São Paulo: Martins fontes, 2002.

HEIDEGGER, M., *Sobre o humanismo*, trad. E. Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

NIETZSCHE, F., “II Consideração Intempestiva” em *Escritos sobre história*, trad. N. C. de Melo Sobrinho, Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio, 2005.

REVEL, J., *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris: Mille et une nuits, 2010.

\_\_\_\_\_, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris: Ellipses, 2009.

SABOT, P., *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris: Presses universitaires de France, 2006.

VEYNE, P., *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris: Éditions Albin Michel, 2008

**DERRIDA, FREUD E O RETORNO DO ARQUIVO**

DERRIDA, FREUD Y EL RETORNO DEL ARCHIVO

DERRIDA, FREUD AND THE RETURN OF THE ARCHIVE

**Ruben Carmine Fasolino**

Universidad Complutense de Madrid

E-mail: rubencfa@ucm.es

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 63-83

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** O artigo trata de situar-se numa zona delicada, a do arquivo e os seus males tal e como nos foram legado pela obra de Freud. A nossa intenção será colocar-nos à escuta da impressão freudiana, ajudados pelas reflexões de Derrida recolhidas na sua obra *Mal de arquivo*. A fórmula “o retorno do arquivo” é uma referência à dita obra e à experiência do registo promovida por Freud sob a palavra *Verdrängung*, o recalque que é impossível desligar do seu retorno. Encaminhando-nos para as reflexões de Derrida e Freud, trataremos de esboçar a problemática do arquivo e dos seus males, das suas condições de possibilidade e do seu estatuto inquietante para as questões da origem, da verdade e do testemunho.

**Palavras chave:** arquivo, retorno, transferência, testemunho, verdade, *pharmakon*

**Resumen:** El artículo trata de situarse en una zona delicada, la del archivo y sus males tal y como nos fueron legados por la obra de Freud. Nuestra intención será la de ponernos a la escucha de la impresión freudiana ayudados por las reflexiones de Derrida recogidas en su obra *Mal de Archivo*. La fórmula «el retorno del archivo» es una referencia a dicha obra y a la experiencia del registro promovida por Freud bajo la palabra *Verdrängung*, la represión que es imposible desligar de su retorno. Encaminándonos hacia las reflexiones de Derrida y Freud, trataremos de esbozar la problemática del archivo y sus males, de sus condiciones de posibilidad y su estamento inquietante para las cuestiones del origen, la verdad y el testimonio.

**Palabras clave:** archivo, retorno, transferencia, testimonio, verdad, *pharmakon*

**Abstract:** The essay is located in a susceptible area: the question of the file and its evils as we were bequeathed by the Freud's works. Our intention will be to get to listen the Freudian impression aided by Derrida's reflections collected in his work *Archive fever: a*

*Freudian Impression.* The phrase "the return of file" is a reference to that work and experience of registry promoted by Freud under the word *Verdrängung*. Heading into the thoughts of Freud and Derrida, try to outline the problems of file and its ills, its conditions of possibility and the unsettling questions of origin, the truth and the testimony.

**Keywords:** archive, return, transference, testimony, truth, *pharmakon*

Algumas palavras sobre as questões do arquivo, dos seus males e seus retornos, da sua lógica de inscrição e dos seus rebentos impõem-se numa época onde a possibilidade do arquivo se estende além dos seus pretendidos limites materiais – pensemos nos serviços *clouds*, uma tecnologia que permite conectar-se aos arquivos em qualquer lugar e momento, sempre que se disponha da prótese adequada.

É numa época amparada pela antecipação calculadora da tecnologia que assume o semblante de uma angustiada quietude sob controlo, onde inclusive o conceito de arquivo parece revelado como *hic et nunc* sempre disponível, o *genspenst* de Freud continua lembrando-nos – assim como na sua Viena *fin de siècle* – que se falamos novamente de registro e rasto, é a partir de um certo mal-estar do qual ele soube captar todas as ramificações, até as mais marginais. Mas em que medida falamos *disso*? Na medida oposta a qualquer discurso hegemónico e estruturado sob o patronato do pai logos<sup>1</sup>, o discurso que não admite fissuras em nome de uma razão universal. Foi Freud quem, com inusitada força, mostrou que os caminhos pelos quais aparece o incondicional do sujeito não são os assignados ao discurso de um logos seguro da sua própria presença e voz, mas aquelas fendas que percorrem o corpo, as emergências a meia voz, os documentos de arquivo que se revelam com efeito de retardo e sem possibilidade de domesticação calculadora. O detalhe que guiou Freud e a psicanálise – o mesmo podemos dizer da

---

<sup>1</sup> Não fazemos referência à reflexão heideggeriana sobre o *logos* como λέγειν, o colocar ou dispor perante si, mas ao logos como proceder da *ratio*, razão suficiente e hegemónica, uma *ratio* regedora do mundo.

desconstrução – é o que parece escapar aos desígnios do autor e permanecer numa certa opacidade, fechado em relação à intenção da sua predicação. Nesse ponto, nesse momento, se identifica um *ça parle*, um *ça se desconstrói*, um mal de arquivo.

Numa conferência pronunciada em 1994 na casa-museu dos Freud em Londres, intitulada em princípio *O conceito de arquivo: uma interpretação freudiana*, surgiu um magnífico texto que nos foi legado como *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Derrida expõe uma tese – pelo menos três – e explora os possíveis males de arquivo a partir do primeiro e mais corrosivo: o fato de que não temos sequer – contrariamente à euforia contemporânea – um conceito ao qual pretendemos associar a palavra ‘arquivo’. Esse é o seu mal, o mal radical do arquivo: uma noção vaga da qual nos fica apenas uma impressão instável, a de Freud, a de Derrida, a nossa. Pareceria – a partir dessa ‘impressão’ – um problema no seio da verdade como *adaequatio* o que não nos permite a constatação certa do arquivo.

Antes de dedicar algumas páginas à questão do arquivo, é importante centrar primeiro a atenção num aspecto a considerar para a gênese daquilo que Freud, na sua fugaz impressão, define como *arquivo*: se trata da ‘*Verdrängung*’, palavra de tortuosa tradução. Derrida, no seu texto já mencionado, nota imediatamente isso e escreve:

Diferentemente do recalque (*Verdrängung*, *refoulement*, *repression*), que permanece inconsciente na sua operação e no seu resultado, a repressão (*Unterdrückung*, *répression*, *suppression*) opera aquilo que Freud chama uma ‘segunda censura’ – entre o consciente e o pré-consciente, ou ainda afeta o afeto, isto é, aquilo que *não* pode deixar-se recalcar (*repress*) no inconsciente, mas somente reprimir (*suppress*) e deslocar-se para um outro afeto (Derrida, 2001, p. 43).

Nessa passagem Derrida sublinha diversos aspetos: evidentemente o da tradução – o *traducere*, o ‘fazer passar além’ ao qual nos referiremos em poucas linhas – e, em particular, a questão decisiva para a psicanálise que na continuação da conferência, adverte o próprio Derrida, não poderá retomar. Trata-se daquilo

que está ligado e referido ao ‘afeto’ na prática psicanalítica e remete a um exercício quase fenomenológico no momento em que Freud propõe uma distinção fundamental entre o afeto e o conteúdo da representação aderido a isso<sup>2</sup>. Como conceber que um conteúdo possa ser retocado sem que a exteriorização do afeto correspondente se altere? Tratemos de aclarar começando por recordar que essa aparente contradição percorre também – além das questões de arquivo com a que está profundamente entrelaçada – toda a obra de Freud e assoma a sua presença desde os seus primeiros escritos. Concretamente podemos ler a seguinte declaração em *As neuropsicoses de defesa*, obra do ano 1894:

A conversão pode ser total ou parcial, e sobrevirá naquela intervenção motriz o sensorial que mantenha um nexo, mais íntimo ou mais lasso, com a vivência traumática. O eu conseguiu assim ficar isento de contradição, mas, em troca, lançou sobre si o lastro de um símbolo mnêmico que habita a consciência como uma parasita, seja como uma inervação motriz irresolúvel ou como uma sensação alucinatória que continuamente retorna, e que permanecerá aí até que sobrevenha uma conversão na direção inversa. Em tais condições, o rato mnêmico da representação recalcada [esforçada ao desalojo] não foi sepultada [*untergeben*], mas que forma no sucessivo o núcleo de um grupo psíquico segundo (Freud, 1976, p. 51).

Aqui nos cruzamos com diversos pontos que suporiam uma claração, a começar pelo ‘lastre de um símbolo mnêmico’, mas por

---

<sup>2</sup> Muito brevemente voltemos a resumir a etiologia da neurose na sua formulação essencial, quando ainda não se tinha em conta a compulsão à repetição: frente a uma representação inconciliável (*unverträglichen Vorstellung*) que não pode ser descarregada e ‘metabolizada’, o eu (o ‘agenciamento repressor’) aplica uma censura (*Abwehr*) cujo fim é a defesa (*Widerstand*): se empreende assim uma separação entre o conteúdo de representação e o seu afeto mediante uma conversão a uma parte do corpo – no caso da histeria –, uma transposição mediante um enlace falso a outra representação psíquica – no caso de uma neurose obsessiva – ou o deslocamento do afeto para um objeto substitutivo – no caso da fobia. O que se recalca (*verdrängt*) é a representação inconciliável correspondente ao trauma, mas não o efeito: este segue operativo e modula os retornos em sintomas somáticos, insistências obsessivas e fobias, reconhecidas como ‘formações de compromisso’.

agora continuaremos agregando as posteriores esclarecimentos de Freud sobre o conteúdo e a exteriorização do afeto:

Se numa pessoa predisposta [à neurose] não está presente a capacidade convertidora e, contudo, para defender-se de uma representação inconciliável se empreende o divórcio entre ela e o seu afeto, *forçosamente esse afeto permanecerá no âmbito psíquico*. A representação agora enfraquecida fica segregada de qualquer associação dentro da consciência, *mas o seu afeto, libertado, adere a outras representações, em si não inconciliáveis, que em virtude dessa 'falsa ligação' devem representações obsessivas* (Freud, 1976, p. 53).

O sublinhado é de Freud e as duas citações são esclarecedoras de tudo aquilo que se desenvolverá na teoria e práxis analítica. Para fugir de uma representação inconciliável, o aparato psíquico – na neurose – tem várias possibilidades: as mais conhecidas são a transposição ao somático – e falamos de histeria –, ou o deslocamento através de uma falsa ligação a outras representações – e entramos no domínio da neurose obsessiva. Tudo isso é possível porque, através da defesa, operou-se um divórcio entre o conteúdo de representações e seu afeto – o qual mostra que o sintoma é uma defesa, um gasto sem dúvida, que continua sendo menor para o organismo porque permite ao sujeito ‘rodear’ a questão concernente ao seu desejo. Voltaremos sobre isso.

O ‘divórcio’, ao longo da teoria freudiana, é obra do ‘agenciamento repressor’ do ‘eu’ e, finalmente, da angústia. Sem entrar em detalhes em relação à evolução da formação de sintoma em Freud – caminho sugestivo mas que nos levaria por lugares longínquos à presente pesquisa –, nos urge ressaltar que no começo das teorizações o tema da formação de sintoma se resumia nos seguintes termos: frente a uma representação inconciliável, pelo acúmulo de excitação que sobre ela gravita, se opera o recalque, isto é, o conteúdo de representação é *desalojado* e o afeto *deslocado*. É nesse momento que intervém o sintoma como formação de compromisso: a soma de excitação – o afeto – não pode ficar privada de um nexos associativo e deverá deslocar-se ao corpo ou a outra representação. Deverá, em resumo, ser sempre material significante porque tanto o sonho como o sintoma estão estruturados segundo sucessão e simultaneidade de *significantes*.

Esta palavra que acabamos de sublinhar nos impõe uma digressão. Antes de mais, vale a pena considerar as conferências 17<sup>a</sup> e 18<sup>a</sup> de introdução à psicanálise, “O sentido dos sintomas” e “A fixação ao trauma, o inconsciente”, que são – por clareza e concisão – essenciais para a compreensão do que significa sintoma em psicanálise. Que Lacan fale de sintoma como metáfora não nos parece uma violência ao texto freudiano, na medida em que lemos em vários momentos da obra freudiana que a formação de sintoma passa pela permutação. Freud mostrou isso no seu *Traumdeutung* e Lacan resumiu isso na seguinte fórmula, que parafraseamos: todos os elementos que se encontram associados na cadeia significante podem ver-se tomados como equivalentes uns de outros. Não sendo assim, como interpretar o que Freud escreve sobre o caso Dora?:

Já averiguamos que um sintoma corresponde com toda regularidade a vários significados *simultaneamente* [*Bedeutungen gleichzeitig*]; agreguemos agora que também pode expressar vários significados sucessivamente [*Bedeutungen nacheinander*]. O sintoma pode variar um dos seus significados ou seu significado principal no curso dos anos, ou o papel reitor pode passar de um significado a outros. Há como um rasgo conservador no caráter da neurose: o fato de que o sintoma já constituído se preserva no possível, por mais que o pensamento inconsciente no qual se expressara perca significado (Freud, 1978, p. 46).

De fato, a simultaneidade de significados no sintoma e a sua concatenação pela sucessão remetem aos tropos da metáfora e a metonímia e estes, pela sua vez, aos processos de condensação e deslocamento como condições de possibilidade do sonho. E o preço a pagar nessa operação de defesa – já vimos mais acima – é um resto, um lastre, “um símbolo mnêmico que habita a consciência como uma parasita”, ora através de inervações motrizes irresolúveis, afonias, etc.; ora como uma sensação alucinatória que continuamente retorna, cegueiras, ofuscações da visão, etc.; ora como ações obsessivas que se repetem com insistência, conhecidas também como “formações de compromisso”<sup>3</sup>. Aqui podemos

---

<sup>3</sup> O simbolismo onírico terá a mesma finalidade que o sintoma neurótico: a de um compromisso substitutivo que ocupa o lugar entre o reprimido –

começar a pensar o *ça parle* lacaniano e a insistência na cadeia significante como busca repetitiva do elo elidido, do significante enigmático. De fato, quando representamos o inconsciente como a memória do que se esquece, trata-se de uma forma de traduzir aquilo que Lacan transmitiu como o significante elidido, aquele que saltou da cadeia (Lacan, 1988, p. 270). Outra coisa não é para Lacan o sujeito representado por um significante – e para outro significante – que o significante elidido enquanto sujeito<sup>4</sup>.

La présence du signifiant dans l'Autre, est en effet une présence fermée au sujet pour l'ordinaire, puisque ordinairement c'est à l'état de refoulé (*verdrängt*) qu'elle y persiste, que de là elle insiste pour se représenter dans le signifie, par son automatisme de répétition (*Wiederholungszwang*) (Lacan, 1966, p. 539)

Seguindo Lacan podemos afirmar que o discurso da psicanálise introduzido por Freud mostra de forma cabal o seguinte: o sujeito situa-se em relação a uma elisão, a um esquecimento: *(ele) não sabe nada disso*. Mas o “isso” do qual nada sabe é precisamente o sujeito barrado, o sujeito do inconsciente que fica na sombra da atividade acomodadora e ficcional do eu, um eu que, amparado pela sua função de síntese aparente, não deixa de originar-se a partir de uma série de identificações que lhe outorgam a sua identidade a partir do outro.

Do que se trata na divisão do sujeito é do lugar da memória descoberto por Freud ao qual chamará de inconsciente e que Lacan, pela sua parte, nos legará como o Outro (*Autre*), uma memória onde a indestrutibilidade de certos desejos fica como uma questão aberta, uma série de documentos de arquivo aos quais não é possível aceder como se fosse uma caixa aberta à curiosidade. Porque aí, nesse lugar, gestam-se vários males e um deles é a impenetrabilidade de alguns documentos, um acesso barrado e por vezes modificado com posterioridade, um arquivo que persiste no estado desalojado e que provoca uma insistência – parasitária – para

---

quer seja um evento traumático exterior ou um desejo impronunciável – e o agenciamento repressor.

<sup>4</sup> Cf, Jorge Alemán (2003, p. 23): “A hipótese do inconsciente é um modo de conceber a captura do ser falante pela língua”.

poder ser exumado (Freud, 1978, p. 294). O arquivo como resto desenterrado “Es war, als ob man ein, wohl in Ordnung gehaltenes, Archiv ausnehmen würde”<sup>5</sup>, um arquivo exumado, devolvido à luz em perfeita ordem.

A questão do arquivo, dos seus males e dos seus retornos, está ligada outro aspecto iniludível: o da ‘impressão’, que Derrida, no preâmbulo de *Mal de arquivo*, assinala:

A primeira impressão seria *escritural* ou *tipográfica*: é a de uma inscrição (Freud utiliza *Niederschrift* do início ao fim de sua obra) que deixa uma marca na superfície ou na espessura de um suporte. (Derrida, 2001, p. 34).

Sabemos que ao longo da sua obra Freud abunda em metáforas ligadas à ideia da impressão e da inscrição, incluindo palavras circunscritas ao domínio da tipografia, tais como ‘reimpressão’ (*Neudruck*) e ‘reedição’ (*Neuaufgabe*). Além da famosa carta enviada a Flies a 6 de Dezembro de 1896, vale a pena atender às páginas nas quais se analisa o processo da transferência (*Übertragung*) para ver que também o analista deve lidar com reimpressões e reedições de vivências psíquicas que para o paciente permanecem inconscientes, mas que vive “como vínculo atual com a pessoa do médico” (Freud, 1976, p. 101)<sup>6</sup>. Também nesse transporte de afetos correspondente a vivências do passado que nunca foram presentes, que retornam como afeto à consciência sem as lembranças das circunstâncias e que se vivem com o psicanalista como se pertencessem à atualidade – e também nesse transporte se trata de um mal de arquivo, de um retorno do arquivo. Noutras palavras: o mal de arquivo como transferência é aquele momento no qual se implica um não saber por parte do sujeito e se constitui um sujeito-suposto-saber, o analista, que não tem porque saber – e

---

<sup>5</sup> “Era como se se exumara um arquivo mantido em perfeita ordem.” (Freud, 1978, p. 293-295)

<sup>6</sup> Contudo, a primeira vez que aparece o termo ‘transferência’ no mesmo sentido é nos *Estudos sobre a histeria* (Freud, 1978, p. 306-307).

de fato não sabe nada<sup>7</sup>. A transferência é cabalmente o encontro de 1) outro através do qual o sujeito pode desenvolver o inconsciente enquanto saber desenvolvido como efeitos de verdade, mas que se produzem – tais efeitos – em domínios não controlados pelo saber. É outro lugar onde podem dar-se o *ça parle* e o *ça se desconstrói* enquanto nas transferências plasma-se uma estrutura que põe em jogo (algo de) a verdade e que não tem nada a ver com uma série de sentimentos advertidos pelo paciente. É cabalmente uma reprodução na qual o mais transparente passa completamente inadvertido para o sujeito: os seus arquivos exumados. Mas esses arquivos exumados respondem ou pertencem às categorias da verdade como *aletheia* ou *adaequatio*? Antes de responder à pergunta teremos que debater sobre as condições de possibilidade da transferência. Como ‘se faz’ a transferência? Será necessária outra, um breve rodeio (*detour*) para captar melhor a importância desse conceito fundamental.

Freud aborda diretamente o tema pela primeira vez no caso de Dora – um exemplo, pelo demais, onde não há um uso exemplar da transferência. Aí surge uma definição precisa e que não se modificará essencialmente nas suas seguintes obras:

O que são as transferências? São reedições, recriações das moções e fantasias que, à medida que a análise avança, despertam e tornam-se conscientes; mas o característico de qualquer gênero é a substituição de uma pessoa anterior pela pessoa do médico. Noutras palavras: toda uma série de vivências psíquicas anteriores não é revivida como algo passado, mas como vínculo atual com a pessoa do médico. Há transferências destas que não se diferenciam dos seus modelos quanto ao conteúdo, fora da aludida substituição. São então, para continuar com o símil, simples reimpressões, reedições sem mudanças (*Das sind also, um in dem Gleichnisse zu bleiben, einfache Neudrucke, unveränderte Neuauflagen*). Outras procedem com mais arte; experimentaram uma moderação do seu conteúdo, uma *sublimação*, e até são capazes de devir conscientes

---

<sup>7</sup> Aclaremos que a transferência, sem dúvidas um mal de arquivo, é também a única âncora de salvação para a análise: “A transferência, destinada a ser o máximo impedimento para a psicanálise, converte-se no seu auxiliar mais poderoso quando se logra deduzi-la em cada caso e traduzi-la para o doente” (Freud, 1978, p. 103).

apoiando-se em alguma particularidade real da pessoa do médico ou das circunstâncias que o rodeiam, habilmente usada (Freud, 1978, p. 101)<sup>8</sup>.

De quem é subalterno o médico? Dos primeiros objetos amorosos que, habitualmente, são os pais. As moções pulsionais experimentadas com os pais ou com aqueles que exerceram as suas funções, voltam numa ‘reimpressão’ (*Neudruck*) e ‘reedição’ (*Neuaufilage*), mas pode tratar-se também – e aqui radica o mal de arquivo para o qual não dispomos de um conceito – de uma repetição sem edição original: algumas moções pulsionais que se reeditam na atualidade com o analista, não foram vividas como tais na sua época e ganham corpo agora, em virtude da transferência – reedição. Este arquivo que na sua origem é repetição assume o estatuto do *gramme*: é índice de si próprio (*index sui*)<sup>9</sup>. Reeditam-se arquivos, (re)aparecem de um modo quicá *unheimlich*, com uma familiaridade que torna-se suspeita e inquietante.

Por isso, com Derrida nos perguntamos: até que ponto podemos tratar do “conceito de arquivo” antes e depois de Freud? Derrida nos deixa, sem dúvida, algumas linhas de vibrante homenagem ao pai da psicanálise:

Quero falar da *impressão deixada* por Freud, pelo acontecimento que leva este nome de família, a impressão quase inesquecível e irrecusável, inegável (mesmo e sobretudo por aqueles que a negam) que Sigmund Freud fez sobre todo aquele que, depois dele, falar *dele* ou falar *a ele* e que deve, aceitando-o ou não, sabendo-o ou não, deixar-se assim marcar: em sua cultura, em sua disciplina, seja ela qual for, em particular a filosofia, a medicina, a psiquiatria e mais precisamente aqui, uma vez que

---

<sup>8</sup> Cf. também Lacan (2004, p. 202) no seu seminário dedicado à transferência, onde insiste em que a realidade do passado é a essência da transferência. Mas o passado se dá como reprodução e não como presença.

<sup>9</sup> Sobre isso citamos a seguinte passagem, tomada da obra *Sonho e telepatia* (1922), sobre um sonho recorrente de uma mulher onde o rosto do sujeito masculino não se apresenta até certo momento: “O original nunca se lhe mostrara, mas a sua cópia (*Abdruck*) na ‘transferência’ autoriza a conclusão de que seria desde sempre o pai” (Freud, 1979b, p. 205). A estrutura da verdade é colocada em tela de juízo pela dinâmica da transferência enquanto a mesma se dirige inconscientemente sobre um objeto que reflete outro.

devemos falar de memória e de arquivo, a história dos textos e dos discursos, a história das ideias ou da cultura, a história da religião e a própria religião, a história das instituições e das ciências, em particular a história deste projeto institucional e científico que se chama psicanálise. Sem falar da história da história, a história da historiografia. Seja em que disciplina for, não podemos, não deveríamos poder, pois não temos mais o direito nem os meios, pretender falar disso sem termos sido de antemão marcados, de uma maneira ou de outra, por essa impressão freudiana. É impossível e ilegítimo fazê-lo sem ter integrado, bem ou mal, de maneira consequente ou não, reconhecendo-a ou negando-a, isso que se chama aqui a *impressão freudiana*. Se temos a impressão de poder não tê-la em conta, esquecendo-a, apagando-a, rasurando-a ou objetivando-a, já confirmamos, e poderíamos até dizer endossamos (portanto arquivamos), algum "recalque" ou alguma "repressão" ("*repression*" ou "*suppression*"). Eis aí talvez o que eu entendia sem entender, aquilo que eu queria obscuramente subentender, por "impressão freudiana" ao me deixar ditar estas palavras ao telefone (Derrida, 2001, p. 45-46).

“Me deixar ditar estas palavras ao telefone”, aparelho protésico representante do *ghost* com o qual Derrida pode entender sem entender – ou entender *après coup*, com efeito de retardo – a “impressão freudiana”, *impressão* depois da qual não se poderá tratar a questão do arquivo. Não da mesma forma, pelo menos. Pouco importa que a impressão deixada por Freud se integre bem ou mal nas andanças contemporâneas de, por exemplo, os mencionados serviços *clouds*, as sua impressão tem um valor retroativo e modificou – desde sempre – aquilo que lhe pertence ao arquivo, aos seus males e a toda a problemática que o rodeia. Qualquer gesto de evasão referendará a impressão freudiana, e não vale de nada apelar à distinção de métodos ou disciplinas: “não temos mais o direito nem os meios [para isso]”, diz Derrida (2001, p. 45).

Há muitos temas em *Mal d'archive* que pesam sobre o próprio arquivo e que não poderemos tratar suficientemente, pela simples razão de que deveríamos aprofundar aspectos que excedem o presente trabalho: a psicanálise como ciência judia; a devolução por parte do pai de Freud – Jakob, o arqui-patriarca da psicanálise – de um exemplar da Bíblia com uma “pele nova” (Derrida, 2001, p. 34-37, 45 e 52) – lembrança figural de uma circuncisão; a herança do judaísmo em Freud e da psicanálise como essência do judaico.

Em todo o caso, nos interrogaremos por aqueles momentos que unem a reflexão derridiana sobre a inscrição, o suporte e o espaçamento no corpus freudiano, tal e como fica refletido na seguinte passagem:

Freud tornou possível o pensamento de um arquivo propriamente dito, de um arquivo hipomnésico ou técnico, do suporte ou do subjetível (material ou virtual), que, no que é já um *espaço* psíquico, não se reduz à memória: nem à memória como reserva consciente nem à memória como rememoração, como ato de lembrar. O arquivo psíquico não se reduz nem a *mneme* nem a *anamnesis*. (Derrida, 2001, p. 11)

Sabemos – graças à publicação de documentos privados – que a questão do arquivo foi escrita e enviada por Freud ao seu amigo Fliess numa carta de 1896. Aí não se fala do ‘arquivo’ enquanto tal, mas sim da impressão:

Você sabe que trabalho com o suposto de que o nosso mecanismo psíquico se gerou por estratificação sucessiva, porque de tempo em tempo o material preexistente de traços mnêmicos experimenta um *reordenamento* segundo novos nexos, uma *retranscrição* (*Umschrift*)<sup>10</sup>. O essencialmente novo na minha teoria é, então, a tese de que a memória não preexiste de maneira simples, mas múltipla, está registada em diversas variedades de signos. No seu momento (afasia) afirmei um reordenamento semelhante para as vias que chegam desde a periferia [do corpo à superfície cerebral]. Eu não sei quantas dessas transcrições existem. Pelo menos três, provavelmente mais (Freud, 1982, p. 274).

Essa carta, o seu destino, a sua herança – o seu *destinerrance* – nos acompanhará inevitavelmente ao longo de todo o trabalho dedicado a Freud, o percorrerá desviando-se e suspendendo-se, chegando finalmente ao seu destino, ainda que fora de tempo. É importante esclarecer que o arquivo foi do interesse de Freud a partir dos *Estudos sobre a histeria* escritos com J. Breurer, nesse momento inaugural da psico-análise antes da psicanálise. A palavra arquivo (*Archive*) aparece pela primeira vez nesses estudos (Freud,

---

<sup>10</sup> Seguimos a tradução de Etcheverry de *Umschrift* por *retranscrição* ou *inscrição* – tal e como traduz na edição completa das cartas Fliess, aparecida na América do Norte em 1985. Agreguemos que poderia traduzir-se ‘re-escritura’ ou ‘sobre-escritura’.

1978, p. 294) e, contrariamente ao que pode parecer, é um termo que aparecerá só outra vez no escrito *Sobre o mecanismo psíquico da desmemória* (Freud, 1976, p. 296).

Depois a palavra ‘arquivo’ permanecerá ausente. Mas a psicanálise e a desconstrução ensinaram que não é suficiente a ausência de um elemento para que tal elemento não continue promovendo efeitos: mais do que nunca, uma palavra ausente pode continuar insistindo no seu sentido e promover outros no edifício discursivo. É o caso do arquivo em Freud: nomeia poucas vezes o ‘arquivo’, mas escreve sobre ele desde o início, como mostra o texto já mencionado de *Estudos sobre a histeria*:

(...) o processo em virtude do qual o fenômeno em questão teve lugar a primeira vez, fato que costuma remontar muito atrás no tempo. Na grande maioria dos casos não se consegue esclarecer esse ponto inicial através do simples exame clínico, por muito exaustivo que seja; isso se deve em parte a que costuma tratar-se de vivências que o doente acha desagradáveis de comentar, mas, fundamentalmente, de que não se recorda, e muitas vezes vislumbra o nexos causal entre o processo ocasionador e o fenômeno patológico (Freud, 1978, p. 29).

A falta do elemento patógeno do – ou no – arquivo é o desencadeante da histeria – definindo o histérico como aquele que “padece pela maior parte das reminiscências” (Freud, 1982, p. 231). Quiçá não se trate tanto de uma falta *do* arquivo como de uma falta *no* arquivo: com efeito, já Freud colocava entre aspas a questão do esquecimento *na* “lembrança ‘esquecida’” (“Vergessen’ Eirnnernung”) (ibidem, 278).

Como é possível o arquivo enquanto tal e o seu retorno, movimento que faz dele um *pharmakon* para si mesmo e para aquele ao qual o retorno está destinado? É uma afirmação arriscada dar ao retorno do arquivo freudiano o estatuto do *pharmakon* tal e como foi esclarecido por Derrida em *A farmácia de Platão*. Sabemos que o *pharmakon* perturba qualquer possibilidade de ‘mesmidade’, de volta sobre si, sempre que a volta à mesmidade não esteja alterada de tal forma que introduza no mesmo que retorna uma alteração ingovernável. Com efeito, com o retorno do reprimido, devia supor-se a cura: a representação inconciliável pode ser significada e com ela, a posteriori, o afeto deslocado pode deixar de

ocupar o lugar parasitário no interior da consciência, encontrando o seu justo alojamento e deixando de insistir na cadeia significativa para poder ser simbolizado. Contudo, sabemos que não há recalque sem retorno do recalcado, isto é, não há ‘o recalcado’ enquanto tal, mas apenas o retorno dele. Um tal impasse para o pensamento é o destino da psicanálise tal e como a conhecermos pela famosa carta já mencionada de 1896: a impressão de traços mnêmicos como *Wahrnehmungszeichen* se dá num espaço tempo indeterminável. Só é possível determinar a impressão ‘original’ a posteriori, *après coup*, caindo imediatamente num dado: se a gênese da significação se dá sempre a posteriori, com efeito retardado, como diferença e diferimento, não se dá ‘o’ momento da impressão original como tal, como origem pura. Sempre haverá na origem uma diferença, um diferimento enquanto que os traços mnêmicos entrarão na cadeia significativa a posteriori.

O *pharmakon* do arquivo é (a possibilidade de) a sua repetição, (do) seu retorno, e com isso guarda uma dívida à psicanálise enquanto a sua condição de possibilidade é a transferência, uma reedição e reimpressão de arquivos. Mas o *pharmakon*, nos lembra Derrida, não é só remédio.

Aproximando-nos da conclusão, recaímos num aspecto central: o arquivo retorna, o arquivo é o seu próprio retorno, mas as vias do retorno não estão constringidas por uma antecipação calculadora e o retorno do mesmo, enquanto tal, não se dá se não introduzimos uma alteração do ‘mesmo’. É evidente que a questão do arquivo mina outro tema fundamental, cuja história impõe respeito: o da verdade (sobre o qual já tratámos quando comentámos que a transferência coloca em jogo algo da verdade).

Chegados a este ponto, podemos afirmar que a transferência é um momento predestinado e preferencial para o retorno do arquivo, inclusive de um arquivo que faltou na sua origem e que pode chegar a ser apenas como efeito de retardo, como temporização. Há uma ausência na origem e esta *béance* é o mal de arquivo que inscreve a verdade como contaminada pela ficção enquanto se dá uma falta da verdade na verdade, tal e como assinala Lacan com a escritura  $S(A)$ . O arquivo, o seu mal, seria para Lacan ‘propriedade’ do registro

simbólico e só por isso pode retornar – entre desvios e suspensões – na cadeia significante. A questão da ‘propriedade’ do arquivo em relação à ordem simbólica em Lacan aparece entre aspas porque implica uma série de questões. Evidentemente, em Derrida a questão é muito clara: o arquivo não pode ser apropriado sob nenhum registo enquanto “tanto produz quanto registra o evento” (Derrida, 2001, p. 29). O mal de arquivo encarnado no seu retorno mostra a falta do significante que representa o sujeito para outro significante, o sujeito barrado, o significante elidido na cadeia: (ele) não sabe nada disso. Essa é a verdade com a qual nos reencontraremos ao nível do inconsciente, *ça parle, ça se desconstrói*, uma verdade sem rosto e fechada. Em definitivo, uma verdade sem verdade enquanto não responde nem à *aletheia* nem à *adaequatio*, modalidade pertencentes ao *logos* e à palavra que se *auto-escuta* no ouvir-se falar. Mas o inconsciente e os seus retornos do arquivo pertencem a outra cena<sup>11</sup>.

É assim como, de cena em cena, o arquivo e a transferência rodeiam o delicado domínio do testemunho. O rodeiam, o assediam, porque a transferência, como vimos até aqui, perturba o fundamento da verdade e, por conseguinte, do testemunho. Derrida, em *Demeure. Fiction et teimogne*, mostrou como o testemunho está contaminado por certa ficcionalidade estrutural (Derrida, 1996, p. 23). Não duvidamos disso, mas nos perguntamos onde está ancorada essa ficcionalidade, a que é inerente. Em relação a isso, levanta-se a sombra de Lacan, projetada desde um texto que entrou na história – e na história particular de Derrida:

C'est pourquoi nous avons pensé à illustrer pour vous aujourd'hui la vérité qui se dégage du moment de la pensée freudienne que nous étudions, à savoir que c'est l'ordre symbolique qui est, pour le sujet, constituant, en vous démontrant dans une histoire la détermination majeure que le sujet reçoit du parcours d'un signifiant. C'est cette vérité, remarquons-le, qui rend possible l'existence même de la fiction. Dès lors une fable est aussi propre qu'une autre histoire à la mettre en lumière, – quitte à y faire l'épreuve de sa cohérence (Lacan, 1966, p. 11)

---

<sup>11</sup> No último Lacan a pertença seria a ordem do *mi-dire*, o meio-dizer ou dizer a meias, termo aparecido pela primeira vez no prefácio ao livro de Rifflet-Lemaire (1970, p. 10).

O que torna possível a verdade como ficção e a contaminação mútua entre ambas é a ordem instituída pelo significante – a linguagem – e tudo aquilo colocado em movimento a partir dele: metáfora e metonímia, condensação e deslocamento, nesses tropos ou processos radica a contaminação entre verdade e ficção, a sua relação indissolúvel. Lacan não deixará de insistir que é sob a égide do *Autre* como lugar da palavra que pode haver entre dos sujeitos um testemunho fiável, uma garantia à qual remeter-se, não enquanto outro ente, mas enquanto lugar da palavra. Nesse impasse acodem a nós as palavras do poeta, a sua escritura:

Ormai so che queste *note di diario* non contano per la loro scoperta esplicita, ma per lo spiraglio che aprono sul modo che inconsciam. ho di essere. Quel che dico non è vero, ma traduce –per il solo fatto che lo dico il mio essere (Pavese, 1992, p. 12)<sup>12</sup>

Só no registo da linguagem é possível dizer a verdade – mesmo que seja através da mentira – e mentir mediante a verdade. Para isso podemos citar a famosa piada dos dois judeus, tão amada por Freud, Lacan e Derrida:

Numa estação ferroviária de Galitzia, dois judeus encontram-se no vagão. “Onde viaja?”, pertunga um. “Para Cracóvia”, é a resposta. “Mas que mentiroso é você” – protesta o outro. “Quando diz que viaja para Cracóvia quer fazer-me acreditar que viaja para Lemberg. Mas eu sei muito bem que realmente viaja para Cracóvia. Porque mente, então?” (Freud, 1979, p. 108).

Esses jogos que misturam verdade e mentira, que contaminam tanto a ficção como a veracidade com o seu par oposicional, quiçá sejam antecipados e gerados pelo mal de arquivo, seu retardo, seu efeito *après coup*, que fazem impossível – no registo simbólico, onde não há apagamento sem resto – seu retorno ao seu lugar de origem puro e incontaminado.

---

<sup>12</sup> “Já sei que estas *notas de diário* não contam pela sua descoberta explícita, mas pela brecha que abrem sobre o meu modo inconsciente de ser. Aquilo que digo não é verdade, mas trai – pelo fato de que o digo – o meu ser.” (Tradução do autor).

De resto, fica a mentira absoluta como apagamento sem resto. Para a psicanálise, onde se dá um apagamento sem resto se entra numa zona onde verdade e mentira, realidade e ficção, em suma, tudo aquilo que pertence ao sentido, já não tem razão de ser: é a *Verwerfung*. Freud, muito cedo, a desligou do recalque com um exemplo muito conciso:

Nos dois casos considerados até agora [histeria e neurose obsessiva], a defesa frente à repressão inconciliável acontecia mediante o divórcio entre ela e o seu afeto. Mas a representação, mesmo enfraquecida e isolada [*isolieren*], permanecia dentro da consciência. Agora, existe uma modalidade defensiva muito mais enérgica e exitosa, que consiste em que o eu desestima [*verwerfen*] a representação insuportável junto com o seu afeto e se comporta como se a representação nunca tivesse comparecido. *Só que no momento no qual se consegue isso, a pessoa encontra-se numa psicose que não admite outra classificação que 'confusão alucinatória'* (Freud, 1976, p. 59).

Aquilo que é desestimado (*verworfen*) não tem possibilidade de retorno na cadeia significativa, porque tanto a representação como o afeto aderido a ela foram apagados. Portanto, já não existirá possibilidade de reinserção nos estratos do sentido, na medida em que não existe sonho que possa colocar em cena, ou lapsus que trate de indicá-lo no seu jogo de palavras: não há rasto de formações do inconsciente para aquilo que é desestimado porque o afeto não foi deslocado. Mas haverá apesar de tudo um retorno e se dará em outro registo, no real; e Lacan cunhará uma palavra para esse processo: a *forclusão*. Para tudo aquilo que não pode manifestar-se ao nível do simbólico, a sua volta se dará no real – aspecto já presente na citação proposta de Freud, mas com outras palavras: *'confusão alucinatória'*.

A pergunta que se coloca, capciosa, é se também a mentira absoluta, enquanto apagamento absoluto, está precedida pelo arquivo e seus males. Não se trata também de um mal de arquivo – do seu retorno – quando falamos da *Verwerfung* e da sua versão lacaniana, a *forclusão*? Em certo sentido sim, porque, mesmo que o plano não seja o do registo simbólico e o retorno se dê numa zona *hors-signifié*, sempre estamos falando de um arquivo e do seu mal: um retorno que não pode ser controlado, uma volta que segue as

leis misteriosas do espaçamento e da temporização, um mal de arquivo inscrito, quiçá, *em* ou *com* a *différance* como apagamento da origem.

O ‘arquivo’, o da *impressão* freudiana, continua bem longe de ser captado na prótese (do arquivo) que sustenta a realidade contemporânea, uma época que não se livrou – que inclusive continua mais presa – da raivosa vontade de apropriação do arquivo, sem considerar que continua sendo o mais próximo e o mais longínquo de uma consignação completa. A distância continua – e continuará – vigente, porque não se vislumbrou ainda o mistério que rodeia o registo e o rasto, o registo do rasto, aquele momento inaugural e sem origem no qual a *Spur* se imprime num suporte. Não dispomos nem de *mnéme*, nem de *hipomnéme* para (ele) isso. Freud, através da sua doutrina e da sua práxis, mostra os caminhos para uma reescrita da problemática do arquivo: “Não é por acaso que privilegia as figuras da marca e da tipografia” (Derrida, 2001, p. 8). E ninguém como Derrida – é o caso de subscreve-lo – soube exumar esse sintoma que resiste em Freud, com Freud, o do mal de arquivo, o da “impaciência absoluta de um desejo de memória” (Derrida, 2001, p. 9).

Traduzido do espanhol por Susana Guerra e Eduardo Pellejero

Artigo recebido em 08.02.2014, aprovado em 25.08.2014

### Referências

ALEMÁN, J. *Derivas del discurso capitalista*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2003.

DERRIDA, J. *Mal de arquivo. Uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2001.

- DERRIDA, J. *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 1996.
- FREUD, S. *Cartas a Wilhelm Fliess*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1994.
- FREUD, S. *Obras completas vol. I*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982.
- FREUD, S. *Obras completas vol. III*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.
- FREUD, S. *Obras completas vol. VII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1978.
- FREUD, S. *Obras completas vol. VIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979.
- FREUD, S. *Obras completas vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979b.
- LACAN, J. *Écrits I*. Paris : Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN J. *El Seminario de Lacan. Libro VII. La ética del psicoanálisis, 1960-1961*. Buenos Aires : Paidós, 1988.
- LACAN J. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII. Le transfert, 1960-1961*. Paris : Éditions du Seuil, 1991.
- LACAN J. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*. Paris : Éditions du Seuil, 1991.
- PAVESE, C. *Il mestiere di vivere*. Torino: Einaudi, 1992.
- RIFFLET-LEMAIRE, A. *Jacques Lacan*. Bruxelles : Charles Dessart, 1970.



O *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN  
COMO UM EDIFÍCIO COM TRAÇOS LOOSIANOS

EL *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN  
COMO UN EDIFICIO CON TRAZOS LOOSIANOS

WITTGESNTEIN'S *TRACTATUS*  
AS A BUILDING OF LOOSIAN LINES

**José Fernando da Silva**

Pós-doutorando Unicamp/FAPESP  
E-mail: fernandospinozista@gmail.com

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 85-114

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Este artigo mostra a cruzada ética de Adolf Loos contra o ornamento na arquitetura, e sua influência no pensamento de Wittgenstein. Primeiro, ele mostra a guerra de Loos contra o absurdo arquitetônico da Ringstrasse. Mostra também seu ataque à Secessão vienense. Em seguida, o artigo mostra como o sistema de numeração dos aforismos do *Tractatus* mantém uma afinidade com a cruzada ética loosiana.

**Palavras-chave:** ética; arquitetura; ornamento; aforismo; clareza; limites.

**Resumen:** El presente artículo muestra la cruzada ética de Adolf Loos contra el ornamento en la arquitectura, y su influencia en el pensamiento de Wittgenstein. Primero, muestra la guerra de Loos contra el absurdo arquitectónico de la *Ringstrasse*. Muestra también su ataque a la Secesión vienense. En seguida, el artículo muestra cómo el sistema de numeración de los aforismos del *Tractatus* mantiene una afinidad con la cruzada ética loosiana.

**Palabras clave:** ética; arquitectura; ornamento; aforismo; claridad; límites.

**Abstract:** This article show the Adolf Loos' ethical crusade against the ornament in architecture, and its influence in the thought of Wittgenstein. First, it shows his attack against the absurdity architectural of Ringstrasse. It shows his attack on Viennese Secession too. After, the paper shows how the Tractatus' numbering system of the aphorisms maintains an affinity with loosian ethical crusade.

**Keywords:** ethics; architecture; ornament; aphorism; clarity; limits.

Nos anos trinta, Wittgenstein elaborou uma lista contendo os pensadores que teriam tido influência determinante na construção de seu pensamento. “Creio que nunca inventei uma linha de pensamento, porém sempre a recebi de outros. Eu tão somente a agarrei com entusiasmo para meu trabalho de clarificação. Assim, fui influenciado por Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler e Sraffa” (Wittgenstein, 1980, p. 19). Desta lista, o presente artigo pinça o nome do arquiteto vienense Adolf Loos, e examina o tipo de influência que ele teve sobre o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein.

1. Um ponto de partida para compreendermos Loos é fornecido por Kraus, que encontra em Loos alguém que realizou o mesmo tipo de cruzada moral que ele realizara, distinta apenas em relação à esfera em que foi realizada.

Adolf Loos e eu – ele em artefatos, eu em palavras – não fizemos mais do que mostrar que há uma distinção entre um vaso e um urinol, e que a cultura tem seu espaço de circulação dentro dessa diferença. Os outros, no entanto, aqueles que não fazem esta distinção, estão divididos entre os que tratam o vaso como urinol (os historicistas) e os que tratam o urinol como vaso (os modernistas) (Kraus *apud* Schorske, 1988, p. 186).

Kraus e Loos (e também Wittgenstein!) construíram suas vidas norteados pela intensa motivação de colocar as coisas em seu devido lugar. No que tange a Loos, tal tarefa se deu no âmbito da

esfera do estético. Se Kraus se esforçou por afastar a literatura do campo da imprensa, Loos procurou demarcar a esfera da arte, separando-a dos objetos da cotidianidade da casa e também de todo o trabalho do arquiteto. Loos travou uma luta em duas frentes: na primeira, ao final do século XIX, ele denunciou a servidão à história revelada pelos edifícios da Ringstrasse; na segunda, que se deu entre 1900 e 1930, ele buscou demarcar o trabalho do arquiteto relativamente ao campo da arte, ao mesmo tempo em que atacava todo campo do design industrial. Começamos compreendendo a querela de Loos com o significado da Ringstrasse.

Em 1860, após perder as terras da Lombardia na Itália e as terras que possuía em território alemão após derrota para os prussianos, o Imperador Francisco José instaura o parlamentarismo buscando o apoio da ascendente burguesia austríaca. Este apoio é definitivamente selado com a concessão de autorização à burguesia vienense para urbanizar uma enorme faixa de terra livre, existente no centro de Viena. Propriedade do exército austríaco, o cinturão verde cumpria o papel de isolar do restante da cidade o palácio Hofburg, residência do imperador, os diversos palácios da aristocracia que o assessoravam, além da histórica catedral gótica de Santo Estevão. Naquele momento da história, o cinturão verde cumpria o papel de guarnecê-los contra os ventos revolucionários que sopravam por toda Europa.

Iludidos pela perspectiva de realizar algo grandioso, algo capaz de colocá-los na história, a burguesia ascendente ergueu uma série de edifícios públicos, cada um “executado no estilo histórico tido como adequado à sua função” (Schorske, 1988, p. 55). Obedecendo ao estilo arquitetônico gótico, ergueram uma catedral e um novo prédio para abrigar a prefeitura vienense; um grande teatro reproduzindo o estilo arquitetônico barroco; uma universidade no estilo renascentista; um parlamento construído de acordo com os princípios da arquitetura grego-clássica, em que se destaca na entrada do edifício uma magnífica fonte com uma estátua da deusa Palas Athena. Assim nasce a Ringstrasse: monumentais edifícios públicos e não menos exuberantes prédios de apartamentos e comércio. Observa-se nos edifícios públicos da Ring a completa rendição da burguesia vienense ao passado, assinalando a total ausência de identidade própria. Encontramos também na Ring, um

sofisticado conjunto habitacional, ponto que deposita todo o anseio da burguesia em ostentar a pompa característica da velha aristocracia<sup>1</sup>, simultaneamente dissimulando o feroz tino comercial moderno<sup>2</sup>.

Em 1898, Adolf Loos publicou o artigo *Die Potenkinische Stadt*, na revista *Ver Sacrum*, editada pelo movimento de Secessão vienense. O título do texto alude ao general Potenkim, famoso por criar cidades meramente de fachada com o objetivo de impressionar a imperatriz Catarina, que lhe dera ordens de desbravar o sul da Rússia. O título do artigo alude, portanto, ao caráter de fachada, absolutamente artificial que compõe os edifícios da Ring. É provável que aqueles que a elaboraram, tivessem a intenção de mostrar ao mundo que os homens que a construíram estavam aptos a suportar o imenso peso da história. No entanto, tudo o que Loos observa que efetivamente a Ring sinalizava era a falta de caráter, de identidade própria daqueles que a projetaram e a edificaram. Tanto seus grandes edifícios públicos quanto seus suntuosos edifícios de apartamento se limitavam a representar e fixar uma máscara pública. Nesse sentido, os edifícios da Ring procuravam expressar a ideia do homem privado ter uma altivez que coincidia com “a altura dos valores históricos que o domínio público comunicava” (Schorske, 2000, p. 191)<sup>3</sup>. A Ringstrasse foi a maior, porém não a única, tentativa da geração dos pais de Loos e dos artistas e

---

<sup>1</sup> Um exemplo da obstinação burguesa em integrar e ostentar valores aristocráticos se mostra no expediente da “adaptação de grandiosas escadarias e amplos vestíbulos da arquitetura palaciana para os prédios de apartamentos” (Schorske, 1988, p. 69-70).

<sup>2</sup> Os pisos térreos dos prédios de apartamentos da Ring abrigam até hoje lojas comerciais.

<sup>3</sup> Em seu livro *O homem sem qualidades*, Robert Musil (1989) apresenta sua personagem principal ao leitor no segundo capítulo do livro, *Casa e moradia do homem sem qualidades*. Destaca-se aqui que o primeiro contato que o leitor tem com Ulrich se dá pela rica descrição interna (decoração e biblioteca) e externa (fachada e jardim) de seu pomposo castelinho, adquirido junto a um falido aristocrata vienense. A escolha literária de Musil mostra o quanto a casa era importante para se ter um reconhecimento público na Viena deste período, sendo peça fundamental na construção de identidade do sujeito.

intelectuais de seu tempo de adquirir com (muito) dinheiro uma identidade<sup>4</sup>. Observamos que a crítica de Loos possui contornos essencialmente éticos: ter caráter é ter contornos claros, e nesse sentido “mau caráter” e “bom caráter” denotam limites claramente fixados; por oposição à expressão “sem caráter” que expressa ausência de limites.

Anos mais tarde, em 1908, em seu artigo *Ornament and Crime*, ele volta a denunciar o traço degenerado constitutivo daqueles que construíram a Ring, caracterizando então o uso de ornamento como algo diretamente proporcional ao grau evolutivo de uma cultura: “*a evolução de uma cultura se mostra na proporção da remoção da ornamentação*” (Loos, 1998, p. 167).



*Figura 1 – dois mapas da região do centro de Viena. Do lado esquerdo, com o cinturão verde e a fortificação do exército; do lado direito, do lado direito, a mesma região após a urbanização promovida pela Ringstrasse.*

---

<sup>4</sup>Uma modalidade de construção de identidade inspirada na aristocracia que foi usual entre os burgueses vienenses foi a prática do mecenato, algo que se tornou recorrente na segunda metade do século XIX. Um exemplo: o pai de Wittgenstein, Karl Wittgenstein, que construiu sua riqueza no campo siderúrgico, desenvolveu larga fama no ramo do mecenato. Brahms, Clara Schumann, Joseph Labor, Joseph Olbrich e o movimento de Secessão vienense contaram com sua benesse. Posteriormente o próprio Ludwig Wittgenstein exerceu o mecenato, ajudando Georg Trakl, Reiner Maria Rilke, Karl Kallago e Oscar Kokoschka (Cf. Monk, 1991, P. 110).



*Figura 2 – a nova Rathaus.*



*Figura 3 – o Hoffburg Theater.*



*Figura 4 – a Universidade de Viena.*



*Figura 5 – um dos prédios de apartamentos.*



*Figura 6 – o parlamento e sua fonte de Palas Athena.*

A partir de 1903, ano em que a Secessão inaugura seu atelier para artes aplicadas – Wiener Werkstätten –, Loos trava uma incansável batalha contra a aplicação de ornamentos em utensílios domésticos, tornando-se o maior inimigo da Secessão vienense. Anteriormente, em 1897, Loos emprestara sua assinatura ao manifesto fundador do movimento. Naquele momento, ele partilhava com Klimt e os outros membros do grupo a mesma indignação com a sujeição à história que a Ringstrasse escancarava. No entanto, rapidamente teve a percepção do profundo antagonismo que os cindia: enquanto Loos almejava tão somente determinar o lugar relativo e o sentido que cada objeto de construção humana ocupa na cultura e na história, a Secessão tinha como meta libertar a arte do jugo da história, dando-lhe, conseqüentemente, o centro majestático da vida moderna. Por isso, o lema do movimento era *“Der Zeit ihre Kunst, der Kunst ihre Freiheit* (“Para a época, sua arte; para a arte, sua liberdade”). Vejamos um pouco melhor os traços da Secessão que motivaram Loos a combater suas ideias ao longo de trinta anos.



*Figura 7 – edifício-sede da Secessão, projeto do arquiteto Joseph Olbrich, de 1898.*

Aos olhos do movimento de Secessão, a Ringstrasse era a “fachada externa” e mais reluzente da sujeição à história então

presente na Áustria, e em especial em Viena. A “face interna” se mostrava na reedição dos princípios da *estética Biedermeyer* que, entre os anos de 1860 e 1890 fora promovida pela geração de seus pais. O termo *estética Biedermeyer* remete, originalmente, a uma série de hábitos culturais praticados na Áustria ao longo da primeira metade do século XIX pela burguesia austríaca. Sob um regime absolutista extremamente eficaz na repressão e vigilância de seus súditos, as atitudes apolíticas e os valores de mundo manifestos na cultura burguesa da Áustria pré-revolucionária sinalizavam em que grau “a cultura Biedermeyer encorajou a classe média a realizar as propostas estéticas que anteriormente atraíam a aristocracia. Assim, a burguesia esvaiu-se (*fled*) da política em atividades artísticas em que a família podia atuar, a saber, improvisar versos, pintar e executar músicas de câmara” (Johnston, 1972, p. 20). Franz Schubert foi, sob essa ótica, o artista que melhor expressou o espírito desse período, tendo privilegiado a música de câmara e a arte das *Lieder* em detrimento das peças para grande orquestra. Schubert simbolizou como nenhum outro músico o grau com que a Viena de chanceler Metternich se aliou ao perfil de uma sociedade pré-capitalista.

A vida apolítica e a busca de uma vida comprometida com a arte e valores aristocráticos ressurgiu em Viena a partir de 1860 graças à figura de Hans Makart. Nascido em Salzburg, foi estudar pintura em Munique, tendo então construído sólida reputação na Europa como pintor fortemente comprometido com as raízes históricas da pintura. Em 1869, Makart aceita convite do conde Hans Wilczek e se estabelece em Viena. Sua imagem de gênio criativo da pintura chegou a render-lhe o mais pomposo e principesco funeral que a cidade conheceu, excetuando-se, obviamente, aqueles celebrados em homenagem aos membros da Casa Habsburgo. Segundo William Johnston, parte substancial de seu sucesso deveu-se ao fato de “suas telas lembrarem peças de teatro em que os espectadores podiam encontrar rostos conhecidos” (Johnston, 1984, p. 143). De certo modo, portanto, ele conseguia reproduzir com suas pinturas o mesmo espírito fixado pelos arquitetos da *Ringstrasse*, a saber, “elementos familiares que não adicionavam nada de novo” (Johnston, 1984, p. 143). A acomodação na e com a história que era anunciado por suas pinturas despertava a possibilidade de

reedição do clima cultural do início do século XIX. Nesse momento, ao invés de poesias e música de câmara, a atenção é dispendida para as artes visuais.

No entanto, apesar de sua enorme notoriedade como pintor, o aspecto mais importante da influência que Makart exerceu em seu tempo decorreu da excelência que ele ganhou como decorador. Nesse sentido, cabe frisar que sua Fundação de Artes não apenas tornou-se um centro em que pessoas o procuravam para encomendar a execução de retratos (no melhor estilo renascentista...), mas também se tornou a grande referência para quem quisesse comprar tapeçarias, copos venezianos, plantas e estátuas gregas.

Enquanto em todo o restante da Europa se dá o ocaso das monarquias absolutistas e a tomada de poder por parte da burguesia ascendente, na Áustria a classe burguesa busca construir uma identidade pela via mimética dos valores aristocráticos. O lar burguês foi um dos traços fundamentais dessa busca de identidade. As características do lar burguês tiveram em Hans Makart o mentor, ou seja, aquele a quem se recorria com o objetivo de dar uma decoração “aristocrática” à residência. Jocosamente, Egon Friedell assim descreve o interior de uma casa decorada com o “bom gosto” makartiano:

O interior irritava inicialmente por seu enfadonho excesso, sobrecarga, exagero de móveis. Suas salas não eram salas de estar, mas lojas de penhores e lojas de antiguidades... (Havia) uma febre inconsequente por artigos de decoração totalmente destituídos de significação... Uma febre exagerada por superfícies acetinadas: por seda, cetim e couro brilhante; por molduras douradas, estuque dourado, bordas douradas; por conchas de tartaruga, marfim e madrepérola, como também por artigos de decoração inteiramente díspares, desde os espelhos Rococó, em numerosas peças, vidro veneziano policromo, bojudos vasos alemães antigos, um tapete de pele no chão complementado com aterradoras queixadas, e na sala um negro de madeira em tamanho natural.

Tudo estava misturado também sem rima ou razão; no toucador um jogo de Buhl, na sala de visitas um conjunto Império, dando para a sala de jantar *Cinquecento* e a seguir um dormitório gótico. E em tudo isso perpassava um indefinível sabor policromo. Quanto mais volutas, espirais, arabescos houvesse nos projetos, quanto mais gritante e mais crua a cor, maior o êxito. A esse respeito, havia uma conspícua ausência de qualquer ideia de utilidade ou propósito; era tudo puramente para exibicionismo. Nota-se com

perplexidade que o cômodo melhor situado, mais confortável e arejado na casa – a ‘melhor sala’ – não era decorada para ser habitada, mas apenas para ser exibida aos amigos (Friedell, 2010, pp. 299-300).

A descrição desse interior sinaliza o alto grau de sujeição ao passado. A despeito de terem se emancipado economicamente, a geração que antecedeu os jovens da Secessão não foi capaz de construir valores próprios, permanecendo presa à servidão através da idolatria ao passado. Para a Secessão, tanto o interior da casa quanto os prédios públicos e privados da Ringstrasse expressavam uma forma de escravidão à história e a tudo que esta perpetrava. Como podiam aceitar que valores já mortos em todo o mundo ainda continuassem a se configurar como alicerces da sociedade austríaca? Aliados de qualquer participação na política, os jovens da Secessão – do mesmo modo que o movimento literário vienense *Die Jungen* (grupo de jovens literatos vienenses em que se destacaram as figuras de Hofmannsthal, Schnitzler e Bahr) – buscaram na arte a possibilidade de emancipação e de construção de uma identidade. Na verdade, a Secessão acreditava que o fundamental era libertar a arte dos grilhões da história, ainda subsistentes em seu tempo. Isso feito, a própria arte com sua essência revolucionária se encarregaria de promover que outras instâncias da vida recebessem também os ventos da liberdade.

Nesse contexto, a arte se mostrava escrava, pálida sombra que se limitava a projetar as imagens e formas de um passado já morto. A única forma de alçar a arte ao seu verdadeiro patamar era colocando-a majestática em todas as ações da vida. Uma arte plena capaz de trespassar e afirmar as diversas instâncias da vida. Priorizando o lugar da arte relativamente às diferentes instâncias da vida, a partir do início do século XX a equipe de jovens arquitetos e artistas pertencentes aos quadros da Secessão assumiu a tarefa de espalhar a arte por Viena, seu objetivo maior foi quebrar grilhões, substituindo a decrépita atmosfera por novos e revigorantes ventos. Em uma exposição organizada em 1908 pelo departamento de artes aplicadas da Secessão, o Atelier Vienense (*Wiener Werkstätten*), publicou um texto programático do movimento extremamente revelador do espírito que a Secessão tencionava disseminar através da sociedade vienense.

Nós não conhecemos diferença entre ‘arte nobre’ e ‘arte pequena’, entre ‘arte para os ricos’ e ‘arte para os pobres’. A arte pertence a todo o mundo. E se alguém entre vocês nos diz: “mas, por que então haveria a necessidade de artistas?”, nós lhe respondemos: “se você não ama a pintura, nós decoraremos suas paredes com maravilhosas tapeçarias. Você pode apreciar beber seu vinho numa taça de forma perfeita. Então, venha nos ver, nós te indicaremos a forma que é digna desta nobre bebida. Ou ainda: você não amaria um pano precioso ou um tecido raro para ornar sua esposa ou sua amante? Fale, tente expressar-se e nós te provaremos que é possível descobrir um novo mundo, que você pensa como nós, e que conosco possuirá objetos de uma beleza que jamais imaginou, e com um charme que jamais provou.” (Ver Sacrum *apud* Pollack, p. 140)

A passagem acima revela que a Secessão tencionou realizar uma aristocratização das massas (se pensarmos no caráter elitista que até então cercava a arte) ou, dito de outro modo, uma democratização da arte, retirando o privilégio até então exercido pela aristocracia e tornando possível sua disseminação a todos que a desejassem. Negando sua hierarquização e imaginando que com esse passo poderia se distribuir a arte entre as diversas esferas da sociedade, a Secessão acreditou que pudesse superar o já característico traço apolítico do burguês austríaco. Ao invés do mimético papel de mecenas da arte que seus pais ainda protagonizavam, o movimento procurou dar à burguesia o papel do democrata que quebra barreiras e dissemina a arte nos diversos âmbitos da cultura, tornando-a acessível tanto a ricos quanto a pobres, e também locando-a nos mais variados e diversos ambientes. Como isso seria possível? Uma possibilidade: pulverizando a arte em todas as atividades cotidianas da vida, tais como os atos de como beber e comer. Delineia-se a ideia de uma arte aplicada, capaz de participar ativamente da vida por intermédio dos utensílios domésticos. A emancipação da arte é então pensada como algo possível de se realizar a partir do momento em que se conseguisse torná-la corriqueira, ou seja, algo presente nas mais variadas atividades do dia-a-dia. Na visão da Secessão, uma vez liberta, a arte se espalharia pelo mundo emprestando-lhe sortidos e efetivos significados.

Quando os artistas da Secessão se puseram à tarefa de adicionar a arte a toda gama de utensílios presente em nossa cotidianidade, também delegaram aos arquitetos do movimento o papel de artistas

imbuídos da tarefa de harmonizar a arte no mundo de cada indivíduo que buscasse seus serviços. Herman Bahr, um dos líderes do movimento literário vienense, colocando-se no lugar de alguém interessado em contratar os serviços de um arquiteto vinculado à Secessão, descreve da seguinte maneira como transcorreria sua relação com o profissional:

Em primeiro lugar, eu teria de contar ao arquiteto sobre minha beleza interior (...) por meio de minha cor favorita, meu poema, minha canção, minha hora predileta do dia (...) Depois, ele me conheceria, poderia sentir minha essência. Essa essência, ele teria então de expressar por meio de uma linha, para encontrar o gesto de minha essência. No alto do portão, um verso inscrito – o verso de minha essência. E o que o verso é em palavras, essa mesma coisa deveria estar em cada cor e em cada linha; e todas as cadeiras, todos os papéis de parede, todas as luminárias seriam aquele verso sempre. Numa casa assim, eu poderia ver minha alma em todos os lugares, como se fossem espelhos. Essa casa seria minha. *Hier könnte ich mir leben*, olhando para minha própria imagem ouvindo minha própria música (Bahr *apud* Schorske, 2000, pp. 184-5).

Essa descrição sugere que a Secessão propôs que a libertação da arte e a afirmação da identidade do sujeito eram projetos que deveriam caminhar uníssonos. Livre das amarras do passado, a arte podia dar ao claudicante sujeito o ponto arquimediano de sua ancoragem no mundo. O ponto então presumido coincidiria, de acordo com a proposta da Secessão austríaca, com a experiência sensível proporcionada por uma casa impregnada pela arte, fato obviamente vinculado à orientação de um arquiteto (um artista) pertencente ao movimento da Secessão. De acordo com essa proposta, o sujeito é aquilo que seus sentidos vivenciam e que ele permite que outros vivenciem ao seu lado na cotidianidade de seu lar. Desse ponto de vista, o sujeito possui uma identidade porque sua sensibilidade artística está presente por toda sua casa, exalando contornos e detalhes artísticos por todos os lados.

Loos vê nessa concepção e nessa prática da Secessão um profundo grau de degeneração de caráter, expressão de completa ausência da dimensão dos limites adequados que as coisas devem possuir. Loos acusa os membros da Secessão de ignorarem a demarcação que separa uma obra de arte de uma casa, o trabalho de um arquiteto e a atividade de um artista, e também o que difere

a cotidianidade daquilo que deveria ser o tempo e o lugar da arte. Aos seus olhos, os membros da Secessão queriam libertar a cultura austríaca dos grilhões da história, no entanto estavam apenas reforçando esses vínculos: o projeto de disseminar a arte por todo o mundo apenas mantinha o vienense desse período preso aos limites da sua casa, incapaz e impossibilitado de vivenciar o espaço público de forma adequada. Ainda pior, agora incapaz de viver de a vida de modo adequado, a saber, com o mínimo de conforto e harmonia requerido para sua vida. Em outras palavras: a liberdade que a Secessão inicialmente postulou também expressava uma forma de sujeição. Não se tratava mais de uma prisão domiciliar, motivada pelo terror que o regime político do chanceler Metternich produzia; tampouco se tratava do aprisionamento à história, perpetrado pela burguesia ascendente em meados do século XIX, ansiosa por reproduzir em seu tempo o mecenato e a ostentação da casa, traços característicos da aristocracia na história da Áustria. A prisão que Loos então denuncia é a servidão às regras criadas por arquitetos e decoradores. A impregnação de uma casa com ornamentos não conduzia as pessoas à liberdade de seu tempo – conforme sempre tencionou o movimento da Secessão vienense –, mas tão somente a uma nova forma de aprisionamento humano.

Em sua visão, o recurso do emprego de adornos nos utensílios domésticos apenas produzia desequilíbrios na vida do sujeito. Loos abordou esse fato em seu conto “História de um pobre homem rico”. Nesse texto, ele rejeita a possibilidade da existência de uma estreita relação entre a casa, a arte e a identidade do sujeito. Loos narra a experiência de um importante homem de negócios, próspero e feliz em sua vida cotidiana. Certo dia, ele resolve contratar um arquiteto com o objetivo de transformar sua casa numa “obra de arte total”. Ele esvazia sua casa e dá todos os poderes financeiros ao arquiteto para que a redimensione dentro de parâmetros absolutamente comprometidos com a arte. Nada deveria então ser esquecido. Pronto o projeto, o homem de negócios fica exultante:

Ele tocava em arte quando tocava a maçaneta, ele se sentava em arte quando ocupava sua poltrona, ele afundava em arte quando sua cabeça repousava sobre uma almofada. Ele rolava na arte com um entusiasmo extraordinário. Desde que seu prato fora ornamentado, ele cortava seu

*boeuf à l'oignon* com duas vezes mais energia (Loos *apud* Paim, 2000, p. 67).

Contudo em pouco tempo o homem que era feliz torna-se profundamente infeliz, pois sua casa perdeu as dimensões do conforto e do aconchego. Por que transcorre tal estado de coisas? O arquiteto deixara instruções a respeito do uso e da localização de cada objeto; nada deveria ser alterado, nada deveria ser acrescentado sob pena de ferir a pura beleza sintetizada nos contornos da casa. Impregnada de arte, ela estava condenada a permanecer fora do tempo. Por esse motivo, se baniou todos os signos que podiam remeter à história e à vida daqueles que nela residiam. Do mesmo modo, vetara-se toda a possibilidade de a casa agregar um futuro. O homem rico agora vivia numa prisão, e não mais possuía um lar. A ininterrupta exposição e o contato com a arte, consubstanciados na completa submissão de suas ações às normas e disposições do ambiente, acabaram, rapidamente, por esgotá-lo. Assim, a vida do bem sucedido negociante tornou-se insuportável graças à exposição contínua e implacável de seus sentidos a toda uma gama variada de ornamentos.

O conto de Loos expõe dois aspectos cruciais de sua crítica à proposta da Secessão. O primeiro aspecto é sua ênfase no antagonismo que se estabelece entre a arte e a casa. No conto de Loos, claramente se delinea a rígida separação entre uma casa que se constitui genuinamente como um lar, e uma casa *supostamente* perpassada pela arte, ou seja, uma casa em que utensílios e objetos cotidianos são elevados ao estatuto de objetos artísticos. Loos separa a ideia de lar, ou seja, de uma residência que nos proporciona conforto e segurança, da ideia de uma casa desenhada e orientada para satisfazer os requisitos de um templo da arte. Para ele, conforme observamos em seu conto sobre o infeliz homem rico, a primeira ideia de casa satisfazia a contento os critérios capazes de agradar e contribuir para a felicidade de seu proprietário; a segunda ideia de casa delinea-se como a causa de uma completa desestrutura na vida e no estado emocional do homem de negócios, ponto determinante para a geração e manutenção de seu estado de infelicidade.

A ideia de ornamentar a casa com arte através da transformação de utensílios domésticos em objetos artísticos soava disparatada a Loos, pois aqueles que assim procediam não compreendiam nem o significado dos utensílios domésticos e nem tampouco o sentido próprio da arte. Para ele, a ideia de que se cortem cebolas ou se pique uma cabeça de alho sobre uma tábua com um fundo de representações mitológicas, ou mesmo que se tome sopa em um prato cujo fundo projeta uma pintura célebre qualquer, expressavam coisas contrárias à razão. Do ponto de vista loosiano, o bom senso sinaliza que é preferível e mais natural tomar sopa sobre um fundo branco. A arte decorativa desconsiderava as necessidades práticas e impunha à casa, e por extensão aos seus moradores, uma submissão a modismos e a gostos estéticos que *não* agregavam nada à harmonia e ao conforto da cotidianidade da casa.

A grande confusão instaurada pela Secessão se mostrava no fato dela desconhecer o sentido que deve nortear uma casa. Ela desconhecia o quanto este sentido se mostra antagônico ao que orienta uma obra de arte. A seguinte passagem delinea a cisão que Loos defende subsistir entre a casa e a arte.

A casa tem de agradar a todos. Para distingui-la da arte, que não tem de agradar a quem quer que seja. A arte é uma questão particular para o artista. O mesmo não ocorre com a casa. A obra de arte é exposta no mundo sem qualquer necessidade de ser usada para algum fim. A casa serve a um propósito. A obra de arte não é responsável perante quem quer que seja, já a casa tem de agradar a todos. A obra de arte tem de arrancar os homens de seu conforto. A casa tem de servir ao conforto de todos. A obra de arte é revolucionária, a casa é conservadora. (Loos *apud* Janik & Toulmin, 1973, p. 100).

Loos é enfático em suas conclusões: enquanto a casa tem o propósito de propiciar conforto, descanso, proteção e harmonia, cabe à arte não se sujeitar a quaisquer propósitos. Ela deve, ao contrário da casa, nos retirar de zonas de conforto e segurança. Casa e arte são coisas cuja esfera de participação em nossas vidas é distinta. Dessa rígida separação, Loos propõe também uma absoluta demarcação entre o trabalho do artista e o trabalho do arquiteto. O arquiteto *não* é um artista. Na visão de Loos, ele se encontra muito próximo da figura do alfaiate, cujo esmero nas medidas e corte dos

tecidos visa agradar e proporcionar conforto a quem solicita seus serviços. Cabe ao arquiteto de modo similar distribuir os espaços de acordo com a função de cada cômodo, preocupando-se com a ventilação e iluminação apropriada, escolhendo os materiais de revestimento mais adequado a cada cômodo, etc.

O segundo aspecto da crítica que Loos dirige à Secessão é sua rejeição ao fenomenalismo machiano que influenciava o movimento<sup>5</sup>. Os trabalhos da Secessão austríaca repercutiram a fórmula machiana ao defender a proposta de afirmação do sujeito como algo que diretamente proporcional às sensações de conteúdo artístico que ele era capaz de vivenciar. Eis o motivo porque a casa deveria tornar-se lugar de contínua exposição sensível a objetos de arte. Em outras palavras: na qualidade (estética) daquilo que sensivelmente se vivencia, é que se consubstanciaria a identidade do sujeito. O fenomenalismo defendido pela Secessão coincidiria, portanto, com a eleição do privilégio da vivencia artística como apanágio do sentido da vida. Ora, o conto de Loos defende que se dá justamente o inverso. A exposição contínua a objetos de arte acabou transformando o homem de negócios num homem infeliz. A

---

<sup>5</sup> O físico-filósofo Ernst Mach criou uma fórmula por volta de 1870, o *unrettbares ich* (o eu irrecuperável). Ela foi gerada com a função de desacreditar do ponto de vista epistemológico qualquer defesa da existência no mundo de uma entidade que corresponda ao que chamamos de “sujeito” ou “eu”. A fórmula foi exposta por Ernst Mach em sua obra *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, tendo sido também por ele disseminada em suas aulas na Universidade de Viena. Com ela, Mach acusava de metafísica toda a vasta tradição intelectual que assume a existência de uma entidade capaz de subsistir ao caráter efêmero da gama de atributos que se associam a uma existência individual. O “irrecuperável” da fórmula significava que noções como “ego” ou “eu” seriam destituídas de fundamentação sensível. Do ponto de vista epistemológico a essência do sujeito se reduziria aos fenômenos sensíveis que ele vivencia. Apesar de Mach ter edificado sua fórmula claramente com pretensões puramente epistemológicas, sua repercussão nos meios culturais vienenses se deu em geral motivada por razões diversas daquelas que motivaram seu autor. Um exemplo: o movimento de Secessão vienense incorporou o fenomenalismo machiano, adaptando-o em sua cruzada pela liberdade de expressão da arte.

tese de Loos é que o homem moderno é muito mais sensível que os homens do passado. Para o arquiteto vienense, a racionalidade moderna aguçou nossa sensibilidade, com isso ela não apenas tornou os ornamentos supérfluos, mas também fez com que estes se afigurassem extremamente desagradáveis aos nossos sentidos. Tal convicção fez com que Loos ao longo de toda sua vida como arquiteto prescindisse do uso de ornamentos em seus trabalhos<sup>6</sup>.

Para Loos, portanto, parte substancial de seu trabalho sempre foi a demarcação de limites. Do mesmo modo que ele se viu obrigado a insistir na separação entre arte e arquitetura, também procurou mostrar que subsistem limites que separam o útil do supérfluo. Era imperioso demarcar com nitidez o campo daquilo que participa de nossas vidas relativamente ao que não desempenha qualquer papel efetivo em nossa cotidianidade.

Importante frisar que na visão de Loos não apenas é necessário separar ornamentos de utensílios domésticos, banindo definitivamente os primeiros, como também mostrar que há uma absoluta separação entre os revestimentos que participam de uma casa e a possibilidade de estes revestimentos exercerem a função de ornamentos. Revestimentos *não* são ornamentos. Quando o

---

<sup>6</sup> O primeiro projeto residencial de Loos foi interditado por ação da polícia, que o interpelou em virtude da ausência “daqueles ornamentos que habitualmente cobriam a fachada das luxuosas residências construídas” (Paim, 2000, p. 74-5). Tal acontecimento fez com que em seu segundo projeto, Loos providenciasse trepadeiras de vinha crescendo pelas lisas e brancas paredes visando evitar novos incômodos com a prefeitura e com a polícia. Este fato mostra o quanto o ornamento tornara-se imprescindível às pessoas dessa época.



*Figura 8 – foto do fundo da casa de Hugo Steiner, segundo projeto residencial de Loos. Figura 9 – foto recente da fachada da casa que Loos projetou para Hugo Steiner.*

arquiteto opta pelo uso do material pedra ou do material madeira em determinado compartimento da casa, está sendo conduzido pelo conhecimento da funcionalidade mais adequada que este ou aquele tipo de material pode propiciar à casa. Sobre esse ponto, diferentemente de Loos, os arquitetos vinculados à Secessão procuravam privilegiar o fenomenalismo, defendendo que também revestimentos são ornamentos. O vienense Egon Friedell, assim se refere aos efeitos que a paixão pelo ornamento promoveu nas práticas de decoração na Viena *fin-de-siècle*: “cada material usado tenta parecer mais do que realmente é. Vive-se a era de uma fraude universal e deliberada dos materiais: lata de tinta mascarada como mármore, *papier maché* como jacarandá, gesso como reluzente alabastro, vidro como dispendioso ônix” (Freidell, p. 300). Observa-se que o uso apropriado de revestimentos foi substituído pela *aparência* do revestimento, sendo a única preocupação motivadora dos arquitetos da Secessão o efeito sensível que sua decoração seria capaz de produzir.

Em Loos destacam-se a busca da clareza, expressa em sua incansável atividade de fixar limites entre o que é relevante e o que não pertence ao campo delimitado, e também a exaltação da simplicidade como traço indissociável dos valores da eficácia e da sobriedade. Quando tomamos contato com o *Tractatus* de Wittgenstein, constatamos a plena presença desses dois aspectos do trabalho loosiano. É o próprio Wittgenstein que coloca no prefácio de seu livro a delimitação da esfera do pensamento como o grande objetivo do livro, delimitação que trespassa o delineamento dos diferentes espaços lógicos constitutivos da ontologia proposta, a demarcação dos limites lógicos da linguagem, e também a distinção entre um mundo feliz e um mundo infeliz. De modo similar à presença da atividade demarcadora, a simplicidade loosiana também atravessa todo o livro. O método aforismático de exposição do *Tractatus* aliado, ao sistema de numeração que determina o sentido e o movimento (interno) presentes no encadeamento dos aforismos, fornecem ao livro os traços de um edifício que remete à simplicidade (a total ausência de ornamentos) característica das casas projetadas por Loos.

2. A história da filosofia contempla diferentes maneiras de expressão. O poema, o diálogo, o texto dissertativo ou sistemático, a carta, o *mos geométrico*. No que tange a Wittgenstein, sabemos que nas *Philosophische Untersuchungen* ele constrói um “álbum” em que diferentes temas são tratados, às vezes de modo rápido em curtos parágrafos, outras vezes numa reflexão mais longa composta por uma série grande de parágrafos. Sua escolha, ainda que Wittgenstein confesse que buscou por diversas vezes colocar seus pensamentos num caminho mais convencional, explicita uma forma de exposição em perfeita sintonia com a proposta da terapia gramatical. Essa forma evoca o álbum de fotos de um viajante que guarda e descreve sem hierarquizar diferentes grupos de fotos tiradas em diferentes paragens visitadas. De modo similar, o livro coloca lado a lado diferentes formas de vida e as respectivas práticas linguísticas que as expressam. Ele não as hierarquiza, mas as espalha, apontando o lugar relativo de cada uma.

Já o livro de juventude, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, é conhecido como um livro hermético, cuja forma de exposição também se dá de um modo pouco convencional na filosofia contemporânea: o encadeamento sistemático de aforismos. Sete proposições básicas são intercaladas por comentários sistematicamente organizados por um sistema de numeração. Sua construção *mostra* a importância que Kraus e Loos tiveram sobre a obra, sendo a “opção” por esse formato, inseparável do espírito esposado pelo livro<sup>7</sup>. A pertinência da seguinte questão já mostra que aí subsiste uma relação interna: como se imaginar que Wittgenstein o tivesse escrito de modo convencional, p.ex. com um formato próximo aos *Principles* de Russell? Sua forma de exposição já assinala ao leitor o espírito que norteia e atravessa a obra. Vejamos como se dá esse elo.

A primeira questão que se coloca é: por que a forma aforismática? Duas possibilidades se colocam e se complementam

---

<sup>7</sup>Essa estreita relação também se expressa na própria vida de seu autor. A vida espartana que Wittgenstein adota após a publicação do *Tractatus* e os traços loosianos da casa que construiu para sua irmã mostram a rígida comunhão que seu autor sempre guardou com o espírito e a forma de expressão de seu livro.

justificando a escolha de Wittgenstein. A primeira: a concepção de linguagem que Wittgenstein acolheu nesse momento da vida, ou seja, sua teoria figurativa da linguagem. O autor do *Tractatus* defende a existência de uma única linguagem. Obviamente que Wittgenstein admite e reconhece a subsistência de uma imensa gama de linguagens ordinárias presentes nos mais diferentes contextos culturais. Assume, no entanto, que esta multiplicidade consiste em camadas externas daquilo que seria a linguagem. Todo o complexo conjunto de sentenças produzidas no interior das diversas linguagens com que cotidianamente nos comunicamos é tão somente a expressão externa, aparente, de uma única linguagem. Essa linguagem é formada em sua totalidade por proposições (Cf. Wittgenstein, 1961, 4.001).

Isso significa que toda multiplicidade que verificamos em nossa linguagem (ordinária) se assenta sobre um alicerce (lógico) que nos é oculto. Wittgenstein defende que essa “linguagem primária” é formada, tanto em suas camadas externas quanto em seu núcleo central, exclusivamente por proposições. Ou seja, sentenças de caráter exclusivamente assertivo em seu sentido, e com a propriedade da bipolaridade no que tange às suas possibilidades semânticas. Importante frisar que em nenhum momento Wittgenstein afirma que existe uma “linguagem primária” e diferentes “linguagens secundárias”, que coincidiriam com o amplo conjunto de linguagens que engendramos na cotidianidade. Do ponto de vista lógico, existe *uma* linguagem, e esta se expressa através de múltiplas e distintas formas externas.

A base da linguagem (de toda e qualquer linguagem) é essencialmente proposicional, residindo nas chamadas “proposições elementares” (*elementarsätze*), células primitivas que ancoram todo o edifício linguístico. Wittgenstein assume como pressuposto que toda gama de sentenças e enunciados com que nos comunicamos habitualmente é redutível a proposições. Essas sentenças, por seu turno, são redutíveis a um grupo de proposições que não são formadas por outras proposições, mas apenas por elementos (nomes) que possuem um vínculo direto com os objetos absolutamente simples da realidade. É esse vínculo que garante o sentido de todo edifício da linguagem. Quando Wittgenstein opta pela construção de um livro com formato aforismático, obra em que

proposições são sistematicamente encadeadas, já mostra ao leitor a concepção de linguagem que o norteia.

A segunda possibilidade de elucidação da escolha de Wittgenstein é a estreita relação que o aforismo mantém com a simplicidade, valor extremamente caro ao autor do *Tractatus*. E aqui se mostra um traço krausiano que Wittgenstein preservou por toda vida. Para Kraus, o aforismo expressa simplicidade na forma, possibilitando que se evite o uso de argumentações complexas e mecanismos linguísticos que apenas desviam o foco daquilo que se almeja dizer. No aforismo, as ideias se mostram mais próximas, íntimas mesmo da realidade. Por isso, o sentido de um aforismo é claro a quem guarda uma relação interna com a visão de mundo que ele anuncia. Essa relação interna por vezes o faz ostentar um caráter enigmático, cuja chave é apenas disposta aos que partilham a visão de mundo que ele mostra. Nesse sentido, aos que não valoram o aforismo, seu uso acaba soando, ou como uma forma simplória de expressão das ideias, ou mesmo como um conjunto de palavras bem arranjadas visando um propósito pueril.

Wittgenstein assume que o aforismo que tinha em Kraus um mestre é também o melhor veículo para se construir um edifício com traços loosianos. Ornamentos, que comumente são camuflados sob a forma de retórica em textos argumentativos, encontram-se banidos do aforismo, cuja objetividade evoca a praticidade e sobriedade que orientam e subsistem nos projetos arquitetônicos de Loos.

O *Tractatus* parte do aforismo 1 em direção ao aforismo 7, movimento que tem a *aparência* de escalada dos degraus de uma escada. O próprio Wittgenstein ressalta o caráter ilusório da escada, afirmando que quem o entende joga-a fora (Wittgenstein, 1961, 6.54). Imanentista, o livro progride num movimento circular que ilumina e esclarece o ponto de partida sem que dele se saia efetivamente. O que se mostrava inicialmente nebuloso revela-se ao final do encadeamento de aforismos mais nítido e claramente delineado. O movimento circular do *Tractatus* assim se configura: ele começa caracterizando o mundo como a totalidade dos acontecimentos, sem que se sobressaia qualquer espécie de hierarquia entre eles; em seguida, é mostrado como logicamente pode o pensamento representar linguisticamente o mundo. Os

limites da linguagem, que é única, significam os limites de mundo do sujeito metafísico. Por fim, o sujeito transcendental ou metafísico – que com a linguagem delimita os limites do mundo que ele vive (afinal, o mundo e a vida são um só) – é também o sujeito ético que determina com suas atitudes diante do dado, ou seja o domínio dos fatos, que o mundo possua limites minguados ou expandidos.

O movimento de clarificação dá nitidez ao que anteriormente mostrava-se turvo e cheio de névoas. Parte-se do que é o caso, todos os fatos, e retorna-se ao mesmo domínio, ou seja, o mundo como totalidade limitada (de fatos). Porém, com o retorno, este domínio já se mostra configurado de modo distinto. No início, valores eram excluídos do mundo; ao final, eles continuam excluídos de seu interior, no entanto, mostram-se agora presentes de modo absoluto nas bordas ou limites do mundo. Conquanto o mesmo, o marco inicial e o ponto de chegada diferenciam-se no olhar que o sujeito dele possui: este já reconhece que conquanto não subsistam valores *no* mundo, estes subsistem em suas fronteiras, e que cabe ao sujeito definir as dimensões desses contornos.

Markus Aenishänslin sugere que esse caráter cíclico já se mostra no sistema de numeração do *Tractatus*. Segundo ele, “o percurso de leitura do *Tractatus* se articula finalmente como um sistema de círculos e subcírculos. A forma do itinerário característico do *Tractatus* é cíclica. Este itinerário traça uma única linha de percurso contínua e fechada através de todo *Tractatus*” (AENISHÄNSLIN, 1993, p. 15). Esse movimento se daria no interior das sete proposições básicas<sup>8</sup>. Numeradas de acordo com a ordem dos números naturais, todas, com exceção da proposição 7 (que encerra

---

<sup>8</sup> 1. O mundo é tudo que é o caso. 2. O que é o caso, o fato, é a subsistência (*das Bestehen*) dos estados de coisas. 3. A figura lógica dos fatos é o pensamento. 4. O pensamento é a proposição plena de sentido (*der sinnvolle Satz*). 5. A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. 6. A forma geral da função de verdade é  $[p, \xi, N(\xi)]$ . Esta é a forma geral das proposições. 7. Sobre o que não se pode falar deve-se calar. (Wittgenstein, 1961)

o livro), recebem comentários de proposições secundárias que são numeradas com o número da proposição básica seguido por números decimais.

No início do *Tractatus*, Wittgenstein elucida esse sistema com a seguinte nota de rodapé:

Os decimais que numeram as proposições destacadas indicam o peso lógico dessas proposições, a importância que têm em minha exposição. As proposições n.1, n.2, n.3, etc. são observações relativas à proposição número n; as proposições n.m1, n.m2 etc. são observações relativas às proposições número n.m; e assim por diante. (Wittgenstein, 1961)

Segundo Aenishänslin, as proposições básicas formam um círculo que se inicia no aforismo 1 e se fecha no aforismo 7, movimento que pode ser representado do seguinte modo:

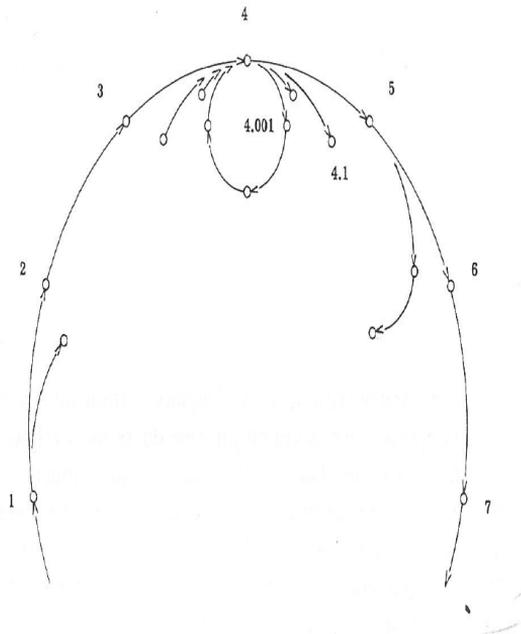
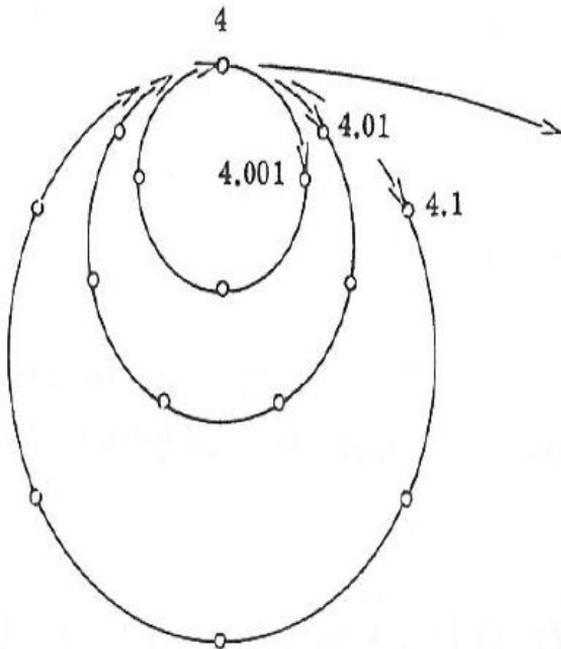


Figura 10

O percurso de 1 a 7 seria preenchido por uma complexa rede de círculos internos, subcírculos que elucidam cada uma das proposições básicas. A estrutura da relação entre um grupo de subcírculos e a proposição básica que estes elucidam é exemplificada por Aenishänslin através do percurso proposicional que vai do aforismo 4 ao aforismo 5.

Depois da tese 4, ligamos normalmente as teses 4.001, 4.002 e 4.003; antes de prosseguir a leitura com a tese 4.01 regressamos, em obediência ao princípio do movimento cíclico, à tese 4; (...) prosseguimos com a leitura de 4.01... 4.06 para regressar à tese 4. Recomeçando com 4.1, 4.2,... 4.5, retornamos novamente à tese 4, antes de avançar para tese 5 (Aenishänslin, 1993, pp. 14-5).



*Figura 11*

Outro comentador de Wittgenstein, Arley Ramos Moreno, também examina a estrutura do sistema de numeração do *Tractatus*. No entanto, diferentemente do modelo proposto por Aenishänslin que aceita integralmente a veracidade da nota explicativa de Wittgenstein, Moreno realiza uma leitura que parte da explicitação das limitações contidas nesta nota. Conquanto concorde com Aenishänslin quanto ao caráter cíclico que norteia o sistema de numeração das proposições do *Tractatus*, Moreno destaca que subsiste entre as proposições com numeração decimal determinado tipo de proposição que a nota de Wittgenstein não antevê. Conforme ele mostra, as proposições-comentário (as proposições com numeração decimal) se dividem em dois grupos. O primeiro grupo de proposições-comentário segue a regra da nota de Wittgenstein, constituindo-se como observações à proposição imediatamente anterior. As proposições iniciais do *Tractatus* exemplificam de modo satisfatório essa ideia. A proposição 1 é comentada por 1.1 e 1.2. a proposição 1.1 é comentada por 1.11, 1.12, 1.13; a proposição 1.2 é comentada por 1.21.

Há, no entanto, outro grupo de proposições que não é elucidado pela nota de Wittgenstein, e conseqüentemente, também não o é satisfatoriamente elucidado pelo modelo proposto por Aenishänslin. Este segundo grupo aparece no *Tractatus* a partir da proposição básica número 2. A partir desse aforismo, “o sistema de numeração instaura um nível numérico com zero, cuja existência e função não são indicadas na nota explicativa, e que não pode numericamente ser identificado no nível descrito pela nota” (MORENO, 1978, p. 261). Lembrando: o critério básico que a nota fornece é que cada nova proposição é um comentário da proposição imediatamente anterior, sendo seu número idêntico ao número da proposição comentada, porém acrescido do número decimal imediatamente subsequente ao número da proposição comentada. Um exemplo: a proposição 2.11 é um comentário da proposição 2.1. Moreno levanta o seguinte problema: como justificar com a regra fixada pela nota a ocorrência de proposições como 2.01? Não existe a proposição 2.0, portanto, ela não pode ser uma proposição-comentário, tal como se dá com 2.11. Moreno assume que todas as proposições que contêm o decimal zero possuem um papel estrutural distinto das proposições delimitadas pela nota de

Wittgenstein. Existe, portanto, além dos números simples que remetem às proposições básicas do sistema, dois grupos de proposições: o primeiro, elucidado pela nota de Wittgenstein, é formado pelas proposições-comentário; o segundo, as proposições que incluem o numeral zero entre seus decimais. Moreno propõe que chamemos, respectivamente, esses dois grupos de proposições de “nível comentário” e “nível zero” (Moreno, 1978, p. 262).

De modo similar a Aenishänslin, Moreno também propõe uma representação da estrutura numérica do *Tractatus* com o uso de círculos. A série de comentários é representada com círculos externos à linha que encadeia as proposições básicas, cabendo a cada aforismo (cada proposição básica) um único círculo com proposições-comentário. O movimento se repete no que tange a cada proposição-comentário, que também recebe comentários, cuja representação se dá com subcírculos externos. O modelo de representação proposto por Moreno representa de modo distinto a série de proposições função-zero. Estas são representadas com subcírculos internos relativamente à linha que expressa o caminho das proposições básicas.

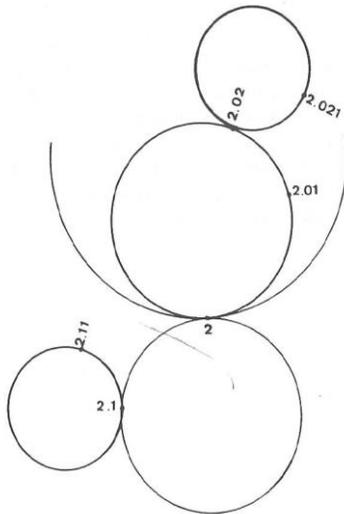


Figura 12

Essa dissimetria decorre da própria função que as duas séries desempenham dentro do encadeamento de proposições do *Tractatus*. As proposições vinculadas à função-comentário guardam um movimento de afastamento em relação à proposição básica ou aforismo da qual se seguem. Um exemplo: as proposições-comentário 2.1, 2.2, 2.3 etc. se afastam da proposição básica 2, sinalizando um movimento em direção a  $N(2) + 1$ , ou seja, em direção da proposição 3. As proposições função-zero assinalam, ao contrário, um movimento de aproximação de  $N$ . Assim, no que tange à proposição básica 2, temos as 2.01, 2.02 marcam um movimento em direção ao marco inicial, neste caso, a proposição básica 2. Assim, conquanto as séries comentário e função-zero sejam comentários ou observações vinculadas diretamente com o aforismo  $N$  que as precede, assinalam movimentos distintos em relação a  $N$ .

Podemos constatar esses movimentos de afastamento e aproximação examinando mais de perto o aforismo 2. Este aforismo afirma que “o que é o caso, o fato, é a subsistência (*das Bestehen*) dos estados de coisas” (Wittgenstein, 1961, 2). Os aforismos função-zero que imediatamente o seguem, esmiúçam o sentido e o significado do aforismo. A sequência que vai de 2.01 a 2.06 e toda série de proposições intermediárias que pertencem a esse intervalo (p.ex., à proposição 2.01 se seguem 2.011, 2.012, 2.0121, 2.0122, 2.0123, 2.01231, 2.0124, 2.013, 2.0131, 2.014, 2.0141), elucidam o sentido dos termos “estado de coisas” e “objeto”. Também os diferentes espaços lógicos que essas duas noções engendram, e qual sentido que estes projetam para as noções de mundo e realidade são tratados pelas proposições função-zero de 2. Já as séries de proposições-comentário 2.1 e 2.2 introduzem um tipo específico de fato, as figuras, detalhando sua relação formal com a realidade. Conquanto obviamente ainda vinculadas ao aforismo 2, já revelam um gradual afastamento dele ao mesmo tempo em que promovem uma aproximação anunciativa do aforismo seguinte: “a figura lógica dos fatos é o pensamento” (Wittgenstein, 1961, 3).

Essas considerações sobre a estrutura formal que orienta o sistema de numeração dos aforismos do *Tractatus*, acrescida do papel central que a proposição desempenha na concepção de linguagem defendida pelo livro, mostram a pertinência de uma leitura que sugere uma afinidade de espírito entre o *Tractatus* e a

concepção loosiana de arquitetura. Assim, do mesmo modo que na orientação cíclica do sistema de numeração nota-se a presença da sobriedade loosiana que dispensa o uso de ornamentos internos e externos, também na delimitação do lugar e função que proposições básicas, função-zero e função-comentário desempenham no *Tractatus* reflete-se o esmero de Loos em escolher e aplicar o revestimento adequado (madeira, mármore etc.) a cada parte da casa, determinando também os critérios para a melhor iluminação e arejamento do edifício projetado. Aquilo que Loos insistentemente chama de “sobriedade” coincide com a nitidez e clareza que são tão caros ao autor do *Tractatus*.

Concluindo: esses elementos somados indicam-nos que não é disparatado ver o *Tractatus* como um edifício que tem como referencial arquitetônico o modelo (ético) de arquitetura promovido por Adolf Loos. Não fortuitamente, em 1926, Wittgenstein elaborou e supervisionou todo o projeto e o processo de construção de uma casa em Kundmannngasse para sua irmã Gretl. A casa não esconde a profunda influência que o estilo e os pressupostos da arquitetura de Loos tiveram sobre Wittgenstein. Trata-se de uma residência construída dentro de rígidos parâmetros loosianos. De certo modo, ele materializou com cimento e tijolos a figura lógica que já edificara alguns anos antes no *Tractatus Logico-Philosophicus*.



Fig. 13 – A casa que Wittgenstein projetou e construiu para sua irmã Gretl.

## Referências

- AENISHÄNSLIN, Markus. *Le Tractatus de Wittgenstein et l'Ethique de Spinoza: étude de comparaison structurale*. Basel : Birkhäuser Verlag, 1993.
- ENGELMANN, Paul. *Letters from Ludwig Wittgenstein: with a memoir*. New York: Horizon, 1967.
- FRIEDEL, Egon. *A Cultural History of the Modern Age*. 2010.
- JANIK, Allan & TOULMIN, Stephen. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, 1973.
- JOHNSTON, William. *The austrian Mind: an Intellectual and Social History 1848-1938*. Los Angeles: University of California Press, 1984.
- LE RIDER, Jacques. *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.
- LOOS, Adolf. *Ornament and crime: selected essays*. Trad.: Michael Mitchell. Riverside: Ariadne press, 1998.
- MONK, Ray. *Wittgenstein: the Duty of Genius*. Vintage: London, 1991.
- MORENO, Arley R. "Le système de numeration du *Tractatus*" In: GRANGER, Gilles G. (org) *Systèmes Symboliques, Science et Philosophie*. Marseille: Centre National de la recherche scientifique, 1978.
- PAIM, Paim. *A beleza sob suspeita: o ornamento em Ruskin, Lloyd Wright, Loos, e Corbesier e outros*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- POLLAK, Michael. *Vienne 1900: une identité blessée*. Paris: Gallimard, 1984.
- SCHORSKE, Carl. *Viena fin-de-siècle: política e cultura*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Vermischte Bemerkungen*. Oxford: Blackwell, 1980.
- Von WRIGHT, G.H. *Wittgenstein*. Minneapolis: University of Minnesota, s.d.p.

**ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE DESCRIÇÕES NEGATIVAS  
E FALSAS EM TEORIAS REALISTAS DA VERDADE**

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE DESCRIPCIONES  
NEGATIVAS Y FALSAS EN TEORÍAS REALISTAS DE LA VERDAD

REMARKS ON NEGATIVE AND FALSE DESCRIPTIONS  
IN REALISTIC THEORIES OF TRUTH

**Marcos Silva**

Universidade Federal do Ceará - FUNCAP/CAPES

E-mail: marcosilvarj@gmail.com

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 115-134

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Avaliamos, em um primeiro momento, como a filosofia tractatiana e a filosofia de Chateaubriand, assumidas como sistemas realistas paradigmáticos, herdaram e tentam resolver o problema da semântica de proposições falsas e verdadeiras negadas. Em um segundo momento, articulamos a tese de Dos Santos sobre a intransitividade simbólica das proposições com a discussão sobre a distinção tractatiana entre *Tatsachen* e *Sachverhalte*. Finalizamos o trabalho mostrando críticas à saída tractatiana ao problema do falso usando alguns trabalhos de Chateaubriand.

**Palavras-chave:** Falsidade, Negação, Teoria da Verdade, Realismo, Wittgenstein, Chateaubriand

**Resumen:** Evaluamos, en un primer momento, cómo la filosofía tractatiana y la filosofía de Chateaubriand, asumidas como sistemas realistas paradigmáticos, heredan e intentan resolver el problema de la semántica de proposiciones falsas y verdaderas negadas. En un segundo momento, articulamos la tesis de Dos Santos sobre la intransitividad simbólica de las proposiciones con la discusión sobre la distinción tractatiana entre *Tatsachen* e *Sachverhalte*. Finalizamos el trabajo mostrando críticas a la salida tractatiana al problema de lo falso, usando algunos trabajos de Chateaubriand.

**Palabras clave:** falsedad, negación, teoría de la verdad, realismo, Wittgenstein, Chateaubriand

**Abstract:** This paper evaluates, in its first section, how the tractatian philosophy and Chateaubriand's philosophy, held as paradigmatic realist systems, heritage and try to solve the problem of the semantics of falsehood and true negated propositions. In a second section, we articulate Dos Santos' thesis on the symbolic intransitivity of propositions with the tractatian distinction between *Tatsachen* and *Sachverhalte*. The last section shows some criticism of the tractatian way-out to the problem of falsehood using some Chateaubriand's arguments.

**Key-words:** Falsehood, Negation, Truth theory, Realism, Wittgenstein, Chateaubriand

A semântica da falsidade e da negação representam problemas para teorias da verdade realistas e descritivistas. Assumiremos aqui o realismo semântico como a conjugação de duas teses intuitivamente plausíveis, que, sem dúvida, perfazem nossa visão natural e cotidiana da verdade e do sentido de sentenças descritivas. A saber,

1) devemos procurar na realidade o que torna uma proposição descritiva verdadeira; e,

2) devemos identificar na realidade a sua parte ou porção, seja um estado de coisa, um fato, um complexo de entidades, etc., que a torna verdadeira.

Estas teses conjugadas refletem a instauração de um correspondentismo como base das condições e valor de verdade de uma proposição. Assim, entender uma proposição significa saber qual porção da realidade deve estar atualizada para torná-la verdadeira. Asseguramos, deste modo, por princípio, a possibilidade de identificar o valor de verdade de uma proposição comparando-a ou remetendo-a à realidade. As condições de sentido deveriam ser anteriores, logicamente, aos seus valores de verdade, ou seja, não há determinação de valor de verdade sem que o sentido de uma sentença esteja determinado previamente. O sentido é, pois, condição necessária, mas não suficiente, da determinação do valor de verdade de uma sentença significativa. Completa-se aqui a naturalidade elegante de teses realistas da verdade: Para sabermos se uma sentença é verdadeira ou falsa temos que “olhar” para a realidade; devemos testá-la, compará-la à realidade. Esta espécie de procedimento natural e regular torna esta doutrina mais atraente que outras teorias da verdade que se baseiam, por exemplo, em

elementos pragmáticos ou na verdade como redundância (Tugendhat, 1996, p. 170).

Só a conjunção de alguns elementos objetivos, sejam concretos ou abstratos, independentes do sujeito deveria tornar uma sentença verdadeira. Este tipo de realismo clássico de demanda metafísica por elementos radicalmente independentes de nossa estrutura cognitiva é o marco da ontologia *suis generis* do *Tractatus* (TLP) de Wittgenstein e do platonismo, mais recentemente representado pelos trabalhos de Chateaubriand. Enquanto a filosofia de Chateaubriand demanda uma metafísica de propriedades hierarquizadas em diferentes ordens, em princípio, de cardinalidade indefinidas, o sistema tractatiano pressupõe uma rede de objetos discretos, simples e eternos, compondo a realidade última do mundo que definiria uma rede exaustiva de combinações de complexos.

Tomaremos estes dois sistemas *mutatis mutandis* como dois sistemas emblemáticos de realismo. O nosso objetivo com esta contruibuição é examinar, em um primeiro momento, como estas duas filosofias assumidas como paradigmáticas herdaram, então, e tentam resolver o problema das proposições falsas e verdadeiras negadas. Em um segundo momento, articulamos a tese de Dos Santos da intransitividade simbólica das proposições com a discussão recente sobre a distinção tractatiana entre *Tatsachen* e *Sachverhalte*. Finalizamos o trabalho, mostrando críticas à saída tractatiana ao problema do falso utilizando alguns trabalhos de Chateaubriand.

**Algumas observações sobre falsidade e negação.** Segundo a tese da verdade por correspondência, temos que proposições verdadeiras estão por, substituem, descrevem ou identificam fatos atuais, positivos da realidade, ou seja, o que é o caso<sup>1</sup>. Esta exigência não

---

<sup>1</sup>O inglês guarda uma boa expressão que, caso tomada ao pé da letra, dá a medida do que se toma intuitivamente por representação: *to stand for*. Dizemos *x stands for y*, quando queremos dizer que *x* representa ou significa *y*, porque o substitui, está por ele. Wittgenstein utiliza-se na passagem 2.131, em seu *Tractatus*, do verbo alemão *vertreten*. Este guarda

parece ser problemática no âmbito das proposições verdadeiras; estas descreveriam ou identificariam fatos do mundo. No entanto, dado esta característica descritiva de proposições, é legítimo perguntar o que proposições falsas identificam na realidade? Elas não identificam nada? Elas falham em descrição? São maus símbolos, portanto? Não são proposições? Ora, mas tiramos consequências de falsidades. Seu significado é legítimo. Proposições falsas têm sentido, embora não sejam verdadeiras. Seu sentido não é comprometido de modo algum pela sua eventual falsidade. Por consequência, as proposições falsas deveriam, então, descrever algo. Entretanto, seguindo este raciocínio, o que elas identificam na realidade? Proposições falsas identificariam fatos negativos, meramente possíveis e não-atuais? Elas identificam o não-ser, o que não é o caso? Já as proposições verdadeiras negadas deixam de identificar o que é o caso, para identificar aspectos negativos da realidade? Caso prossigamos exigindo um tratamento uniforme de proposições quanto à sua natureza descritiva, o que seria o correlato ontológico de contradições linguísticas? Fatos contraditórios? Contradições verdadeiras, por assim dizer? Se formos coerentes com o descritivismo e uma teoria da verdade por correspondência, deveríamos aceitar como consequência a existência de fatos impossíveis na realidade porque temos contradições na linguagem?

Pereira (2004) investiga a semântica da falsidade e da negação. Ele examina se é possível nos livrarmos totalmente de elementos modais para tratarmos do que uma proposição identificaria na realidade. O autor ressalta que em teorias construtivas da verdade e do sentido se usa, irrestrita e legitimamente, aspectos modais ou subjuntivos na figura das *potential proofs*, i.e., provas de conjecturas que não foram demonstradas ainda, mas que podem ser verdadeiras. Sob esta intuição, saindo do contexto da matemática, teríamos que proposições falsas ou verdadeiras negadas não precisariam tratar dos sempre controversos aspectos negativos que comporiam a realidade, sejam estes fatos negativos ou propriedades

---

a saudável ambiguidade de representar e substituir também em um sentido político. Seu uso pode significar uma relação política de representação, como por exemplo: Um político quando eleito representa, substitui, está pelos seus eleitores nos desígnios do poder.

negativas, mas poderiam ter sua capacidade descritiva assegurada pela assunção de fatos ou predicados meramente possíveis ou não-atuais.

Chateaubriand (2004) responde a indagação de Pereira sobre esta questão das modalidades de maneira pontual. Ele recusa a postulação de objetos possíveis como referência de proposições. A modalidade nestes casos seria irrelevante. A exigência de modalidades unificaria, em seu limite, o tratamento modal do sentido postulando fatos contraditórios e mundos possíveis “reais”. Chateaubriand trata com cautela as implicações metafísicas do tratamento técnico de mundos possíveis, apesar do êxito lógico e instrumental destas últimas. A solução da questão em sua filosofia, baseada em desenvolvimentos da verdade por correspondência, passa por sua ontologia de propriedades.

Segundo Chateaubriand, proposições devem ter características identificadoras que mostram uma certa combinação de objetos e propriedades. Elas poderiam funcionar, seguindo uma sugestão tractatiana, como uma espécie de mapa ou modelo (*Bild*) do mundo. Assim, proposições verdadeiras negadas, por meio de uma análise predicativa, deveriam revelar propriedades negativas da realidade por meio de seus predicados negativos. Ou seja, não precisaríamos postular objetos modais compondo a realidade, visto que teríamos propriedades negativas compondo o mundo. Estas propriedades peculiares seriam, então, reveladas pela análise predicativa, perspicua no tipo de notação sugerida por Chateaubriand. Neste particular, propriedades negativas não são o não-ser, mas sim elas comporiam, segundo esta perspectiva, o ser da coisa.

Evita-se, aqui, por consequência, o problema kantiano da indeterminação ou indefinição dos predicados infinitos, porque propriedades negativas passam nos critérios para legitimação de propriedades defendidos por Chateaubriand. Segundo esta concepção, propriedades são legítimas se e somente se são bem determinadas pelas suas condições de aplicabilidade. Em outras palavras, sabemos em que condições aplicar um predicado negativo, caso o entendamos, a algum objeto da realidade. Sabemos, por exemplo, que é correto predicar ‘não-dentista’ a um amigo formado

(exclusivamente) em medicina ou como aplicar ‘não-protetor-solar’ a um frasco de maionese. Estes são todos predicados, em certo sentido, bem-comportados, porque sabemos em que condições e a que coisas aplicá-los. Predicados negativos em proposições negativas revelariam, deste modo, propriedades negativas da realidade, em suas diferentes ordens.

O que fica evidente com esta saída predicativa é que Chateaubriand consegue responder suficientemente a questão da semântica do falso e da negação, sem fazer suposições modais, em função de ter como ontologia uma hierarquia de propriedades. Esta interpretação parece de fato satisfatória para responder à questão em função da análise predicativa do conteúdo proposicional das sentenças ser conjugada à aceitação da existência (e instrumentalidade) de propriedades negativas.

Já no sistema tractatiano, temos uma ontologia realista de objetos simples e eternos que compõem os estados de coisas do mundo. A ontologia tractatiana trabalha com objetos que definem todo o horizonte modal, ou seja, de possibilidades, de concatenação de compostos do mundo. Este horizonte, Wittgenstein chama de espaço lógico, enquanto o mundo seria uma circunscrição interna deste espaço exaustivo e absoluto. Estes objetos peculiares desempenhariam papel fundamental na determinação do sentido das proposições de nossa linguagem. Em suma, entendemos uma proposição se e somente se fazemos, em algum nível, a sua análise completa e unívoca em termos de proposições elementares compostas por nomes simples que denotam estes simples da realidade. Proposições, nesta perspectiva, são legítimas para o *Tractatus* quando são modelos (*Bilder*) da realidade.

É importante ressaltar que não haveria falha denotacional de um nome tractatiano. Se for genuíno, ou seja, se a proposição tiver, por assim dizer, uma boa gramática, i.e., respeitar a sintaxe lógica (TLP 3.325), todo nome denotará um único objeto na realidade, sem sinonímias ou ambiguidades. Isto parecer ser um traço do que poderíamos chamar de transcendentalidade do *Tractatus*. A ontologia dos objetos simples é pré-condição, – portanto, necessária – para que haja a plena determinação do sentido de uma proposição. Caso contrário, saber ou não se uma proposição é

verdadeira dependeria da verdade de outra proposição que, por seu turno, dependeria de uma outra, numa remissão infinita de justificações. Wittgenstein, no *Tractatus*, postula um limite para esta regressão: os objetos eternos articulados em estados de coisas independentes. Em uma imagem: quando a linguagem toca a realidade (TLP 2.1-2.17 e 2.0211).

Desde os *Notebooks* de 1914-16, os escritos anteriores ao *Tractatus*, Wittgenstein parecia já ver a necessidade da distinção precisa entre nomes e proposições para o esclarecimento adequado do seu papel numa teoria a respeito dos limites do discurso assertivo<sup>2</sup>. Nomes e proposições deveriam ser entendidos como símbolos, ou seja, membros de um sistema linguístico de remetimento a elementos extra-linguísticos. Entretanto, deveriam ser símbolos que possuíssem funções distintas. Wittgenstein, no *Tractatus*, lança mão de uma imagem para que entendamos melhor a distinção entre estes dois símbolos: nomes são como pontos e proposições são como flechas (TLP 3.144). Uma proposição elementar é dotada de um sentido determinado, segundo a teoria da figuração<sup>3</sup> tractatiana, porque é composta por sinais simples que designam coisas em um estado de coisas. Um sinal tem conteúdo proposicional se for um complexo que pode ser analisado em termos de complexos elementares, cujas partes são projetadas ou apontam, segundo a imagem da flecha, para o seu sentido<sup>4</sup>, i.e., para o

---

<sup>2</sup> Cf. Anotações do dia 3.10.14.

<sup>3</sup> Apesar da tradução do alemão *Bild* em *Bildtheorie* para a portuguesa *figuração* ser a mais adequada, a palavra em português guarda implícito um sentido de sofisticação e especificidade que a alemã não tem. Chamam-se *Bilder* imagens, figuras, ilustrações, estampas, quadros, pinturas, telas, fotos, retratos, dentre outros. Nota-se que o escopo semântico da palavra alemã usada por Wittgenstein é muito mais amplo e corriqueiro que a nossa *figuração*. Em português, chamar uma imagem de figuração soaria artificial e, dependendo da circunstância, pernóstico.

<sup>4</sup> Cabe aqui ressaltar que, na linguagem cotidiana, não há nenhuma estrutura que possa ser tomada como elementar e nenhum signo linguístico simples, o qual usamos para nos referir aos objetos. Nada na superfície da linguagem pode passar pelas proposições elementares ou pelos nomes do *Tractatus*. Todos os nomes que usamos têm alguma dimensão ainda descritiva e toda sentença envolve ainda o sentido de

complexo de coisas que a tornará verdadeira. Porque, “na proposição, uma situação é como que montada para teste” (TLP 4.0311).

Embora Wittgenstein cogite como resposta possível alguma noção de fatos negativos nos escritos preparatórios de 14-16, no *Tractatus* a abandona (Pereira 2004, p.185). Nele Wittgenstein examina a questão da falsidade e negação de proposições falsas pelo apelo à teoria pictórica, aplicação ao caso proposicional de sua teoria geral do simbolismo ou da representação. A sua sugestão é tomar uma proposição como uma espécie de mapa da realidade, um modelo, uma *Bild* da realidade. “Olhamos” para a proposição para sabermos o que se passa no mundo, como “olharíamos” para um modelo de avião para saber o que se passaria com um avião em escala real. Se entendemos uma proposição, sabemos o que deve haver na realidade, que combinação ou complexo deve ser atual, para que a proposição seja verdadeira. Para tanto, sua teoria pictórica tem que fazer uma distinção fina entre nomes e proposições: os dois devem representar de maneira diferente.

Poderíamos explicar a semântica do falso e da negação no sistema tractatiano ao lançar mão de uma noção de representação, por assim dizer, intransitiva da proposição, como veremos na próxima seção. Neste caso, não precisaríamos, então, considerar aspectos negativos, sejam fatos ou propriedades, compondo a realidade para serem os correlatos do que uma proposição falsa representa na realidade, como Chateaubriand faz. Assim,

---

outras. Em razão disso, não há exemplo possível retirável de nosso cotidiano linguístico. A ausência de exemplos não se constitui em um problema para Wittgenstein, porque ele postula a existência de tais símbolos \_ mesmo que não entremos em contato direto com eles \_ para que nossa linguagem cotidiana, assim como qualquer linguagem possível, funcione. Não precisamos tê-los conscientes em nosso dia a dia de falantes competentes da linguagem corrente para enunciarmos e entendermos sentenças, assim como não precisamos saber os mecanismos utilizados pelo organismo para emitirmos sons para podermos falar (*cf.* TLP 4.002). Uma proposição elementar ou um nome, tractatianos, são postulados teóricos para que o pleno funcionamento figurativo da linguagem seja garantido.

diferentemente deste, teríamos que assumir que só nomes simbolizam por referência, ao passo que proposições simbolizam mostrando o fato que a torna verdadeira. A proposição falsa e a proposição verdadeira simbolizariam o mesmo fato: no primeiro caso o fato representado não está atualizado, ao passo que no segundo, sim. É, portanto, crucial notar que a saída do *Tractatus* aponta para uma diferença de modos de simbolismo antes de uma diferença de natureza entre propriedades, como defende Chateaubriand.

### **Da intransitividade do simbolismo das proposições no *Tractatus*.**

Proposições têm sentido, descrevem um fato, e, portanto, exibem suas condições de verdade quando as entendemos. Caso entendamos uma proposição, devemos poder identificar o fato que a torna verdadeira. Ao passo que os nomes numa proposição totalmente analisada corresponderiam aos objetos de um estado de coisas. Portanto, deve haver, num contexto figurativo, uma relação binária no simbolizar de um nome, diferentemente da proposição, entre o domínio linguístico e o domínio ontológico: nomear é nomear algo. Deste modo, em princípio, a pergunta “o que o nome simboliza?” faz sentido. Como observa Dos Santos (2001, p. 6): quando aplicado a um domínio de nomes, o verbo nomear é um verbo transitivo direto. Ou seja, o nome seria um símbolo que está por algo.

Proposições têm sentido porque podem ser verdadeiras ou falsas: quando comparadas ao mundo, têm condições de verdade, o que um nome não tem. Num nível elementar, não faz sentido se falar em um nome falso do mesmo modo que se pode falar de uma proposição falsa. Um nome que não simboliza nada não é sequer um nome, ao passo que uma proposição legítima que não simboliza nada é apenas falsa. Dos Santos identifica assim em seus trabalhos<sup>5</sup> a razão do paradoxo do falso, cuja autoria é usualmente atribuída a Parmênides, a saber: a confusão dos modos distintos de simbolização de proposições e seus constituintes. Parmênides

---

<sup>5</sup> *Harmonia essencial e Essência da Proposição e Essência do Mundo*. Referências completas estão no fim do trabalho.

postulava que todo o discurso com sentido deveria ser verdadeiro, colapsando, assim, a noção de “ter sentido” com a de “ser verdadeiro”. Isto ocorre fundamentalmente, alerta Dos Santos, em função de tomar um caso de simbolismo específico, como o de uma relação binária na nomeação, como exemplar para toda e qualquer simbolização. O paradoxo do falso surge, então, a partir de uma generalização indevida. Aparentemente, se aceitarmos as teses de Parmênides, as condições de significatividade de um discurso qualquer bastariam para excluir, por princípio, a possibilidade de sua falsidade.

“Para o nome Sócrates, por exemplo, significar é simbolizar algo, manter com uma outra coisa uma certa relação. Para um enunciado, significar é articular, de uma entre duas maneiras, a afirmativa e a negativa, nomes de duas coisas e, dessa maneira, apresentar como real uma entre duas relações mutuamente exclusivas entre as coisas nomeadas. (...) Portanto, que o enunciado mantenha com alguma coisa uma relação de simbolização é o que o define como verdadeiro, mas absolutamente não é o que o define como significativo”. (Dos Santos 1996, p. 442)

A relação binária de simbolização encontrada na nomeação, não se aplicaria ao caso do símbolo-proposição. Neste, segundo Dos Santos, o verbo simbolizar não é transitivo direto, mas intransitivo.

“Se insistirmos em chamar a proposição de símbolo, devemos abandonar a idéia, que o argumento de Parmênides pretende impingir como um truísmo, de que todo símbolo é símbolo de alguma coisa, de que tudo que significa, significa alguma coisa. Se insistirmos em dizer que a proposição simboliza e representa, devemos entender os verbos “simbolizar” e “representar”, nesse contexto, numa acepção intransitiva”. (*Id. Ib.* p. 21)

Uma leitura adequada da passagem 4.022 do *Tractatus* à luz desta discussão a respeito da maneira distinta de simbolizar entre nomes e proposições parece resolver esta necessidade de deflacionamento ontológico. Mostra-se, assim, a desnecessidade da exegese do texto de Wittgenstein em que se faça menção a fatos negativos ou a fatos possíveis como referentes ontológicos de proposições falsas ou proposições negativas verdadeiras. Segundo José Oscar Marques:

“A proposição mostra seu sentido, e a proposição mostra como as coisas estão se ela for verdadeira, isto é, suas condições de verdade. Ao mostrar isso, a proposição não está mostrando um ‘algo’ (uma situação ou um modo de estar das coisas, seja real ou meramente possível). O que ela mostra tem um caráter mais abstrato: ela mostra a resposta à questão “qual situação a torna verdadeira?” ou, o que dá no mesmo, “o que diz esta proposição?”. Sabemos o sentido da proposição quando sabemos a resposta a estas questões, e podemos sabê-lo diretamente a partir da proposição mesma, pois ela nos exhibe essa resposta em sua estrutura. No caso particular da proposição elementar, o que ela mostra (isto é, o seu sentido) não é uma conexão possível de objetos, mas sim *qual* conexão de objetos a torna verdadeira (obviamente, uma conexão atual, pois uma conexão apenas possível não pode tornar verdadeira uma proposição). E isso ela mostra independentemente de ser verdadeira ou falsa, ou seja, de haver ou não uma conexão que lhe corresponda. Que não haja uma conexão que não a corresponda não a priva de sentido, mas simplesmente a torna falsa, já que seu sentido não é, nem consiste em uma conexão, mas em ser capaz de exhibir a resposta à pergunta sobre suas condições de verdade.” (Marques, 1991, p. 61-2).

A longa citação se justifica porque este trecho é o cerne do argumento de José Oscar Marques pelo qual estabelece sua réplica e crítica à leitura da passagem 4.022 do *Tractatus* feita por Edgar Marques (1990). José Oscar Marques (1991) defende que a leitura de Edgar Marques (1990) da passagem 4.022 do *Tractatus* seria equivocada. Esta interpretação redundante na demanda da interpretação dos *Sachverhalte* como estados de coisas possíveis, ao passo que os *Tatsachen* seriam estados de coisas atuais, para se dar conta da plena significatividade do discurso falso. Neste ponto, José Oscar Marques toma Edgar Marques como representante de intérpretes que assumem esta distinção entre os *Sachverhalte* e os *Tatsachen* como uma distinção modal. Isto vai de encontro à tese da distinção por complexidade entre *Tatsache* e *Sachverhalte* preconizada pelo próprio Wittgenstein em esclarecimentos posteriores a Russell. (cf. Marques, Edgar, 1990, p. 54).

Edgar Marques (1990) realmente se assume como representante e defensor da interpretação de uma distinção modal entre estes dois conceitos. Seu texto tem como objetivo “refletir acerca das posições defendidas por Stenius (...) tentando, portanto, mostrar que a distinção *Tatsache-Sachverhalt* não pode ser compreendida em termos de uma relação de complexidade, sob pena de inviabilização do projeto do *Tractatus*; somente sendo possível que se compreenda como articulada a partir de uma diferença entre o possível e o atual” (p. 55).

A demanda da interpretação de uma diferença modal entre fatos e estados de coisas surge a partir da identificação do sentido da proposição à situação por ela representada. É somente sob essa hipótese que *Sachverhalte* não subsistentes, meramente possíveis, poderiam aparecer como correlatos indispensáveis para dotar de sentido proposições elementares falsas. Isto se evidencia na seguinte passagem do artigo de Edgar Marques: “O sentido da proposição elementar é, portanto, a conexão de objetos por ela descrita”. (p. 58). Esta forma de se pensar a proposição a torna um símbolo a maneira de um nome. Esta interpretação está vedada por Wittgenstein desde os *Notebooks*.

Segundo 4.022, proposições mostram seu sentido e não o dizem. Proposições não funcionam como nomes, são compostas por nomes que não podem falhar em denotação para que seu sentido seja determinado. Seu sentido são as condições que devem ser satisfeitas pela conformação dos objetos nomeados no mundo para que seja verdadeira. Tudo se passa como que para o entendimento de uma proposição tivessêmos que aprender qual fato do mundo, em princípio, devemos procurar (e achar) para torná-la verdadeira.

“A inexistência do complexo não afeta o sentido da proposição, pois a referência ao complexo, enquanto entidade singular, pode ser eliminada por meio da análise, sendo substituída pelas referências aos componentes que estão combinados no complexo. Evidentemente, que uma proposição tenha um sentido determinado passa a depender, agora, do sucesso das referências a esses últimos componentes. Em consequência, a análise deve prosseguir até que toda a descrição tenha sido finalmente eliminada da representação, chegando-se a proposições compostas apenas de signos simples não

passíveis de análise (nomes), que designam entidades intrinsecamente simples (objetos). Nesse estágio, tendo-se banido da relação de referência toda a complexidade, baniu-se também toda contingência, e não há mais a possibilidade de algum dos elementos da proposição estar designando uma entidade inexistente na situação”. (Marques, 1998, p.140)

Nesta perspectiva, jamais falaríamos do inexistente, pois todas as proposições significativas são funções de verdade de proposições elementares e estas não contêm nenhuma referência a coisas que não existem. As proposições apontam, a maneira de uma flecha, para a conformação de coisas que a torna verdadeira, através da denotação de seus nomes. Esta seria o tocar dos nomes no mundo, isto é, a relação afiguradora dos nomes, ou a maneira pela qual os nomes simbolizam. Isto assegura a simbolização peculiar das proposições. Assim, mostramos em princípio, a possibilidade da descritibilidade total do mundo por meio das proposições verdadeiras, ao generalizarmos esta leitura. A maneira que os nomes numa proposição elementar estão articulados mostra a maneira que as coisas por eles nomeadas devem estar para que a proposição seja verdadeira. Se assim não estiverem articuladas, a proposição nada descreve, mas também não perde o seu sentido. Ela apenas será falsa. Afinal, proposições, segundo a teoria pictórica, são como retratos lógicos da realidade, nomes são como alfinetes que marcam os objetos e seu *rank* lógico nos estados de coisas retratados pelas proposições<sup>6</sup>. Assim, justifica-se a razão da diferença do simbolismo entre nomes e proposições no *Tractatus* de Wittgenstein e a razão pela qual o simbolismo destas teria de ser intransitivo.

**Críticas à saída tractatiana sob a inspiração da ontologia de propriedades de Chateaubriand.** Fazer uma asserção, explica Dos Santos, utilizando-se de uma alegoria platônica, é correlato a lançar uma flecha. O fato da flecha eventualmente errar o alvo não invalida o atirar a flecha. Quando uma flecha é lançada, por

---

<sup>6</sup> Cf. Anotação do dia 31.5.15 dos *Notebooks*.

princípio, pode acertar ou não o alvo, sem terceira alternativa. Quando enunciamos ou proferimos algo, assumimos um dos dois pólos possíveis do sentido: verdadeiro ou falso, ou seja, pólos exaustivos e excludentes como que mirados pelos enunciados. Se a proposição não for verdadeira, ou a flecha lançada não atingir seu alvo, ela não deixará de ser uma proposição, ainda que seja falsa. Apenas será uma flecha lançada que não atingiu o seu alvo.

Entretanto, como bem o vê Chateaubriand (2004), a imagem do arqueiro pode ser completada por uma terceira possibilidade no ato de atirar a flecha. O arqueiro pode errar o alvo, acertar o alvo, ou pode também falhar no próprio atirar a flecha, por algum problema no arco, por exemplo. A flecha simplesmente pode não ser atirada. Assim ela nem erra e nem acerta o alvo, porque não foi sequer atirada. O *Tractatus* não supõe esta terceira possibilidade justamente porque afasta qualquer possibilidade de falha numa proposição legítima ao definir proposição justamente pelo atirar da flecha: se não houver o atirar, não há proposição. O jovem Wittgenstein faz, então, todas as proposições serem legítimas por definição. Logo, se houver falha denotacional não haverá proposição. Aliás, é isto que parece sugerir a letra da passagem do *Tractatus* onde condena a metafísica tradicional e apresenta a atividade revisitada de um filósofo: “Sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições.” (TLP 6.53).

Este é um ponto decisivo na diferença entre o sistema de Chateaubriand (2001 e 2008) e o sistema tractatiano. Justamente quando Wittgenstein ataca Frege, marca também sua diferença no tratamento da proposição de um sistema que permite falha denotacional. Como consequência, sua diferença com a filosofia de Chateaubriand fica também clara. Para Frege há a possibilidade da existência de proposições compostas por algum elemento não-denotativo. Elas não perdem com isto seu estatuto de proposições. A posição fregeana é referendada por Chateaubriand (2008). Assim, é importante notar que a crítica que Wittgenstein faz a Frege poderia também valer para Chateaubriand, justamente porque este assume a postura de Frege quanto a elementos não-denotativos compondo

proposições<sup>7</sup>. Isto, em última análise, justifica, em boa medida, porque Frege e Chateaubriand aceitam proposições nem verdadeiras e nem falsas em seus sistemas, enquanto Wittgenstein não aceitaria esta lacuna de valor de verdade. No *Tractatus*, Wittgenstein afirma na passagem 5.4733:

Frege diz: toda proposição legitimamente constituída deve ter sentido; e eu digo: toda proposição possível é legitimamente constituída, e se não tem sentido, isso se deve apenas a não termos atribuído significado a algumas de suas partes constituintes. (Ainda que acreditemos tê-lo feito.) Assim, “Sócrates é idêntico” não diz nada porque não atribuímos nenhum significado à palavra “idêntico” como adjetivo. Pois, quando ela intervém como sinal de igualdade, simboliza de uma maneira inteiramente outra – a relação designativa é outra – e, portanto, também o símbolo é inteiramente diferente nos dois casos; em comum, os dois símbolos só têm, por acaso, o sinal.

Um segundo flanco de ataque à saída tractatiana, é justamente pensar os operadores lógicos como não-denotativos, mais particularmente a negação. Para que a negação identifique o mesmo fato de uma proposição negada ela deve ser pensada como um operador unário proposicional e não predicativo. Assim seu escopo de negação é toda a proposição. Se aceitarmos a metáfora tractatiana a respeito do sentido proposicional como uma flecha, a negação proposicional mudaria, por assim dizer, o sentido da flecha. A interpretação do exemplo dado por Pereira (2004) do desenho “o gato não está em cima da mesa” como um simples risco em cima de uma imagem “gato em cima da mesa” é exemplar por mostrar a negação como uma negação proposicional. Em outras palavras, a negação tractatiana exclui a situação completa representada pela proposição. Entretanto, a proposição negada pode ser claramente analisada de muitas outras maneiras, como destaca Chateaubriand (2004). Não está claro o que torna verdadeiro “Não ser o caso que o gato estar em cima da mesa” caso interpretemos a negação como proposicional. É o gato estar

---

<sup>7</sup> Como revelado na p. 129 do periódico *O que nos faz pensar*, n. 23, dedicado à investigação dos aspectos lógico-filosóficos da negação. Neste volume Chateaubriand apresenta pontualmente suas principais teses.

embaixo da mesa? Ao lado da mesa? É não ter gato? É não ter mesa? A negação proposicional não nos permite ver ao certo o que está sendo negado. Ela não tem sensibilidade mais fina, porque tem como escopo a frase inteira. A negação tractatiana nos deixa localmente cegos.

É importante para o *Tractatus* que todos os operadores, inclusive a negação sejam operadores de proposições, para que não interfiram na multiplicidade lógica da proposição e sejam não-denotativos. O preço que se paga aqui com esta assunção é, dentre outras coisas, a perda da sutileza da negação predicativa revelada pela análise de Chateaubriand. Este é o preço que o *Tractatus* tem que pagar para que sua mecânica conceitual funcione. Isto adianta pouco, porque no final o *Tractatus* está condenado a fazer somente água.

É importante notar aqui que o principal ataque feito por Wittgenstein à metafísica tradicional, a falha denotacional, não funcionaria num sistema que permitiria proposições com elementos não-denotativos. Este sistema é justamente aquele que defende de maneira mais paradigmática o platonismo, ou seja, uma filosofia que advoga a existência de formas independentes e eternas. Aqui o conflito se mostra baseando-se em um dissenso entre princípios, ou seja, de onde se parte num sistema e no outro. Poderíamos decidir de onde partimos para compor um sistema pelas consequências plausíveis advindas da assunção do sistema em questão. O realismo de Chateaubriand e o realismo tractatiano demandam ontologias engenhosas, mas a de Chateaubriand é certamente a mais intuitiva, além de dar conta de sutilezas de análise, como no caso da negação predicativa. Ao passo que o *Tractatus* postula uma análise completa e unívoca em termos de simples eternos, sem mostrar quais sejam estes e como fazê-la de fato. Aliás, é esta exigência de análise completa e de proposições elementares que leva o *Tractatus* à intratabilidade radical e ao posterior abandono, inclusive pelo seu próprio autor<sup>8</sup>.

Artigo recebido em 16.04.2014, aprovado em 08.08.2014

---

<sup>8</sup> Para o desenvolvimento de discussões a respeito do colapso do projeto da juventude de Wittgenstein, ver cf. SILVA 2011 e 2013.

## Referências

CHATEAUBRIAND, Oswaldo. *Logical Forms. Part I – Truth and Descriptions*. Campinas: UNICAMP, CLE, 2001.

\_\_\_\_\_. Falsity, Negation and Modality: Reply to Luiz Carlos Pereira. Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia. 2004 (27).

\_\_\_\_\_. Negação em Logical Forms. *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. 2008 (23).

DOS SANTOS, Luiz Henrique. *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo*. In. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: EdUSP, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Harmonia Essencial*. In. *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MARQUES, Edgar. Sobre a Distinção entre Tatsache e Sachverhalt no Tractatus Logico-philosophicus de Ludwig Wittgenstein. *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 1990 (2).

MARQUES, José Oscar de Almeida Marques. *A Ontologia do Tractatus e o Problema dos Sachverhalte Não-Subsistentes*. *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 1991 (5).

\_\_\_\_\_. *Forma e Representação no Tractatus de Wittgenstein*. Tese (doutorado em Filosofia) – IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 1998.

PEREIRA, Luiz Carlos. *The Semantics of Falsity and Negation*. Manuscrito: revista internacional de filosofia. 2004 (27).

SILVA, Marcos. *Wittgenstein, Cores e Sistemas: aspectos lógico-notacionais do colapso do Tractatus*. ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 15 n. 2, 2011, p.229-264.

\_\_\_\_\_. *Holismo e Verofuncionalidade: Sobre um conflito lógico-filosofico essencial*. PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, v.18, JUL/DEZ. 2013, n. 2, p.167-200.

TUGENDHAT, Ernst. *Propedêutica Lógico-Semântica*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Notebooks 1914-1916*. Second Edition. Tradução de G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1979.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2001.

**A FINALIDADE DO FIM:  
O CONCEITO DE MORTE A PARTIR DE HEIDEGGER**

**LA FINALIDAD DEL FIN:  
EL CONCEPTO DE MUERTE A PARTIR DE HEIDEGGER**

**THE PURPOSE OF THE END:  
THE CONCEPT OF DEATH FROM HEIDEGGER**

**Rodrigo Laera**

Prof. da Universidad de Barcelona  
E-mail: rodrigolaera@googlemail.com

**Resumo:** O presente trabalho propõe caracterizar 1) a experiência da morte como aquilo ao qual nos encontramos avocados, recolhendo a sentença de Heidegger sobre o aspecto pessoal da morte e a questão do ‘retraso’; 2) as consequências dessa sentença em relação como a ‘morte imprópria’, apelando à noção de responsabilidade; 3) o conceito de transcendência em coincidência com a superação da dicotomia vida-morte. A morte, vista como signo vazio, anula qualquer referente e determina a doação de valores teleológicos. Pelo contrário, o que transcendem está, ao mesmo tempo, dentro e fora do mundo.

**Palavras chave:** fenomenologia da morte, responsabilidade, teleologia, transcendentalismo, identidade pessoal.

**Resumen:** Este trabajo se propone caracterizar 1) la experiencia de la muerte como aquello a lo que uno se encuentra –tarde o temprano– avocado, recogiendo la sentencia de Heidegger acerca del aspecto personal de la muerte y de la cuestión del “retraso”; 2) las consecuencias de dicha sentencia en relación con la “muerte impropia”, apelando a la noción de responsabilidad; 3) el concepto de trascendencia en coincidencia con la superación de la dicotomía vida-muerte. La muerte, vista como signo vacío, anula todo referente y determina la donación de valores teleológicos. En cambio, lo que trasciende está, a la vez, dentro y fuera del mundo.

**Palabras claves:** fenomenología de la muerte, responsabilidad, teleología, transcendentalismo, identidad personal.

**Abstract:** This article aims at characterizing 1) the experience of death as something that one must sooner or later face, resorting to Heidegger’s claims on the personal aspect of death and on the issue of “delay”; 2) the consequences of the above claims in relation to the “unauthentic death” and to the notion of responsibility; and 3) the concept of transcendence as the triumph over the life-dead dichotomy. Death is seen as an empty sign that cancels all other referents and determines the transfer of teleological values.

However, all that transcends is, at the same time, in and out of the world.

**Keys words:** Phenomenology of Death, Responsibility, Teleology, Transcendentalism, Personal Identity.

En *Ser y Tiempo* (1927/1977) Heidegger escribe: “la muerte en cuanto fin del *Dasein* es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta, y en cuanto tal indeterminada e irrebasable del *Dasein*. La muerte es en cuanto fin del *Dasein* en el ser de este ente relativamente a su fin” (Heidegger, 1977, p. 343)<sup>1</sup>.

Esta sentencia atribuye cinco asignaciones fundamentales a nuestra relación con la muerte:

1. Es *la posibilidad más peculiar*, porque sucede, acaece, solamente una vez; y siendo irrepetible, su contenido no puede ser manipulado bajo una posición existencial. Una ontología de la muerte sería un contrasentido.

2. Es *irreferente*, porque en ella no hay un concepto que se asocie a un estado de cosas. Si el mundo se constituye, como ha señalado Heidegger, en una “totalidad de referencias”, la muerte se objetiva como lo que siempre está siendo *más allá* de sí misma. Sin embargo, el análisis de ella se mantiene puramente dentro del *más acá*, pues se limita a un fenómeno que cae bajo la tutela de quienes viven (Cfr. Wrathall, 2010).

3. Es *cierta*, porque siendo inevitable se apoya sobre la identidad del *Dasein*. Si el *Dasein* se caracteriza y se apropia mediante su finitud, entonces la aspiración de una indeterminada prolongación de la vida se convierte en la pretensión de alcanzar aquello que se vuelve contrario a su esencia. Si ansiamos a mantenernos dentro de

---

<sup>1</sup> “Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezüglische, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende”.

los límites humanos, no podemos evitar que la muerte suceda, aún bajo la sucesión de retrasos infinitos.

4. Es *indeterminada*, porque se define como aquello que *aún no* ha llegado. Este «aún no», pone en relieve el olvido cotidiano acerca de que algún día moriremos. El olvido deja lugar a las muchas preocupaciones que ocurren en el día a día, nos aleja de la reacción de una bajo la lupa de la otra.

5. Es *irrebasable*, porque no podemos volver de ella para volver a ella, no hay resurrección alguna. Las cadenas de medios de las que se apropian nuestras vivencias cotidianas culminan en un fin que resulta ser su desenlace. La teleología cotidiana, llena de esperanzas, ambiciones y metas, es partícipe de una teleología existencial cuyo fin es infranqueable.

Dentro de estos cinco puntos sobresalen tres cuestiones principales: (a) la del *retraso*, cuyo contrapunto es el de una inexorable certeza; (b) la de su necesidad, cuyo contrapunto es lo que constituye la fijación y el valor último de lo que es posible; (c) la indeterminación, cuyo mando es objetivación de una pregunta que carece de respuesta y que culmina en olvido de un destino –una meta– seguro.

A razón de que las tres cuestiones se encuentran intrínsecamente relacionadas, el objetivo de este trabajo consiste en intentar dar cuenta de ellas indistintamente, a la vez que se aspirara a responder una pregunta fundamental: ¿de qué manera es viable, si es que lo es, una fenomenología de la muerte? La respuesta será a través de la muerte del otro. Pero, entonces ¿cómo entender la muerte en sí misma? Para esto, la idea central a desarrollar es que solamente mediante el presupuesto de una conexión metafísica entre la vida y la trascendencia alguien puede preguntarse por un entendimiento propio de la muerte.

**El problema existencial de querer vivir.** Los temas existenciales acerca de los límites que encierran nuestras vidas se agrupan dentro de un fenómeno que es, en clave derridiana, el de *diferir la muerte*. *Diferir* que surge a través de una cadena teleológica, bajo la forma de postergación. Tal como advierte Heidegger, sumergidos en el plexo de medios y fines olvidamos la certidumbre de ese fin último

para nuestras acciones. Fin que excede la categoría de lo biológico; pues aquí no se trata únicamente de la muerte biológica, sino el de la identidad de la persona misma, de la posibilidad de seguir siendo tal y como aperceptivamente nos aprehendemos. En consecuencia, la muerte, concibiéndose como lo más íntimo, rompe con nuestra identidad y su reconocimiento. Ella misma consiste en un signo vacío de significado; pues dentro de un plexo de remisiones, la totalidad de signos no abarca ningún contenido que le sea trascendente. Justamente, porque la muerte no es presencia, su contenido nunca llega a manifestarse como una identidad en sí misma; porque, si bien se halla anclada en la estructura reflexiva de nuestras prácticas lingüísticas, esa reflexión sobre nuestra identidad más íntima se encuentra enraizada en la alteridad de los otros.

Si la relación con la muerte se vive como lo más íntimo, como aquello que no podemos compartir ni transferir, entonces cabe preguntarnos ¿a quién le corresponde decidir sobre el *retraso* de la propia muerte? Si no podemos evitar que tarde o temprano suceda ¿cabe alguna decisión en lo referente al querer morir o al seguir viviendo?

La importancia de estas dos preguntas radica en la explicación fenomenológica del concepto de “retraso” y en su posterior conexión con la toma de posiciones en ámbitos como el de la bioética, pues es discutible que dicho retraso se encuentre en todos los casos justificado.

Si el concepto de *retraso* puede entenderse de la manera que sugiere Derrida (1998): como un “diferir”. El cual hará referencia a que el «aún no» siga su marcha, que aquello que resulta inevitable se vaya postergando. Sin embargo, la muerte se vive de muchas maneras; no se experimenta propiamente, aunque forme parte de muchas de nuestras vivencias. No hay una experiencia propia de la muerte porque siempre se vive como la muerte del otro. Siendo la determinación más esencial del hombre, sobre todo, se manifiesta ante la presunción de una situación latente de riesgo físico, tomando la actitud natural de *querer vivir*. Que la muerte se experimente como la muerte del otro viene a indicarnos que, aún en lo más íntimo, estamos constitutivamente perdidos en esa cercanía. Experimentamos la posibilidad de morir como un retraso constante

de que no llegará, sin poseer una vivencia en sí misma de la muerte por su condición de intransmisible.

Si lo que se hace presente, la presencia bajo sus manifestaciones ónticas, se constituye fenomenológicamente desde un retraso originario, con la muerte tal retraso no sucede, pues ella no se ajusta a ninguna presencia ni puede ser propiamente experimentada más que a partir de su ausencia. Si el suceso de la reflexión acerca del tiempo vivido se encuentra siempre diferido, la muerte aparecerá en la imposibilidad de dicha diferencia: siendo un terminar con el tiempo, será también un poner fin a la alteridad del retraso.

Aunque todo querer vivir implique cambios en la vida misma, tanto íntimos como relacionados con el entorno, semejante *querer* –o deseo– permanece fuera de cualquier categoría filosófica o psicológica. Así, se forma la opinión que la tarea y la meta de todo cuidado es, en última instancia, *prolongar* vidas. Al asumirse que aquello llamado vida es en sí y por sí misma deseable, se da por hecho que el cuidado está al servicio de semejante deseo, el cual asume la categoría de innato. La indagación acerca de la relación entre el *retraso*, el *querer vivir* y el *cuidado* conlleva un vínculo metafísico, bajo el presupuesto de que preservar *Ser* propio es por sí mismo deseable, pues como pensaba San Agustín: todo ente es amigo de sí mismo.

El fenómeno del retraso implica que enlazamos el valor de la facticidad con la facticidad en sí misma, esto es el valor que tiene una vida con la vida. Pero este valor es determinado trascendentalmente, desde *fuera*, como el límite del sentido del «aún no». Dicho de otra manera, el valor de la facticidad es el de la singularidad de *quién* se hace presente. Por esta razón, en la sentencia de Heidegger se muestra a la muerte como lo inseparable del *Dasein*, interpretándolo como el *hombre* que está siendo en el mundo; pero no como el hombre entendido biológicamente, sino como *persona* que puede actuar y resolver problemas prácticos. La muerte es de una persona y no solamente la de un cuerpo, pues, como señala Blattner (1999), la muerte no es la del *Dasein*, sino una potencia del *Dasein*; la muerte no es una manera más de ser del *Dasein*, porque esto llevaría a pensar que la muerte implica la mezcla de *Ser* y *no-Ser*.

Así, el carácter potencial de la muerte conduce a ampliar las consideraciones más allá de la mera facticidad del *Dasein*, de la mera presencia; pues en lo que muere también yace una historia, una teleología, y un trato que, para la lógica del capitalismo tardío, estará basado en el consumo (este último punto no es menor). Una historia que deja de narrarse singularmente en primera persona, un medio que alcanza, de una vez por todas, su fin final: un trato de que deja de tratarse, productos que dejan de consumirse. En este sentido la muerte es una posibilidad en contra de lo que puede considerarse como actualidad. Como ya señalaba Edward (1975), si la muerte es vista como potencia, entonces la cuestión pasa por debilitar esa potencia.

Si la razón de *querer vivir*, como un deseo en sí mismo, perteneciese únicamente al cuerpo y no a la *persona*, entonces la interacción social no nos ampararía de nuestras necesidades elementales y la idea de sacrificio carecería de algún sentido moral<sup>2</sup>. Esta última conjetura ya se encuentra en Kant (1785/1999) cuando distingue entre acciones *conforme al deber* y acciones *por deber*; pues las primeras se adecúan a nuestras inclinaciones, mientras que las segundas van en contra de ellas. La decisión personal de ir en contra de la inclinación o el deseo de preservar la vida, puede ser parte de las acciones por deber, cuyo valor moral radica en asumir una responsabilidad para con el otro; aquello que Kant, en el orden de la razón práctica, llamó *respeto*, entendiéndolo como *dignidad*, hallándose por encima de todo precio, de todo lo que puede intercambiarse en el reino de los fines.

Más allá de diversas situaciones puntuales, el privilegio de todo *querer vivir* –el «respeto por» y la «dignidad ante» la vida– se manifiesta conscientemente siempre que se vuelve probable la clausura de la persona, clausura que *debe* retrasarse mediante el cuidado (donde la idea de *preservar la propia vida* solamente se vuelve patente ante situaciones de riesgo). No obstante, la preservación no consiste solamente en la relación del hombre consigo mismo, sino también en el cuidado de la persona al estar condicionada por la heterorrelación con aquello que la circunda.

---

<sup>2</sup> Tómese el concepto de *sacrificio* como una decisión racional, que se reconoce como contraria al deseo de querer vivir.

Justamente a raíz de esta razón, la preservación es concebida por Heidegger como la nulidad posible de las posibilidades del *Dasein*. No solamente se coloca a la muerte en el polo individual de la persona, sino también en el sinnúmero de relaciones efectivas que le subyacen. Las consideraciones de Heidegger toman a la muerte en sí misma, esto es, *propriamente*; pero se olvida de los mecanismos que median entre las condiciones heterogéneas del cuidado y la persona, al mismo tiempo que de los múltiples aspectos instituyentes de la comunidad. Llegados a este punto la pregunta es: ¿cómo el fin más propio, el último, la muerte, se circunscribe a un mundo de medios?

Una teoría bioética debe considerar ambas posiciones: la mismidad de la persona en relación con lo más íntimo que es la muerte y la institucionalización de dicho fenómeno mediante la lógica del capitalismo tardío. En relación a esto, agruparemos cinco puntos fundamentales paralelamente a los que se han desplegado en un comienzo para analizarlos. Así, se reconstruye la sentencia que dio inicio a nuestro examen en consorcio con la cadena teleológica que concierne a las instituciones de quienes permanecemos vivos, aspirando a suplir ciertas omisiones en la posición de Heidegger.

La sentencia, en principio, rezaría como sigue: “la muerte es un medio para la planificación y organización de la vida y también consiste en la consecución de fines. Es impropriamente siempre referencial (muerte del otro), es el instrumento más firme y determinado de coerción social (dar la muerte). Además, la muerte es, para el *Dasein*, la forma de un tráfico y, con ello, de un uso; su significado ontológico se encuentra institucionalizado”.

De seguir los dictámenes del anterior enunciado, la relación con el fenómeno del *retrato* es antagónica. Por un lado, se manifiesta en la voluntad de vivir, como aquello que se desea por sí mismo, ingresando a la cadena teleológica de la organización social; por otro lado, el fenómeno del *cuidado* prevalece como aquello que es razonable –que consiste en la permanente intervención del «aún no» como diferencia–, pero a la vez como una variable más del riesgo y el mercado. La salud pasa a concebirse, hoy día más que nunca, a partir de su institucionalización, como una herramienta y un recurso del hombre destinado a un doble consumo: el de los

servicios de sanidad (que no es ajeno a las poderosas demandas de los laboratorios), el de bienes y servicios (una persona viva es un consumidor y un recurso para la creación de riqueza).

Explotar la salud es maximizar la capacidad de la herramienta que es el hombre como fuerza de trabajo. En seguida, el *retraso* no conoce límites, ya que no hay ninguna meta instituida más allá de él; poco importa la satisfacción, si no es como medio para otro medio, y así hasta el infinito. Dada la relación entre la muerte y la comunidad, destacamos los siguientes cinco puntos, en cuanto aspectos que aparecen acriticamente en el análisis acerca de la muerte del otro. Por consiguiente, la muerte es:

1. *un medio para la organización vital*; pues se manifiesta a través de los mecanismos contemporáneos de planificación de la vida (Cfr., Aries, 1982). Si planificamos la forma de morir, es porque a todas luces existe un triunfo del medio sobre el fin, incluso sobre el fin último de la posibilidad de existir. Si antes la muerte excedía todo valor, porque era pensada como el fin de todo valor, ahora la muerte es un valor más en la cadena de objetos para usar.

2. *impropiamente referencial*. El cambio radical entre la muerte propia y la muerte del otro, abre el horizonte de la bioética como carácter fundamental del *deber* respecto a la vida y la muerte del otro. Si ambas (vida y muerte) son concebidas a partir del discurso, entonces pueden señalarse, individualizarse y cosificarse, constituyendo toda una industria. De aquí nace el dominio de la muerte, el *cómo*, la manera en que podemos hacer que se dé: se vuelve una mercancía.

3. *el instrumento más firme de coerción social*; porque ella también funciona como amenaza. Sin el miedo a la muerte, no existiría el riesgo, y sin el riesgo las posibilidades de descontrol social son mayores. El *cuidado*, en su forma más específica, se manifiesta en el temor a la muerte. La templanza socrática que nos describe Platón en el *Fedón* resulta impensable hoy en día<sup>3</sup>. El

---

<sup>3</sup> Incluso resulta extraño hoy en día, tal como lo entendió Sócrates en su diálogo con *Critón*, aceptar y concebir la muerte como una forma de legitimación del propio discurso. Véase: Platón, *Critón*, 46b-47a. Dicho sea de paso, la muerte también puede ser entendida como *libertad* para quien la desea. Y así, también la entendió Sócrates, por ejemplo en el *Fedón*. Véase: Platón, *Fedón*, 62a-63a.

miedo es parte de la convicción de que la vida es en sí misma deseable y una condición, una pauta, para establecer otros fines útiles. Siempre podemos dar la muerte como podemos dar paliativos para un “un morir bien”, pero este “bien” representa toda una estructura social. Es posible incluso hablar de un todo sistémico cuyo orden encierra el acto de morir.

4. *una forma de tráfico*; porque ella se ha transformado en un instrumento. Las subvenciones, los protocolos de investigación, etc., hacen que la situación del moribundo se dilate más aún si cabe para servir a la lógica de la estructura del mercado. La agonía se transforma en objeto más de la industria de la salud. Esto se evidencia en la asignación de un lugar para morir –la sala de cuidados intensivos de un hospital donde se “hace todo lo posible para evitarla” como sinónimo de buena voluntad–; hay un lugar donde se *debe* morir.

5. *en sí misma significativa*; puesto que su significado ontológico se encuentra institucionalizado bajo el supuesto de que todo *retraso* es necesario. El gesto silencioso de dolor de una persona por la incapacidad de retener lo más propio que es su *Yo*, se encuentra cargado semánticamente a través de los numerosos paliativos que van desde las terapias alternativas hasta los anti-depresivos. La ideología humanista se enfrenta al verdadero mal que, como pensaba Schelling, es lo inexplicable, lo que está exento de cadenas causales. Pero la angustia no nace por ese “mal”, sino del mercado que, en el caso de la muerte, crea una demanda que no satisface.

Con la identidad que se deshace con el último suspiro, desaparecen también los medios, allí toda la teología subjetiva queda coartada. El presupuesto es evidente: si todos rascamos lo suficiente, bajo la piel somos iguales, a todos nos asusta la relación, muchas veces identificable y reivindicada pero no siempre explícita, entre la muerte y la identidad personal, todos deseamos superarla; si la muerte es, en la medida en que ‘es’, esencialmente cada vez la mía, entonces se puede pensar que debemos ser capaces de controlar cómo afrontamos su potencialidad.

**La muerte bajo la mirada del otro.** La sentencia de Heidegger condujo a considerar que la muerte, como aquello que está *latente* en toda experiencia posible, es lo que siempre está ausente pero que irrumpe en nuestra presencia quebrándola. Partiendo de esta característica inherente, resulta equivocado pensar que, en lo que a ella atañe, es siempre igual; pues no sólo varían las formas de resignación, sino también las condiciones concretas en las que se produce, llegando incluso a decir: “no es lo mismo una muerte que otra”; pues los diversos modos de morir afectan a quienes sobreviven. La muerte, en sus modos y en su concreción, no le pasa inadvertida al pensamiento ni al lenguaje. Distintas maneras de morir y una sola muerte no develan solamente la adecuación a un mero dato, sino también una cualidad social que consiste en articular el lenguaje con el no-saber de una pregunta que carece de respuesta. Pero, ¿cómo se vinculan la palabra y la manera en la que la muerte sucede? ¿Qué diferencia existe entre la muerte sin lenguaje y con lenguaje, dado que irrumpe ahí donde las palabras faltan, donde la referencia se anula y la identidad se quiebra? Más esencial aún: ¿qué es esto de decir la muerte?

Decir la muerte es fundamentalmente hacerse cargo de ella, insertándola dentro de una serie de sistemas cognitivos e inferenciales que se aproximan relacionadamente a nuestros modos de vida. Al nombrarla, su dominio ya no se centra en uno mismo, sino que se vuelve colectivo y, como tal, un fruto evaluativo de las estadísticas que se despliegan en expectativas de vida, en índices de población, en movimientos de capital vital, recursos humanos, etc. Solomon (1998) ha criticado como “solipsismo mórbido” a la posición que sostiene una imagen de la muerte solamente en términos del Yo. Si bien la muerte marca el final de la propia existencia, eso no quiere decir que implique solamente a la propia existencia. De hecho, la muerte puede ser pensada como una ruptura con los otros.

Por un lado, decir la muerte es volverse responsable ante la ella. En una identificación secundaria, la responsabilidad aparece como un gesto individual latente ante la pulsión de terminar con una determinada identidad. Pero no se queda en esto, la responsabilidad también encierra un compromiso que excede a la propia subjetividad, un compromiso con el cuerpo del otro (si se quiere,

desde la lógica del capitalismo tardío, el vínculo de un consumidor a otro). Nombrar la muerte, es evocar la desaparición de un cuerpo, su entierro, su “salida de la vista pública”, su ocultamiento. Nombrarla en este último sentido, como ocultamiento del cadáver, choca, en un doble giro, con la acepción heideggeriana que entiende a la verdad como el des-ocultamiento del ente; pues no se trata de sacar a la luz el cuerpo o ente muerto, sino de des-ocular su ocultamiento.

Por otro lado, al convertir la muerte en un nombre dispuesto para un discurso, esta pasa a ocupar la categoría de objeto. Y, al objetivarla, somos capaces de tratarla, manipularla, incluso de comerciar con ella, hasta convertirla en parte de los útiles cotidianos; sin embargo, detrás de esta utilidad se esconde al asecho, detrás del nombre, el fin de toda finalidad. El nombramiento, la objetivación, coloca a la muerte dentro de categorías teleológicas, pero también la vuelve manifiesta como una respuesta ante la vanidad de cualquier emprendimiento. Y a pesar de esta vanidad, el lenguaje incorpora a la muerte como la ruptura entre la palabra y el mundo, bajo el quiebre de la identidad: es el más vacío de todos los signos y, por eso, el más terrible.

Nombrar la muerte es fijar como referente la ausencia de la posibilidad de habitar un mundo, ausencia que supone tanto el aniquilamiento del capital como el de una determinada alteridad (en la que ya *no se es con ese otro*). Si el *Dasein* se articula como *Sein-in-der-Welt*, la muerte puede ser vista como una desarticulación, quizás provocativamente, como la *deconstrucción* de su ligazón con la totalidad de referencias posibles. El signo vacío nos indica que no hay un fenómeno intrínseco a la muerte, pues es ella misma el fin. La muerte, pensada de esta manera, se encuentra plasmada a partir de la identidad del sujeto restablecida por conceptos *a priori*. Pero, a pesar de ser completamente *a priori*, rige nuestra existencia; pues la puesta en escena de la muerte produce una desvalorización de los valores cotidianos, una pérdida de sentido respecto a la producción teleológica de nuestras acciones. Esto se revela en el hecho de que la muerte rompe con el privilegio de la experiencia; ruptura que es posible porque compartimos el presupuesto de que la experiencia auxilia a quienes la comprenden, siendo la condición inmediata de cualquier valor de verdad. En

cambio, la evaluación semántica se pierde ante el signo vacío de lo muerto; pues el sujeto como organizador de conocimiento queda anulado; y, ante ello, los compromisos sociales se transforman en un rasgo casi patológico.

Si la absoluta igualdad arranca en la capacidad intrínseca de tener experiencias y finaliza en la de no tenerlas más, entonces, al reflexionar sobre la muerte, el privilegio de un *Yo* que piensa y actúa en el mundo, asumiéndolo también como si fuera un objeto de contemplación, se vuelve limitado y carente de valor. Así, la muerte aparece vinculada a lo negativo: la negación de la propia identidad. Tal como entendió la historia de la filosofía –y dentro de ella la fenomenología– la negación, siendo una tachadura de aquello que se nombra, la muerte pasa a concebirse análogamente como la tachadura de aquello se es. Mientras que la negación reside en un aspecto del lenguaje, la muerte, bajo esta afinidad, se transforma en el aspecto de una ontología a la que termina por suprimir.

Tanto la negación como la muerte, constituyen sus límites respectivos; por eso, los dos conceptos suelen vincularse de tal manera que tienen como epicentro a la noción de *nada*. Así, por ejemplo, en el nihilismo se halla implícita una prioridad de la negación respecto al sinsentido de todo acontecer; del mismo modo que la filosofía existencial, cuyo eje es la muerte, lleva la impronta del vacío vital. Ambas posiciones parecen sostener que la identidad no es reemplazable y que, detrás de ella, no hay nada. Por supuesto, dejamos aquí de lado aquellas filosofías que conciben a la muerte como una especie de trascendencia hacia un nuevo estado de cosas; para el nihilista y para el auténtico existencialista, esta no es una verdadera muerte, sino una continuación más de la vida con todas sus mascaradas (Cfr., Laera, 2011).

Del mismo modo que la negación limita y excede a la filosofía del lenguaje cuando se transforma en *nada*, la muerte también limita y excede a la ontología cuando pasa a concebirse como *nada*. Siguiendo a Levinas (1999), la identificación entre la muerte y la nada salte por el aire, tanto en el terreno del lenguaje como en el de la ontología; pues la muerte se asocia con lo que no poseemos respuesta, pues ella plantea una pregunta que no se plantea, que no

resulta ser una modalidad de la conciencia, que es pregunta sin datos.

La pregunta sobre la muerte es un signo de interrogación que quedará siempre incumplido, siendo su propia respuesta: la responsabilidad por la muerte del otro, de un mortal por otro mortal capaz de dar y recibir, pues la muerte puede ser vista como una suerte de privación (Nagel, 1970). No obstante, esta sin-respuesta nos devuelve al hecho de que no es posible un conocimiento de la muerte que radique en la pura nada. El deseo de inmortalidad, del que nos advierte Epicuro, no nace por el miedo a la ausencia de sensación, sino al despedazamiento de la identidad, presuponiendo que ella es algo más que el mero sentir. Siguiendo a Levinas (2000), la muerte domina siempre bajo el hecho de una separación ontológica, separación que responde a un cogito quebrado<sup>4</sup>. Bajo la sin-respuesta de la pregunta por la muerte, se esconde el ruego de una demora, de un aplazamiento constante, eterno. Saber que podemos y vamos a morir, pero que no morirnos: la exclamación de que ese día no llegue nunca.

Como venimos diciendo, nombrar la muerte es poner de manifiesto su certeza y, a la vez, el deseo de su demora constante; pero también es concluir con la totalidad de referencias que constituye el mundo, concluir con la verdad, en el sentido de Heidegger con el des-ocultamiento. El cuerpo permanecerá para siempre oculto, enterrado, alejado de cualquier exhibición. Cuando, en la *Ilíada*, Aquiles arrastra el cadáver de Héctor en venganza por la muerte de Patroclo, lo que choca no es exhibición de una derrota, ni del hombre derrotado, sino de la indefensión de un cuerpo que ya no es capaz responder, la pérdida de su capacidad de acción que lo coloca a merced de quien sobrevive: la exhibición de que hay un valor perdido que no se recuperará jamás. No se trata de orgullo, ni de humillación, tampoco de un sacrilegio ante los dioses, se trata de poner en relieve una imposibilidad: la de una determinada representación. Aquel magnífico héroe, ahora muerto, ha perdido de tal manera su valor que hasta es posible arrastrarlo por la tierra.

---

<sup>4</sup> La muerte en tanto ruptura de la identidad se hace todavía más palpable en el cogito cartesiano, porque lo que con ella se quiebra es la ligazón entre existencia y el pensamiento: un pensamiento que responde a la identidad.

El homenaje o culto a los muertos, ya sea en forma de despedida o ya en la de un último a-dios (apelando al sentido de Levinas<sup>5</sup>) y un entierro digno –como finalmente le da Príamo a Héctor–, encierra la posibilidad de un recuerdo del valor perdido, y no la exhibición de la pérdida en sí misma, fijándose una relación inmediata entre la presencia y el descanso. Así, se ha notado, antropológicamente, un doble aspecto de los funerales: uno focalizado en la corrupción y otro en la pena o angustia. La individualidad representada por el cuerpo activo, la conducta, puede continuar en otro espacio, pero bajo el mismo umbral de tiempo, como si hubiera una vida paralela a la de este mundo; en estos casos, la muerte es concebida simplemente como un viaje. Ahora, el horror a la corrupción y la descomposición del cuerpo, que van en paralelo con la trascendencia alcanzada por la persona (puede leerse esto como el alma), no constituyen la negación del proceso de la muerte, sino que son el proceso mismo. La negación en las sociedades occidentales contemporáneas se manifiesta bajo la apatía de la cotidianidad, aunque diariamente leamos en los periódicos sucesos que implican la muerte de una o muchas personas. En estos casos, como señaló Blauner (1966), la muerte en las sociedades industrializadas es menos perturbadora para el colectivo, pero mucho más terribles para el individuo.

Si los fenómenos son constitutivamente pensados como el *factum* que distingue lo verdadero de lo falso (el valor de verdad), entonces la muerte registrará aquello que no es ni verdadero ni falso: una total ausencia de referentes. Es más, los referentes de la muerte solamente los podemos encontrar en el otro, especialmente en la desaparición de los seres queridos. La muerte se muestra más cercana cuando toca a los seres queridos, el duelo es justamente esa cercanía. A partir de ello, solamente resta la memoria, que es lo que deja la muerte propia en el mundo. La memoria de vivencias o testimonios que nos permite construir una historia, muchas veces esbozada en postales o recuerdos muy lejanos. La vivencia de esta memoria que es recuerdo puede manifestarse en forma de nostalgia y de melancolía. *Nostalgia* si el tiempo de lo que pudiera haber sido pero que no fue irrumpe en nuestros recuerdos, la posibilidad

---

<sup>5</sup> Cfr., Derrida (1998)

perdida. *Melancolía* si lo que se añora es la suspensión del tiempo, un volver a vivir eso que ya vivimos pero con la conciencia del ahora. Una como otra son pérdidas que contrastan con el olvido y se hacen eco del ideal de una inmediatez subjetiva intacta: la ilusión cartesiana del sujeto transparente a sí mismo; pues el recuerdo marca la dirección que lleva al otro –o a lo otro– y no a la intimidad del *Yo*. Por consiguiente, no se puede ignorar que uno quiere vivir por otras personas y porque tiene proyectos sociales. De tal modo, la preocupación por la muerte no se presenta solamente como un problema acerca de la pérdida de uno mismo, sino también acerca de la pérdida del mundo, de aquello que lo rodea.

Con la muerte de un ser querido, alguien deja de amar, alguien que se preocupaba y cuidaba de alguien ya deja de hacerlo. Finalmente la falta de su presencia termina en la añoranza de un recuerdo. En la lógica de la ruptura amorosa ocurre lo mismo, alguien del que nos preocupaba todo lo que hacía deja de preocuparnos, quien participaba de las decisiones deja de hacerlo, se ha ido de nuestra vida. Y, nuevamente, al igual que en la muerte el problema no es del que deja, sino de aquel que es dejado. El problema no recae en quien muere, sino en quien sobrevive. Aceptar la muerte es concluir con esa posibilidad de que hay una conexión esencial, no meramente contingente, con la persona amada. Esa ilusión de esencialidad, resulta ser la ilusión de trascendencia. Si, como ya nos advertía Hume, no hay conexión necesaria entre las cuestiones de hecho, entonces, al suponer que hay una esencialidad oculta que nos conecta con el ser amado, lo que hacemos es convertir o pensar que el vínculo es parte de un destino oculto, representando esa conexión como una afinidad trascendente. Lo cierto es que, como están planteadas la cosas, no existe el final feliz y que de la felicidad a la tragedia hay solamente un soplo de contingencias. Lo único que aparece como absolutamente necesario y *a priori*, como siendo parte de un destino siempre olvidado, es que todo final, por definición, resulta trágico; sin considerar a ese final como el paso hacia un nuevo estadio bajo la preservación de la identidad del anterior. Y hemos escuchado una y otra vez en nuestra infancia: “se casaron y vivieron felices” Pero ¿por cuánto tiempo? Lo que las comedias románticas no narran, incluso se encargan de ocultar (pues precisamente en ello consiste

su género), es que, a fin de cuentas, uno de los dos muere; y el que sobrevive queda solo, con el peso de un recuerdo.

**Trascendencia y el valor de la vida a través de la muerte.** Scarre (2007) ha puesto el acento en la diferencia entre una concepción de la muerte en primera persona y otra en tercera persona. La primera implica la pérdida del mundo para el sujeto, mientras que la segunda la pérdida del sujeto para el mundo. Ambas posiciones parecen ser una fuente sustancial de ansiedad, tanto personal como social. Es más, la dicotomía primera/tercera persona se manifiesta en la gran cantidad de metáforas, de emociones, de rituales y prácticas complejas a través de las cuales se entiende la mortalidad. Desde el punto de vista de la primera persona, la muerte relaciona al mundo con el *Yo*, el mundo en el que uno vive desaparece. Así, desde la perspectiva subjetivista, el *Yo* y el mundo es uno solo, aparecen y desaparecen juntos (Dfr., Fingarette, 1996). Distinto es el punto de vista de la tercera persona, según el cual el mundo es un ámbito más amplio que el *Yo*, que lo encierra pero que es independiente.

Ahora bien, sin un libro de la vida en el cual estén anotadas las acciones de los hombres, la muerte parece convertirse en aquello que borra todo registro, pues el recuerdo es frágil y el testimonio solamente una forma más de discurso. Nadie se redime ni nadie paga por lo hecho, a no ser a través de la memoria de testimonios siempre manipulables. Con la pérdida de las imágenes religiosas o trascendentes el hombre se ve perdido entre valores instrumentales, pues no puede colocarse más allá del estado de cosas del mundo. Ante semejante pérdida, la muerte no será aquel estado que distinga hombres de animales; y en esta falta de privilegios ontológicos radica la ausencia de privilegios morales, la falta de premios y castigos que conducen a la “vida buena”. La ausencia de trascendencia nos conduce, inevitablemente, a una filosofía del momento.

Siempre podemos valorar las acciones cotidianas con la vara de un sentido último que claudica ante nuestra finitud; por esta razón Kant habló de un *reino de los fines* que culmina con una apuesta, apuesta en la que los objetos trascendentales no forman parte del

conocimiento, aunque posean el auténtico significado en nuestras acciones: podemos actuar *como si* hubiera un Dios; *como si* pagáramos nuestras culpas al final de la vida; *como si* hubiera un premio y un castigo más allá de las circunstancias mundanas; etc. En síntesis, actuar *como si* hubiera valores universales. En cambio, suponer la falta de trascendencia nos aleja de los valores no-contingentes, hace que la razón práctica no le rinda cuentas al mundo, dejando que el concepto de responsabilidad se vuelva relativo a las instituciones.

La igualdad entre los hombres ante la muerte nos coloca en una posición de desesperanza ante nuestro pobre individualismo; sin ganancias ni pérdidas, nadie resulta ser mejor ni peor; pues el *Ser* de la muerte será el no-*Ser* del *Dasein* y el fenómeno de la muerte se entiende como lo otro de «lo dado», siendo ello mismo lo que siempre se va a dar. Bajo la lógica del capitalismo tardío, si no hay pérdidas ni ganancias, en esta consumación del mercado, entonces el juego de los valores no resulta atractivo; al no ser un juego de competencias, pierde todo su interés. En este caso, la responsabilidad es ante un resultado, deriva en el fruto de nuestras victorias y de nuestros fracasos; si no se mide por razón de un producto, entonces carece de valor.

Aún así, la muerte, al exceder nuestra facultad de nombrarla, se vislumbra desde la perspectiva de la primera persona como su última y definitiva ruptura; la capacidad que se conserva para representarla, se halla acreditada en la forma de un discurso que se pierde bajo la ilusión de la metafísica de la trascendencia. Un “trascender” que, en este contexto, querrá decir simplemente: situarse *más allá* de la cadena teleológica.

Si la ambición de trascendencia es la de una superación de la teleología de la cotidianidad, entonces ¿qué significa medir la muerte con la vara de la vida? Y a la inversa: ¿la vida con la vara de la muerte? Ambas preguntas parecen surgir de un mismo problema que relaciona el reconocimiento de lo trascendente con la valoración de los fines utilitarios; esto es ¿cómo relacionar lo condicionado y lo incondicionado? O dicho de otra manera: ¿cómo relacionar lo trascendente con la facticidad del mundo que nos toca vivir? Uno podría La única relación que encontramos yace ligada al

respiro ante la angustia de que la presencia y la identidad pueden ser aniquiladas.

La pregunta que se abre bajo el intento fallido de trasgresión de la contingencia es la del «para qué», pues se presupone que la aspiración de trascendencia otorga un plus de valor a las acciones humanas. La fundamentación de cualquier pragmática se encuentra en el hecho de que este «para qué» del mundo se deposita fuera del mundo.

La angustia vital de sentirnos desamparados ante la finitud del tiempo se resuelve en la búsqueda de una ruptura con su trascurso, con su corriente. Ruptura que excede cualquier análisis racional. En este sentido, la trascendencia viola el principio de no-contradicción: es ser  $A$  y no  $A$ . Es capturar el tiempo todo en uno; por lo tanto será indefinible y, por serlo, no se apresaría por la razón. Quizás podríamos hablar de una intuición de trascendencia y no más que eso.

Ahora bien, la razón no puede dar cuenta de gran parte de la vida mental de los hombres, sobre todo de la más profunda. Este nivel más profundo, caracterizado por el concepto de *intuición*, es el fundamento de las creencias habituales en torno al sentido de nuestras acciones: la razón y la intuición trabajan juntas. De este modo, en la esfera metafísica y religiosa, las razones articuladas resultan convincentes cuando los sentimientos articulados de la realidad han dejado una impronta a favor de la misma conclusión. Evaluar la importancia de la intuición es hacer algo externo a ella, del mismo modo que el pensamiento de la importancia de la razón excede a cualquier argumento racional. El papel de la muerte en ambos casos es el de ponernos en contacto con la superación de ambas posiciones, pues nos limita a una no-respuesta que nunca podrá implicar representación alguna. El orden trascendente de la muerte supera a la dimensión del mundo, de los hechos y de las acciones que vertemos en él; del mismo modo, supera la dimensión de los argumentos y las justificaciones. Así, con la muerte sucede que la convicción no razonada e inmediata señala lo profundo que hay en ella, mientras que el argumento razonado no es sino una exposición superficial. En este sentido, la intuición profunda de trascendencia no se ve amenazada ni por la lógica de la argumentación ni por la lógica del mundo de la vida.

La intuición de trascendencia no cambia por razones que le sean contrarias, ella permanecerá aún a pesar de ellas. Y la trascendencia convive con la idea de muerte, porque la integra. Si en la auténtica trascendencia no existe un principio lógico de no-contradicción, entonces en ella estará tanto la vida como la muerte. La muerte será vida y viceversa. Esta indistinción trascendente entre la vida y la muerte se manifiesta en la esperanza de que el final no sea el auténtico final, sino que en él converjan la identidad y la no-identidad, la ausencia y la presencia. Por eso, la trascendencia se encuentra asociada a la noción de eternidad: en lo eterno converge en el tiempo presente el pasado y el futuro. La trascendencia tampoco puede ser entendida como un viaje, porque es estar también donde no se está. No puede ser considerada como un pasaje hacia algún otro lugar; es más, es el no-lugar.

Cuando se ve el mundo bajo la lupa de la trascendencia enseguida algo se escapa, que está más allá de las referencias mundanas; pero cuando se ve más allá del mundo, enseguida se considera, por ese más allá, el gran valor de la mortalidad. Así, la experiencia de lo trascendente se manifiesta cuando las barreras determinaciones son negadas: cuando mirando por encima del mundo encontramos al mundo y cuando, mirando al mundo, encontramos algo más allá de él. Y, paradójicamente, debido a esta búsqueda de trascendencia, la muerte hace valiosa a nuestra experiencia de vivir.

**Conclusiones.** Dado el reverso de la sentencia de Heidegger que se ha expuesto, la muerte es concebida desde un punto de vista personal que no solamente encierra un aspecto individual sino público. Dentro de la perspectiva de la tercera persona, la muerte emerge como relevante su retraso. La conclusión es que la muerte se percibe existencialmente como *irrebasable; indeterminada; cierta; la posibilidad más peculiar e irreferente*. En cambio, la esfera pública la convierte en un instrumento más para la planificación del mundo de la vida, transformándola en *un medio para la organización vital; siendo ella misma significativa; en una forma de tráfico; en el instrumento más firme de coerción social; siendo impropriamente referencial*.

Por un lado, si se piensa en la posibilidad de una fenomenología de la muerte, dicha fenomenología debería estar ligada al no-Ser de la muerte, y no a un hábito o a un habitar particular, es decir debería superar la perspectiva subjetivista, de primera persona e incorporar el punto de vista de tercera persona, sin abandonar el carácter existencial de la mortalidad. Dicho carácter existencial conlleva a la idea de que la muerte añade algo valioso a la vida.

Por otro lado, debido a que la muerte se manifiesta fenomenológicamente en tercera persona, se asume una demanda de responsabilidad. La forma de esta responsabilidad es la de un aplazamiento constante que se encuentra anclado en la certeza de que podemos morir: saber que vamos a morir pero aún así hacer *como sí* jamás fuéramos a morir. Aunque la muerte que nunca se encuentre en acto, sino que siempre es potencia, hay que luchar contra ella. Aunque la lucha por la inmortalidad o la trascendencia es una lucha perdida, el valor de la vida reside en ella. Por consiguiente, la diferencia del retraso prevalece en quienes sobreviven mediante la memoria que hace posible una historia de hechos, de recuerdos que se manifiestan en la *nostalgia* y en *melancolía* que supone toda pérdida. El contraste del olvido no es la sin-respuesta de la muerte, sino la ausencia de cualquier posibilidad de preguntar.

Finalmente, la muerte al encontrarse ligada a la trascendencia, se entiende como aquello que excede la teleología de la mundanidad (en sentido heideggeriano), evocando un valor que no claudica ante categorías racionalmente instrumentadas. Sin embargo, filosóficamente, la trascendencia, en relación con la muerte, no debe ser concebida como una continuación de la vida en la que solamente cambia el lugar en el que habitamos, sino como ponerse, literalmente, en el lugar del otro: la indistinción absoluta. La muerte es trascendencia en tanto nos devuelve a la indeterminación originaria, aunque sea siempre pensada bajo las cadenas fenoménicas de lo que mundanamente se determina como valioso.

Artigo recebido em 30.10.2013, aprovado em 07.08.2014

## Referencias

- ARIÈS, P. *La muerte en occidente*. Barcelona: Argo Vergara, 1982.
- BLATTNER, W. *Heidegger's temporal idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BLAUNER, R. Death and Social Structure. *Psychology*, 1966.
- DERRIDA, J. *Aporías*. Barcelona: Paidós, 1998.
- EDWARDS, P. Heidegger and Death as Possibility. *Mind*, 84, 548-566, 1975.
- FINGARETTE, H. *Death: Philosophical Soundings*. Chicago: Open Court, 1996.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1999
- LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Altaya, 2000.
- LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- PLATÓN. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 2002.
- SCARRE, G. . *Death*. Stocksfield: Acumen, 2007.
- SOLOMON, R. Death fetishism, morbid solipsism. En J. Malpas, & R, 1998.
- SOLOMON (Edits.), *Death and philosophy* (págs. 152-176). London: Routledge, 1999.
- WRATHALL, M. *Heidegger and Unconcealment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.



**DISCURSO POLÍTICO E FALA PÚBLICA:  
UM DIÁLOGO ENTRE HANNAH ARENDT  
E MARCO TÚLIO CÍCERO**

**DISCURSO POLÍTICO Y HABLA PÚBLICA:  
UN DIÁLOGO ENTRE HANNAH ARENDT  
Y MARCO TÚLIO CÍCERO**

**POLITICAL SPEECH AND PUBLIC SPEAKING:  
A DIALOG BETWEEN HANNAH ARENDT  
AND MARCO TÚLIO CÍCERO**

**Mariana de Mattos Rubiano**

Universidade de São Paulo / FAPESP  
E-mail: mariana.rubiano@yahoo.com.br

**Resumo:** A ascensão do totalitarismo provocou Hannah Arendt a pensar sobre as atividades na esfera pública. Segundo ela, historicamente, as atividades públicas estavam relacionadas com a liberdade, principalmente na Antiguidade. No entanto, a dominação totalitária mudou essa relação. A ação livre e o discurso político na esfera pública foram substituídos pelo movimento de massas, doutrinação e propaganda. Este artigo visa a compreender a diferença enfatizada por Arendt entre a fala pública ligada à dominação e o discurso político. Em primeiro lugar, este texto trata do conceito arendtiano de discurso. A fim de esclarecer tal conceito, o pensamento de Cícero sobre oratória será apresentado. A terceira parte discute a fala pública e a propaganda durante o totalitarismo. Por último, o texto compara o caráter do discurso político e da fala pública no contexto totalitário.

**Palavras-chave:** Arendt, Cícero, discurso político, totalitarismo

**Resumen:** La ascensión del totalitarismo llevó Hannah Arendt a pensar sobre las actividades en la esfera pública. Según ella, históricamente, las actividades públicas estaban relacionadas con la libertad, principalmente en la antigüedad. Sin embargo, la dominación totalitaria cambió esa relación. La acción libre y el discurso político en la esfera pública fueron substituidos por el movimiento de masas, adoctrinamiento y propaganda. El presente artículo pretende comprender la diferencia enfatizada por Arendt entre el habla pública ligada a la dominación y el discurso político. En primer lugar, este texto trata el concepto arendtiano de discurso. Con el fin de aclarar ese concepto, el pensamiento de Cícero sobre la oratoria será presentado. La tercera parte discute el habla pública y la propaganda durante el totalitarismo. Por último, el texto compara el carácter del discurso político y del habla pública en el contexto totalitario.

**Palabras clave:** Arendt, Cícero, discurso político, totalitarismo

**Abstract:** The rise of totalitarianism provoked Hannah Arendt to think about the activities in the public realm. According to her, the public activities were historically related to freedom, especially in Antiquity. However, the totalitarian domination changed this relation. Free action and political speech in the public realm were replaced by the mass movement, indoctrination and propaganda. This article aims to understand the difference stressed by Arendt between public speaking related to domination and the political speech. First, this text deals with the Arendt's concept of political speech. In order to clarify this concept, Cicero's thinking about orator is presented. The third part of the text discuss public speaking and propaganda during the totalitarianism. Finally, this text compares the character of political speech and public speaking in totalitarian context.

**Keywords:** Arendt, Cicero, political speech, totalitarianism

O discurso político é proferido, por excelência, no espaço público, mas nem toda fala pública é política. Veremos que a propaganda e a doutrinação totalitárias são os exemplos mais notórios disto. A partir da perspectiva de Hannah Arendt é possível distinguir as atividades e ações políticas de outras que, embora sejam executadas em um espaço público, são antipolíticas. Essa distinção surge da questão que Arendt enfrentou em seu tempo, a saber, como pensar a política, a ação e o discurso, depois do aparecimento dos regimes totalitários?

De acordo com a autora, o totalitarismo aparece como um regime em que tudo se torna político, no sentido de que todas as coisas dizem respeito ao domínio público. Arendt ressalta que esse regime é diferente da tirania: enquanto na tirania as pessoas ficam restritas à vida privada para que o tirano governe de acordo com seu arbítrio, no totalitarismo a massa deve ser constantemente mobilizada na esfera pública. Assim, a ação no espaço público parece ser o valor dominante no totalitarismo. Também é um regime no qual reina o discurso – são famosas as cenas das falas públicas de Hitler, os *slogans* e a propaganda nazistas.

Segundo Lefort, Arendt chama atenção para o fato de que o movimento no totalitarismo está ligado com a dominação e com o fim do debate público:

O que se chama ação não é ação quando não há atores. Isto é, quando não há iniciativas que se confrontam com situações inéditas, mas apenas uma decisão do chefe, decisão que se arroga como sendo efeito do movimento da história ou da vida, que recusa a contingência e que só exige de outrem *comportamentos* conformes às normas e às resoluções.

Igualmente, o que se chama ‘fala’ não é fala já que a fala não mais circula, já que desaparece todo vestígio de diálogo, já que um só, o Senhor absoluto, detém o poder de dizer, ao passo que todos estão reduzidos à função de ouvir e transmitir. (Lefort, 1991, p. 68)

De acordo com Lefort, Arendt concebe a política e o discurso político graças a uma reviravolta da imagem do totalitarismo, que a induz a procurar a referência da política em alguns momentos privilegiados em que seus traços são mais bem decifrados: a *polis* ateniense e a República Romana.

Isto quer dizer que a autora produz sua análise do totalitarismo contrapondo a mobilização constante das massas pelo movimento totalitário com a atividade pública experimentada na Antiguidade.

**Discurso político.** Ao olhar para a atividade pública Antiga, Arendt compreende que ação e discurso estão intimamente relacionados. O ato é sempre acompanhado de um discurso que o anuncia e o esclarece:

A ação que ele inicia é humanamente revelada através das palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem o acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (Arendt, 2008, p. 189).

As ações são realizadas por meio do discurso e do debate: as palavras revelam o princípio da ação e são um apelo aos outros, um pedido para que os demais se juntem àquele que age e atuem em conjunto com ele. Com efeito, o poder de decidir sobre os assuntos comuns só existe porque as palavras são ditas diante de outros. Os homens, para atuarem em concerto, precisam do discurso, precisam convidar os demais a levar a cabo a ação. Além disso, para realizar algo no mundo é preciso agir em conjunto e somente a fala, o processo de debate e persuasão, permite que seres singulares atuem juntos.

Para Arendt, o espaço político é o lugar onde os homens podem organizar a existência em comum. A pluralidade e a alteridade humana se manifestam primordialmente neste espaço: aquilo que é

visto por todos não é visto do mesmo ângulo e a partir da troca de opiniões os homens constituem um mundo comum, onde as sensações particulares são comunicadas e confirmadas.

Dessa forma, a política, para a autora, está ligada com o direito de fazer uso da palavra, de discursar diante de outros. Por possuir esse caráter público, o que importa mais na ação e no discurso é a performance do agente. A performance, quando virtuosa ou excelente, persuade aqueles que assistem à cena e, assim, o ato pode ser continuado e levado adiante.

Arendt recorre à mesma metáfora que os gregos usavam: a comparação da política com as artes de execução, como tocar flauta e dançar. Essas artes são diferentes das artes de fabricação, em que o artista produz a obra no isolamento e somente depois a expõe para o público, como, por exemplo, a pintura e a escultura, em que o artista faz sua obra e depois a expõe.<sup>1</sup>

Já nas artes de execução, o artista executa a obra na presença de um público: o flautista desempenha sua arte ao tocar a flauta no palco. O mais importante neste tipo de arte é o virtuosismo apresentado pelo artista, sua excelência no desempenho. Este tipo de arte é considerado uma boa metáfora para a atividade política por depender do virtuosismo da execução e de uma apresentação pública.

A autora ainda recorre às línguas grega e latina para esclarecer sobre a ação política. Para Arendt:

[...] ambas as línguas possuíam dois verbos para designar aquilo que chamamos uniformemente de agir. As duas palavras gregas são *árkhein*: começar, conduzir e, por último, governar; e *prátein*: levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*: pôr alguma coisa em movimento; e *gerere*, que é de árdua tradução e que de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos que chamamos de históricos (Arendt, 2005a, p. 214).

A autora interpreta a divisão do verbo agir em grego e em latim como indício de que, para os antigos, a ação podia fundar algo novo ou continuar um estado de coisas e de que a ação dependia tanto de

---

<sup>1</sup> Cf. Arendt, 2005a, p. 200-201.

um iniciador, que começa um ato, como de um público, que tem a oportunidade de dar continuidade ao ato.

Na perspectiva arendtiana, a atividade política e o discurso estão intimamente relacionados com a faculdade de julgar: os homens podem conferir sentido ao mundo e criar uma intersubjetividade graças ao juízo.

O julgamento reflete sobre o particular sem levar em conta as causas e consequências daquilo que é julgado. Para ilustrar como a faculdade de julgar funciona, a autora mais uma vez apresenta a metáfora das artes de execução: aquele que julga pode ser comparado ao espectador de uma peça de teatro. O espectador olha a ação dos atores, aprecia e julga o sentido da narrativa quando a peça termina, sem levar em consideração o que quer que venha antes ou depois da encenação. Ele considera apenas a performance apresentada no palco. Por meio dessa analogia entre quem julga e quem assiste a uma peça de teatro, Arendt também nos esclarece sobre a ligação entre o juízo e a cena pública, bem como entre o juízo e a comunicação. Em outras palavras, sem o palco não há o que se julgar e sem uma linguagem compartilhada e sem o senso comum o ator não conseguiria comunicar seus atos e feitos ao espectador. O senso comum, nos termos de Arendt, é aquilo que regula e controla todos os outros sentidos, ou seja, todos os dados sensoriais. Ele integra cada um no mundo intersubjetivo. Graças ao senso comum, cada homem comunica suas sensações particulares aos outros para confirmar e confiar em sua experiência sensorial.<sup>2</sup>

Jerome Kohn comenta que Arendt relaciona a faculdade de julgar com a ação livre na medida em que o julgamento é capaz de transformar a ação em narrativa e com isso conferir um sentido aos feitos humanos: os acontecimentos mundanos, por serem contingentes, só podem adquirir sentido por meio da narração. Em outras palavras, o espectador é o mais confiável guardião dos feitos encenados pelo agente. Kohn ressalta que, para a autora, a faculdade de julgar opera no espectador e também no agente:

Embora a interpretação do agente desapareça assim que termina, enquanto perdura ela 'ilumina' o princípio que a inspira. Espontaneamente

---

<sup>2</sup> Ver em Lafer, 1979, p. 85.

aquele que age julga esse princípio adequado para aparecer no mundo: ele lhe agrada, e a sua ação é um apelo aos outros, um pedido de que também lhes agrade (Kohn, 2003, p. 27).

Destaca-se aqui a ligação entre juízo e persuasão: ao enunciar algo e pretender a concordância de todos, quem age julga que seu princípio de ação pode ser apreciado pelos outros.

Segundo Taminiiaux, Arendt, ao buscar as experiências antigas para tratar da ação, baseia-se mais em Roma do que em Atenas.<sup>3</sup> Embora esta afirmação sobre a influência romana no pensamento da autora seja controversa, é possível encontrar em Marco Túlio Cícero<sup>4</sup> a ligação entre política e discurso que Arendt aponta na Antiguidade. Para a autora, a tradição, isto é, o fio que guia o olhar ao passado, e o humanismo, o cultivo e a preservação das coisas do mundo, têm origem em Roma e Cícero parece ser a figura que encarna estes elementos. Ele conhecia a filosofia grega e tratou dela à luz das experiências romanas. Era um autor eclético, que estudava diferentes correntes de pensamento para apreciar e discernir o que cada uma podia oferecer de melhor. De acordo com Arendt, Cícero sabia cuidar das coisas do mundo: dava importância ao ócio, ao estudo do pensamento e dos grandes feitos dos homens do passado, e ao negócio, dedicava-se à vida pública.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> De acordo com Taminiiaux, “[...] Arendt chama atenção para a lenda de fundação de Roma (tal como foi relatada por Virgílio em *Eneida*) e para vários tópicos os quais demonstram para ela que o caráter político de Roma consiste em remediar as deficiências da visão política grega” (Taminiiaux, 2000, p. 174, tradução livre). No original: “[...] Arendt calls attention to the legend of the foundation of Rome (such as it is related by Virgil in the *Aineid*) and to several topics which for her demonstrate the political genius of Rome consisted in remedying the deficiencies of the Greek political views”.

<sup>4</sup> A repercussão do pensamento de Cícero em Arendt pode ser vista nas obras *A condição Humana*, onde ela cita o pensador romano no capítulo 2, notas 7 e 59; no capítulo 3, notas 13, 23, 25, 56 e 61; no capítulo 5, nota 8 e no capítulo 6, nota 77. Em *Sobre a Revolução*, a autora se refere a Cícero no capítulo 3, nota 10 e no capítulo 5, notas 12, 33 e 41. Em *Entre o Passado e o Futuro*, a autora trata das obras ciceronianas principalmente nos artigos “Que é autoridade?” e “Crise da Cultura”.

<sup>5</sup> Conferir sobre Cícero e cultura em Arendt, 2005a, p. 273, 280 e 281.

Os dois autores, além de retomarem o pensamento e a experiência dos homens do passado à luz dos acontecimentos de sua época, entendem que a vida política está relacionada com a grandeza das palavras.

No livro II de *De Oratore*,<sup>6</sup> Cícero afirma que a assembléia popular é o palco do orador: “de fato, tamanha força tem a multidão que, tal como um flautista não pode tocar sem uma flauta, o orador não pode ser eloquente sem que uma multidão o esteja ouvindo”.

Neste trecho, além da evidente semelhança da metáfora usada por Cícero e Arendt do espaço público como palco e da atividade política como uma performance, temos a relação entre o orador, ou aquele que inicia o ato, e os ouvintes. O orador não pode fazer nada se não tiver a benevolência do público, isto é, se a multidão não o ouve e não se sente persuadida a unir-se a ele.

De acordo com Cícero, para isto, o orador deve executar bem o discurso, não deve cometer erros e tem que adequar sua fala ao público a que se dirige.

É de se notar que, embora os espectadores apareçam como um instrumento, a flauta, eles não são descritos como passivos e manipuláveis.

Em outro momento, Cícero trata da importância do orador, que deve aconselhar nos assuntos importantes, animar o povo quando fatigado ou moderá-lo quando muito exaltado, louvar as virtudes e afastar os vícios. Nesse sentido, o orador aconselha, comove, mas não manipula nem obriga a multidão.<sup>7</sup>

Tanto é assim que no Livro III,<sup>8</sup> Cícero alerta que um discurso não deve ser apenas ilustre, mas também denso de conteúdo. A eloquência retém e deleita o público, agrada não só aos ouvidos, mas também agrada a mente. O orador, portanto, deve adornar e amplificar o bom argumento.

É importante ressaltar que Cícero, para tratar da oratória, não escreve um manual ou um só discurso, faz um diálogo. Nele os dois ilustres oradores romanos, Antônio e Crasso, debatem e apresentam

---

<sup>6</sup> Ver no parágrafo 338.

<sup>7</sup> Conferir *De Oratore*, Livro II, parágrafo 35.

<sup>8</sup> *De Oratore*, parágrafo 91.

a seus amigos e a alguns jovens o que entendem ser um orador perfeito.

A forma de diálogo usada por Cícero está ligada ao seu proceder filosófico. Este pensador é considerado um autor eclético, pois não se filia a uma escola filosófica, ele trabalha com o ceticismo, o estoicismo e o epicurismo. Cabe esclarecer que o ecletismo, no sentido romano, não significa apenas usar fontes distintas, mas conhecer uma série de coisas e saber escolher as melhores dentre elas. No livro I de *Dos Deveres*,<sup>9</sup> o autor defende que os homens devem saber escolher retirando das fontes segundo seu aprendizado e experiência aquilo que os aprouver.

A forma dialógica e o ecletismo de Cícero parecem guardar conexões com a relação entre debate público e juízo em Arendt. Para a autora, o debate se caracteriza pelo aparecimento de diversos pontos de vista, a pluralidade e a singularidade humana são reveladas por meio das palavras. A partir do momento em que uma cena se desenrola para os espectadores e estes têm a oportunidade de ver perspectivas diferentes, é possível julgar, isto é, apreciar os atos e as falas.

Ainda em *Dos Deveres*,<sup>10</sup> o pensador romano trata das duas formas em que a força da palavra se mostra, a saber, a eloquência e a conversação. A eloquência pertence aos debates nos tribunais, assembleias e no Senado, onde engendra principalmente o discurso judiciário e deliberativo. Este tipo de fala segue alguns preceitos, exige a aprendizagem da arte oratória. Já a conversação consiste nos diálogos das reuniões familiares e de amigos. São conversas sobre assuntos relevantes para a vida pública que têm um caráter mais filosófico, isto é, elas esclarecem os interlocutores sobre os negócios públicos. Embora a conversação não tenha preceitos, ela requer um apreço pelo interlocutor, deve-se mostrar respeito e afeição àqueles com quem se conversa. De acordo com Cícero, a fala deve ser aperfeiçoada com o saber e a prática. Para o exercício do discurso é preciso que exista um espaço público onde ele possa ser proferido e aprimorado, por isso, a República Romana permitiu a excelência na eloquência. Embora o autor afirme que os socráticos

---

<sup>9</sup> Do parágrafo 6 ao 8.

<sup>10</sup> Livro I, parágrafos 132-136.

eram superiores na conversação, Cícero ressalta que somente Roma permitiu a elevação da oratória.

Arendt, assim como Cícero, entende que, embora as conversas entre amigos sejam importantes, o debate no espaço público – nas assembleias e conselhos – é a fala e a atividade política por excelência. Segundo a autora, o discurso político só pode se desenvolver onde houver um espaço onde os cidadãos possam adentrar como livres e iguais.

Em *A Condição Humana*, ela alerta para o perigo do crescimento do social que fez deslocar o discurso para a esfera privada e íntima. Com a emergência da sociedade, a fala por vezes se restringe às conversas familiares e entre amigos ou ao diálogo interior do sujeito, ou seja, ao pensar. O pensamento implica uma reflexividade, uma cisão entre o eu e mim mesmo. Tal divisão dentro da interioridade permite que um diálogo seja travado. Na medida em que o pensamento é uma experiência de ouvir e questionar a si mesmo, ele prepara para a experiência de ouvir e questionar os outros, isto é, predispõe para a conversação. O diálogo, tanto da faculdade de pensar quanto entre amigos e familiares, perde em qualidade quando não há um espaço público enquanto mundo compartilhado e lugar da aparição da pluralidade. Nas palavras de Arendt: “[...] nenhuma atividade pode ser excelente se o mundo não proporciona espaço para seu exercício. Nem a educação nem a engenhosidade nem o talento pode substituir os elementos constitutivos da esfera pública, que fazem dela o local adequado para a excelência humana” (*A Condição Humana*, p. 59).

Para Cícero, a arte oratória requer a inclinação natural, isto é o talento e o engenho; o conhecimento dos preceitos retóricos e da filosofia e a prática. Sem um espaço público organizado, sem os tribunais, assembleias e o Senado, não é possível o exercício do discurso.

Dessa forma, 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.

De acordo com Cícero, uma forma de resguardar dos perigos os negócios públicos é exercer o ócio com dignidade, isto é, a dedicação ao estudo e ao pensamento sobre a política.<sup>11</sup> O autor afirma ser importante conhecer a história, os preceitos da eloquência e a conversação para identificar os riscos e as possibilidades de ação na esfera política. Nesse sentido, parece ser primordial o saber que auxilia na distinção entre o discurso político e a fala ligada à dominação.

**Propaganda, doutrinação e totalitarismo.** A fala pública nos regimes totalitários, para Arendt, está ligada à cooptação das massas. Cabe aqui esclarecer o que a autora entende por público. Esta palavra denota dois fenômenos distintos: a publicidade ou visibilidade e o mundo. O primeiro sentido diz respeito ao fato de que tudo que vem a público é visto e ouvido por todos. O espaço público, portanto, possui uma luz que torna visível e divulgado tudo o que nele aparece. Ele se torna político quando aquilo que é visto aparece em diversas perspectivas revelando, assim, a pluralidade de pontos de vista dos homens.

O outro sentido do substantivo público é o mundo comum, isto é, um lugar onde existem coisas e artefatos que ao mesmo tempo relacionam os homens e os separam. “A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia um dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer” (Arendt, 2008, p. 62).

O mundo na concepção arendtiana é o lugar onde os homens podem adentrar para revelar sua singularidade: os pactos e leis neste espaço permitem que aqueles que se relacionam apareçam como plurais, isto é, o “nós” que se constitui no mundo não é uma massa homogênea, mas um conjunto de homens que se relacionam e se distinguem.

Já as massas, segundo Arendt, são formadas por multidões de homens isolados, desprovidos de laços sociais, despolitizados, sem interesses comuns.

---

<sup>11</sup> Conferir em *De Oratore*, parágrafos 1 a 5.

Para Arendt, a desconfiança nos sentidos é uma das principais características das massas modernas. O homem na solidão só pode confiar nos processos de sua mente – pois sem a garantia de privacidade para cultivar os laços familiares e de amizade e sem um espaço politicamente organizado onde é possível confirmar o que é visto e ouvido com os outros, os dados dos sentidos carecem de confiabilidade. Em outras palavras, os homens na sociedade de massas perdem a possibilidade de se relacionarem pelo discurso, nem a eloquência nem a conversação fazem parte de seu cotidiano.

O que torna tão difícil suportar a sociedade de massa não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos este não é o fator fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las. (Arendt, 2008, p. 62)

Isto significa que as massas não têm um mundo compartilhado com artefatos e leis que separam e relacionam as pessoas. Na sociedade de massas, os homens perdem o espaço público enquanto mundo comum reduzindo o público apenas ao aspecto de visibilidade, mas uma visibilidade sem pluralidade, em que é divulgado somente um ponto de vista.

A propaganda no totalitarismo tem como objetivo justamente cooptar as massas: incorporá-las ao movimento. “O verdadeiro objetivo da propaganda totalitária não é a persuasão, mas a organização” (Arendt, 1989, pp. 411). O totalitarismo usa a propaganda para incorporar a multidão de homens isolados, que se juntam de bom grado ao movimento por terem perdido seu lugar no mundo comum.

A propaganda totalitária prospera onde o mundo parece estranho aos homens: onde a ficção coerente aparece como melhor que a realidade contingente. Em outras palavras, sem o lugar onde se podem tecer as narrativas que conferem sentido à realidade, as ideologias que explicam o funcionamento do mundo por meio da derivação de uma máxima podem prosperar. Isto porque a única capacidade do espírito humano que prescinde do contato com o mundo, que não precisa dos dados oferecidos pelos sentidos e do contato com os outros para funcionar, é a lógica.

A eficácia desse tipo de propaganda evidencia uma das principais características das massas modernas. Não acreditam em nada visível, nem na realidade de sua própria existência; não confiam em seus olhos e ouvidos, mas apenas na sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si. [...] O que as massas se recusam a compreender é a fortuitude de que a realidade é feita. Predispõem-se a todas as ideologias porque estas explicam os fatos como simples exemplos de leis e ignoram as coincidências, inventando uma onipotência que a tudo atinge e que supostamente está na origem de todo acaso. (Arendt, 1989, p. 401).

A fala pública no totalitarismo busca conferir à realidade uma coerência e uma certeza tais quais de uma equação aritmética. Nesse contexto, ela não pode ser comparada metaforicamente com a arte de tocar flauta, pois ela procura se assemelhar mais à matemática. A propaganda não deleita nem persuade, ela é uma linguagem lógica que obriga todos a chegarem à mesma conclusão, impele com a mesma força coercitiva que a proposição 2 e 2 são 4. Desta forma, a propaganda convence que só há uma perspectiva válida e por isso todos devem se comportar conforme esta perspectiva.

A propaganda totalitária transformou a suposição de uma conspiração mundial judaica de assunto discutível que era em principal elemento da realidade nazista; o fato é que os nazistas agiam como se o mundo fosse dominado pelos judeus e precisasse de uma contraconspiração para se defender. Para eles, o racismo já não era uma teoria debatível, de duvidoso valor científico, mas sim a realidade prática de cada dia na hierarquia operante da organização política [...] (Arendt, 1989, p.412).

De acordo com Arendt, os movimentos totalitários se formam em um mundo não totalitário e por isso recorrem à propaganda: ela é dirigida às camadas não totalitárias para incorporar as massas do país ao movimento e conseguir o apoio estrangeiro.<sup>12</sup> Para a autora, a fala pública no totalitarismo começa como propaganda e depois, com o êxito do movimento, torna-se doutrinação. Em suas palavras:

---

<sup>12</sup> Conferir em Arendt, 1989, p. 391.

Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política), mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias (Arendt, 1989, p. 390).

Isto significa que quando o movimento totalitário se consolida como regime, ou seja, domina totalmente, substitui a propaganda e a violência por doutrinação e terror.<sup>13</sup> A propaganda consiste no principal instrumento para enfrentar o mundo não totalitário e o terror é o princípio da forma de governo totalitário.

Segundo Arendt, o totalitarismo é um regime que não interdita a esfera pública, ao contrário, a fala e as atividades humanas são executadas publicamente. No entanto, o totalitarismo acaba com a política: movimento de massa não é o mesmo que agir em conjunto; propaganda e doutrinação não são discurso.

A mobilização totalitária, embora seja pública, não é política, pois o espaço público deixa de ser o lugar da revelação e do aparecimento, onde o agente manifesta sua singularidade e os espectadores podem ver o mundo em uma pluralidade de aspectos, e passa a ser o lugar da propaganda, onde somente aparece a ideologia totalitária. Mais do que isso, o espaço público no totalitarismo, ao invés de ser o lugar onde os espectadores observam os grandes feitos e discursos dos homens, é o lugar onde os homens são vigiados e policiados. Ademais, o regime totalitário destrói o espaço público enquanto mundo comum: sem as leis que separam e relacionam os homens, o totalitarismo comprime uns contra os outros. Com isso, o limite entre a vida pública e a privada se desfaz, a igualdade de falar e ouvir livremente uns aos outros se perde, solapando as chances dos homens de se relacionarem politicamente.

Apesar de desconsiderar o sistema jurídico anterior, o totalitarismo, ao contrário da tirania, não é um regime arbitrário, já

---

<sup>13</sup> O terror é a forma de governo que advém quando a violência domina, no momento em que ela aniquila o espaço onde os homens poderiam interagir por meio do discurso e da ação, ela deixa de ser um meio para atingir um fim e se torna um fim em si mesmo. Ver Arendt, 2010 p. 72.

que afirma obedecer rigorosamente uma lei suprema que regeria a história ou a natureza.<sup>14</sup>

Esta lei superior que rege o totalitarismo não é baseada em uma ideia de justiça compartilhada, em valores comuns, por isso ela não se converte em critério de certo e errado ou de bem e mal. Nesse sentido, tal lei não pode orientar a conduta dos homens, ela gera apenas a obediência ao líder e a lealdade ao movimento totalitário.

A lei superior totalitária se refere sempre a um movimento, a um processo de evolução histórica ou natural: engendra uma ideologia que fornece a explicação de todo o passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro. Nesse contexto, esta ideia de lei superior supõe a renúncia ao pensamento e ao julgamento: quando uma só lei explica tudo, não é necessário o diálogo do eu comigo mesmo, nem é preciso criar uma lacuna no tempo para relacionar os eventos pretéritos com os presentes, para se conhecer ou julgar algo, apenas é necessário o uso da lógica para deduzir o comportamento que acelera e potencializa o desenvolvimento histórico ou natural da humanidade.

Nesse sentido, para que o espaço público não se torne o lugar da política, o movimento totalitário substitui a ação e o discurso por organização das massas e divulgação da ideologia.

O totalitarismo acaba com o discurso político porque a fala proferida no espaço público se torna um instrumento de violência. Para Arendt, a violência é um fenômeno pré-político. Ao pensar na origem da política, a *polis* grega, ela percebe que a violência era usada fora dos muros das cidades, no espaço privado e nas guerras entre as *polis*. O modo de vida no espaço público dentro da *polis* era

---

<sup>14</sup> “A afirmação monstruosa e, no entanto, aparentemente irrespondível do governo totalitário é que, longe de ser ‘ilegal’, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; que, longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais foi; e que longe de exercer o seu poder no interesse de um homem só, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses imediatos e vitais de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza. O seu desafio às leis positivas pretende ser uma forma superior de legitimidade que, por inspirar-se nas próprias fontes, pode dispensar legalidades menores” (Arendt, 1989, p. 513).

baseado na persuasão e na liberdade. Ela cita como exemplo disto o costume ateniense de persuadir os condenados à morte a tomar cicuta, poupando os cidadãos de usarem a violência entre si.<sup>15</sup>

De acordo com Arendt, a violência é muda, onde ela domina absolutamente impõe o silêncio, ou seja, acaba com o debate público. Isto ocorre porque a violência possui um caráter instrumental: ela consiste no uso de ferramentas que aumentam e multiplicam o vigor natural, isto é, a força física.<sup>16</sup> Aqueles que tentam enfrentar a violência com o discurso se deparam com uma perplexidade, descobrem que não confrontam homens, mas artefatos humanos. A distância que os instrumentos de violência colocam os homens impossibilita o diálogo.

Ora, a propaganda e as falas públicas no totalitarismo interdita a possibilidade da troca de opiniões, de ver e ouvir diferentes perspectivas. Nas palavras de Arendt “[...] o que caracteriza a propaganda totalitária melhor do que as ameaças diretas e os crimes contra indivíduos é o uso de insinuações indiretas, veladas e ameaçadoras contra todos os que não derem ouvidos aos seus ensinamentos [...]” (Arendt, 1989, p. 394). A fala no totalitarismo por meio da ameaça indireta impossibilita a contra-argumentação, ela é um dos instrumentos de violência por devastar a fala humana.

Além desta ameaça indireta e individual, a propaganda e a doutrinação totalitárias engendram uma ameaça coletiva: no caso nazista, a fala pública aterroriza com a predição de que todo o povo alemão seria arruinado se contrariasse a lei da natureza e da vida, isto significava que, se os alemães não fossem à guerra e não purificassem o sangue, exterminando os ‘degenerados’ e opositores, as forças militares e paramilitares iriam se voltar contra o povo alemão.<sup>17</sup> Nesse contexto, as palavras totalitárias são ferramentas que afastam os homens do diálogo, elas jogam um contra o outro na medida em que pregam a vigilância do comportamento dos indivíduos e a obediência ao movimento ou a morte.

---

<sup>15</sup> Ver em Arendt, 2011, p. 36-37.

<sup>16</sup> Conferir em Arendt, 2010, p. 63.

<sup>17</sup> Ver em Arendt, 1989, p. 394 e 398.

**Considerações finais: a distinção entre fala pública e discurso político.** Seguindo Arendt, é possível distinguir a fala política da fala pública. Ao confrontar o discurso na Antiguidade com a fala totalitária, pode-se entender a especificidade da atividade política. Como já foi mencionado antes, a palavra tem a potência de revelar o sentido da ação, anuncia aquilo que o agente faz, é um apelo para que os demais se juntem e levem a ação adiante. Com os movimentos totalitários, no entanto, descobrimos que a palavra pode também interditar a ação, mostrar que somente uma conclusão é possível e coerente, que uma só atitude é válida e, dessa forma, coagir e organizar as massas. Além disso, a propaganda e doutrinação totalitárias consistem em falas que indispõem os homens, jogam uns contra os outros por meio de ameaças. Ao contrário dos instrumentos de violência tradicionais, que afastam os homens por meio de artefatos que aumentam a força corporal, as palavras no totalitarismo comprimem os homens no espaço público para que uns vigiem os outros e possam coagir-se mutuamente a obedecer ao movimento.

Nesse contexto, a fala totalitária é completamente oposta ao discurso político: ao invés de promover o apreço entre os homens, ligá-los intersubjetivamente a partir do aparecimento da pluralidade e possibilitar a liberdade, ela impõe um único ponto de vista, a desconfiança entre os homens e a dominação pelo terror.

O discurso político de que tratam Arendt e Cícero é uma arte: uma performance na qual não bastam a riqueza dos argumentos, mas também contam a beleza e a grandeza das palavras, o deleite e a persuasão do público, a excelente execução da fala. Já na propaganda totalitária, a fala se pretende ciência: usa a força e coerência lógica para que o comportamento da multidão de indivíduos isolados siga a mesma máxima. A coerção lógica e a ameaça presente na fala pública totalitária são instrumentos de violência, não fazem do terror o seu assunto, mas o exercem.

É possível compreender que a fala pública não é necessariamente política. Após os eventos totalitários, é preciso distinguir a fala que interdita o debate e visa à manipulação e organização das massas daquela que é um convite ao debate, do discurso que tem como objetivo aconselhar e estimular a atividade cívica.

De acordo com Arendt,

[...] a crise de nosso tempo e a sua principal experiência deram origem a uma forma inteiramente nova de governo, que como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito de derrotas passageiras, outras formas de governo surgidas em diferentes momentos históricos e baseadas em experiências fundamentais – monarquias, repúblicas, tiranias, ditaduras e despotismos (Arendt, 1989, p. 531).

No trecho acima, Arendt alerta para a possibilidade de retorno dos regimes totalitários. Pode-se estender esta advertência para as duas novas formas de fala pública inventadas pelo totalitarismo: a propaganda e a doutrinação. Destas duas, a propaganda é a forma de fala pública mais provável de aparecer no espaço público novamente, uma vez que ela era usada em um mundo não totalitário. Em outras palavras, a propaganda pode estar presente em outras formas de governo, como ditadura, despotismo e mesmo em uma democracia. É importante lembrar que a Alemanha contava com um regime democrático antes do regime nazista ser implementado. Isto significa que a propaganda nazista surgiu e foi divulgada dentro de um contexto democrático. Mesmo que se contra-argamente que a República de Weimar consistiu em uma democracia fragilizada pela crise econômica e pela instabilidade política, ainda assim podemos afirmar que a propaganda pode surgir e se propagar em um regime democrático.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a fala pública que visa a acabar com a atividade política se tornou, depois da ascensão do totalitarismo, um risco sempre presente. Arendt, ao indicar as características da propaganda, permite que identifiquemos a utilidade e as características deste tipo de fala. A fala pública antipolítica serve tanto para cooptar uma multidão de pessoas isoladas, sem laços públicos ou políticos previamente constituídos, e mobilizá-las em torno de um líder ou ideologia, como também para interditar a troca de opiniões, o debate político livre. Para cooptar a massa, a propaganda usa da lógica que, por um lado, parece ser mais palatável do que a realidade contingente e, por outro lado, tem uma força coercitiva que leva a uma conclusão necessária. Onde somente uma conclusão é possível, não há escolha a ser feita e, por consequência, o diálogo e debate se tornam supérfluos. E

para aqueles que não se convencerem pela força da lógica, a fala pública antipolítica engendra uma ameaça que visa a intimidar qualquer interlocutor e, desta forma, produzir o silêncio.

Ao indicar a utilidade e característica da fala pública antipolítica, o pensamento de Arendt torna possível começarmos a refletir se a propaganda visa exclusivamente à cooptação das massas para a formação e crescimento de um movimento totalitário ou se alguns de seus recursos podem ser utilizados para outros fins, como a cooptação das massas em torno de um líder neopopulista ou ainda para o esvaziamento do espaço público ou para acabar com o debate e a ação em torno de um assunto específico.

Artigo recebido em 20.08.2012, aprovado em 29.07.2014

### Referências

ARENDDT, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária e EDUSP, 2008.

\_\_\_\_\_. *A vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

\_\_\_\_\_. *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1968.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press,

1958.

\_\_\_\_\_. “Trabalho, obra e ação”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, n.7, 2005b.

BEINER, R. “Hannah Arendt – sobre ‘O Julgar’”. In: ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

CICERO, M. T. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *On the ideal orator: De Oratore*. New York: Oxford University Press, 2001.

CORREIA, A. (org.). *Transpondo o abismo: Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. “A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt”. In: ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

KOHN, J. “Introdução à edição americana”. In: ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LAFER, C. *Pensamento poder e persuasão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LEFORT, C. “Hannah Arendt e a questão do político”. In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

TAMINIAUX, J. “Athens and Rome”. In: VILLA, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.



**O PONTO DE PARTIDA DO ARGUMENTO CONTRATUALISTA:  
DO *ESTADO DE NATUREZA* DE HOBBS  
AO ARTIFÍCIO DA *POSIÇÃO ORIGINAL* DE RAWLS**

EL PUNTO DE PARTIDA DEL ARGUMENTO  
CONTRACTUALISTA: DEL ESTADO DE NATURALEZA DE HOBBS  
AL ARTIFICIO DE LA *POSICIÓN ORIGINAL* DE RAWLS

THE STARTING POINT OF THE ARGUMENT  
CONTRACTUALIST: FROM HOBBS' STATE OF NATURE  
TO THE ARTIFICE OF RAWLS' ORIGINAL POSITION

**Delmo Mattos**

Membro do Grupo de Pesquisa Contratualismo Moral e Político (CNPq)

Membro do núcleo estruturante do GT Hobbes (ANPOF)

E-mail: delmomattos@hotmail.com

**Resumo:** O presente artigo pretende abordar a natureza do argumento contratualista em Hobbes e Rawls. Para tanto, evidencia-se os dois elementos fundamentais presente no argumento de ambos os teóricos políticos, ou seja, o estado de natureza e a posição original. A articulação desses dois elementos oferece uma perspectiva substancial do empreendimento filosófico e político que visam cada um, assim como as respectivas similaridades e discrepâncias conceituais. Para evidenciar tal problemática, delinea-se um percurso argumentativo que relaciona tanto aqueles elementos basilares do argumento dos teóricos, assim como a viabilidade de aplicação de um ponto de partida como fundamento da argumentação política.

**Palavras-chaves:** contrato, justiça, equidade, natureza humana, artificialidade.

**Resumen:** El presente artículo pretende abordar la naturaleza del argumento contractualista en Hobbes y Rawls. Para eso, se muestran los dos elementos fundamentales presentes en el argumento de ambos teóricos políticos, o sea, el estado de naturaleza y la posición original. La articulación de esos dos elementos ofrece una perspectiva sustancial del emprendimiento filosófico y político que considera cada uno, así como las respectivas semejanzas y discrepancias conceptuales. Para abordar tal problemática, se delinea una argumentación que relaciona tanto aquellos elementos basilares de los argumentos de los teóricos como la viabilidad de aplicación de un punto de partida como fundamento de la argumentación política.

**Palabras clave:** contrato, justicia, equidad, naturaleza humana, artificialidad.

**Abstract:** This article aims to address the nature of the contractarian argument in Hobbes and Rawls. For both, it becomes clear the two basic elements present in both political theoretical argument, ie, the state of nature and the original position. The relationship of these

two elements provides a substantial view of philosophical and political project aimed at each one as their conceptual similarities and discrepancies. To highlight this issue, there is discerned in an argumentative way that relates both those basic elements of the theoretical argument, and the feasibility of applying a starting point as the foundation of political argument.

**Keys-Words:** contract, justice, equity, human nature, artificiality.

Na contemporaneidade são vários os teóricos que retomaram o argumento contratualista para explicitar ou fundamentar suas discussões políticas, morais ou até mesmo econômicas. Entre os teóricos que se utilizam notoriamente dessa argumentação estão John Rawls, David Gauthier, Robert Nozick, Allen Buchanan e Thomas Scanlon. Embora a retomada do argumento contratualista proposta por estes teóricos exponha o seu devido lugar como estratégia argumentativa legítima para explicar determinados fenômenos sociais e políticos, existe uma nítida distância conceitual entre os novos teóricos do contrato social daqueles contratualistas clássicos como Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Esta distância pode ser medida de diversas perspectivas, entre elas, a mais importante é a intenção ao qual objetiva cada qual a estratégia argumentativa contratualista.

Assim, reconhecidamente, o principal foco dos contratualistas dos séculos XVII e XVIII está intimamente relacionado à sociedade política ou o Estado propriamente dito. Neste aspecto, na versão moderna ou clássica, o argumento em questão baseia-se fundamentalmente em um ponto de vista eminentemente político, isto é, em uma justificativa condizente acerca condições as quais a autoridade política institui-se e legitima-se. Por sua vez, nos contemporâneos, o argumento ressurgue no contexto da discussão acerca dos princípios de justiça e dos fundamentos da moralidade humana, tornando-se, assim, uma ampliação argumentativa da proposta original do contratualismo clássico ou moderno

fornecendo um novo parâmetro às discussões da filosofia política contemporânea<sup>1</sup>.

Ainda que haja realmente uma distância conceitual significativa entre o argumento contratualista moderno e o contemporâneo é inegável a sua consistência teórica, consistência tal que o manteve inabalável durante todo este tempo a ponto de obter um prestígio considerável frente às outras formas de refletir os fenômenos sociais e políticos na atualidade. Não obstante, embora os teóricos do contratualismo possuam elementos profundamente discordantes entre si é possível averiguar uma aproximação entre as tendências que compõe a argumentação contratualista, tal é o caso do ponto de partida da argumentação, ou seja, o estado de natureza na concepção moderna ou posição inicial ou original na contemporânea, especificamente, no empreendimento teórico de Rawls.

Tanto no âmbito moderno como no contemporâneo, este ponto de partida caracteriza-se, sobretudo, pelo que há de mais singular no argumento em questão, uma vez que pressupõe as orientações fundamentais da justificação e legitimação de normas e princípios do agir humano e das instituições políticas baseadas, conseqüentemente, em uma modalidade de acordo ou pacto instituído entre indivíduos livres e iguais, em uma posição inicial adequadamente definida. Trata-se, portanto de uma exigência lógica da argumentação que satisfaz plenamente o procedimento metodológico de fundamentação proposto pelos teóricos, para em cada caso, proceder a construção dos seus intentos teóricos.

Uma vez indicado as noções gerais do argumento contratualista e as devidas distinções entre os teóricos objetiva-se nesse artigo, em

---

<sup>1</sup> O argumento contratualismo é inevitavelmente objeto de críticas. Uma dessas relaciona-se ao seu aspecto por demais formal e artificial, também há aqueles relacionados não a garantia da manutenção dos acordos, sem apelar para outros “recursos coercitivos externos” tão engenhosos quanto o próprio contrato. Todavia, embora haja realmente essas críticas, vários outros pensadores assumiram a teoria contratual como a mais eficaz para resolver os problemas gerados pela motivação, pela cooperação social e mesmo como alternativa mais adequada para ocupar o centro da moralidade (Chapman, 1975).

termos gerais, analisar e discutir os parâmetros teóricos estabelecidos entre o estado de natureza e a posição original (*original position*) no contexto do projeto filosófico e político de Hobbes e Rawls e Hobes. Esse procedimento conduz inevitavelmente a evidenciar pontos em comuns e discordantes entre as vertentes do argumento contratualista. Com efeito, embora o argumento contratualista utilizado pelos teóricos em questão seja aplicável em contextos distintos, a escolha de ambos justifica-se, sobretudo pelo modo como cada um aborda os problemas específicos da sua sociedade e, como tais problemas afetam, irremediavelmente, seus modos de refletir os problemas sociais e políticos dessa mesma sociedade.

Em virtude dessa perspectiva, privilegia-se uma discussão que pressupõe um percurso argumentativo pelo qual seja possível ressaltar os elementos constitutivos da argumentação contratualista em ambos os filósofos em questão, de modo que tanto o estado de natureza quanto a posição original sejam postos em evidência, sobretudo pela sua relevância na construção do edifício metodológicos e argumentativo que cabem a cada um os objetivos e fundamentações das suas respectivas estratégias metodológicas. Neste caso, em um primeiro momento, analisam-se, em linhas gerais, os aspectos teóricos mais relevantes presentes no projeto filosófico e político de Hobbes e Rawls numa tentativa de evidenciar a filiação de ambos aos princípios determinantes do argumento contratualista.

No segundo momento, explicita-se o ponto de partida da fundamentação teórico-político de Hobbes, ou seja, o estado de natureza. Para tanto, examinam-se os pressupostos fundamentais do argumento utilizado pelo filósofo na sua tentativa de determinar um ponto de partida coerente para a sua empreitada teórica de fundação e justificação do Estado (*Commonwealth*). Por fim, no terceiro momento, discute-se a legitimidade da posição original proposta por Rawls na sua denominada teoria da justiça como pressuposto argumentativo do seu argumento contratualista. Com base nisso, evidenciam-se os argumentos de justificação da posição original no contexto da teoria da justiça proposta pelo teórico político contemporâneo. Diante dessa proposta torna-se possível empreender uma análise do contratualismo presente na teoria da

justiça de Rawls demonstrando efetivamente as implicações referente a aplicabilidade da posição original e seus respectivos efeitos no modo contemporâneo de compreensão da equidade e da justiça.

No último momento, propõe-se uma reflexão pontual sobre as similaridades e discrepâncias entre os tramites do contrato de Hobbes e Rawls. Para tanto, empreende-se uma análise sobre os elementos comuns que são norteadores na comparação entre a proposta das vertentes moderna ou clássica da denominada de contemporânea. Com base nesses critérios será ressaltado um percurso argumentativo que relaciona tanto aqueles elementos basilares do argumento dos teóricos políticos em questão, assim como a viabilidade de aplicação de um ponto de partida como fundamento da argumentação política.

**Contratualismo, princípios de justiça e o ‘estado de guerra’.** O retorno da utilização do modelo argumentativo do contrato social pelos teóricos contemporâneos, principalmente, Rawls casou um enorme impacto no meio acadêmico, uma vez que, para a grande maioria deles, a noção mesma de contrato somente haveria sentido no contexto histórico daqueles pensadores políticos modernos ou clássico. Portanto, não havendo qualquer possibilidade de empregabilidade no âmbito das categorias políticas contemporâneas<sup>2</sup>. De certo, uma empreitada desse porte não poderia estar imune às críticas advindas daqueles que se enveredam nos estudos sobre política e seus paradigmas. Não obstante, a utilização da argumentação contratualista não se constituiu em uma tentativa frustrada e inconsequente, pois os teóricos políticos contemporâneos reacenderam substancialmente o interesse pela posição ocupada por este argumento no debate político moderno evidenciando elementos subjacentes a ele, despercebidos pela tradição crítica.

Nesse sentido, torna-se possível afirmar que, embora Rawls não seja simpático ao modelo argumentativo proposto por Hobbes, não descarta em absoluto as considerações empreendidas por ele,

---

<sup>2</sup> Sobre essa questão ver: Kymlicka (2006).

principalmente, no *Leviathan*. Na perspectiva dele, a obra mencionada de Hobbes expõe, substancialmente, problemas fundamentais ao debate contratualista, especialmente, no que concernem aquelas determinações relacionadas à liberdade e as categorias do bem, mas não sustenta, impositivamente, a identificação do estado de natureza com a “guerra de todos contra todos”, tornando assim, na visão de Rawls, o argumento do filósofo de Malmesbury um “mero dispositivo de regramento dos interesses e vantagens individuais” (Oliveira, 1999, p. 23). Diferentemente do contexto de Hobbes, o ponto nevrálgico da argumentação contratualista de Rawls possui uma relação direta com a questão da definição dos princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade. Nessa perspectiva que segue, a estrutura básica da sociedade será definida como o primeiro objeto dos princípios da justiça pelo qual as instituições mais relevantes distribuem seus direitos e deveres fundamentais, assim como determinam a divisão de vantagens oriundas da cooperação social (Cf. Rawls, 2000a).

Sobre essa questão, comenta Rawls:

[...] a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma, leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformadas e abolidas se são injustas. (Rawls, 2000a, pp. 3-4).

Diante ao exposto, a estrutura básica é o objeto primário da justiça por ser o meio pelo qual irá proporcionar aos cidadãos um ponto de partida social e econômico equitativo. Sobre esse aspecto, Rawls afirma que uma teoria da justiça deve levar em conta a forma como as metas e as aspirações das pessoas são formadas, isso porque o meio de estruturação da sociedade afeta seus membros e determina o tipo de pessoas que eles querem ser, da mesma forma que determina o tipo de pessoas que eles são realmente. Nesses termos, a concepção de justiça empreendida por Rawls constitui-se em uma teoria normativa que se fundamenta por meio do argumento do contratualismo, principalmente, com ênfase nas noções de justiça e não amparadas sob o aspecto da legitimidade, tal como expõe o contratualismo clássico ou moderno.

Isso se explica, sobretudo, pelo motivo de que na sua argumentação, o que está em evidência é a construção de uma teoria da justiça e, não simplesmente, uma teoria do governo legítimo como na perspectiva hobbesiana e, assim como dos outros representantes do contratualismo que o antecedeu. Mediante tal aspecto da sua argumentação pode-se, portanto, averiguar o que há de mais fundamental da sua teoria, no qual todos os demais teóricos contratualistas da contemporaneidade se inspirarão para repensar e fundamentar seus respectivos modelos teóricos de justiça relaciona-se com a ausência de qualquer necessidade de utilizar um argumento de legitimação do consenso para estabelecer uma forma de governo.

Sobre isso, Rawls comenta:

Meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generalize e eleve a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social, conforme encontrada em, digamos, Locke, Rousseau e Kant. Para isso, não devemos achar que o contrato social tem a finalidade de inaugurar determinada sociedade ou de estabelecer uma forma específica de governo. Pelo contrário, a ideia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original. [...] Esses princípios devem reger todos os acordos subsequentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem realizar e as formas de governo que se podem instituir. Chamarei de justiça como equidade essa maneira de encarar os princípios de justiça (Rawls, 2000a, Prefácio, p. XXI).

Evidentemente, o pretense desfavorecimento da argumentação de Hobbes na construção da proposta de teorização da justiça empreendida por Rawls relaciona-se, principalmente, com a filiação deste aos preceitos de Locke, Rousseau e, principalmente, Kant. Esta perspectiva corrobora para sustentar a devida discrepância entre os dois modelos de argumentação contratualista, ainda que, deva-se notar que, ambas as posições, não são absolutamente contraditórias ao ponto de uma total negligência comparativa. Contudo, em hipótese alguma não se deve considerar categoricamente uma identificação absoluta entre ambas as posições argumentativas tendo como base apenas o mérito da filiação de Rawls.

Diante desse pressuposto, cabem as seguintes indagações: estaria Rawls totalmente desvinculado dos preceitos argumentativos

da política de Hobbes? Em que sentido o modelo argumentativo de Hobbes se distânciava efetivamente do que Rawls postula como sendo a posição original no seu empreendimento teórico. A fim de colocar em evidência estes questionamentos, torna-se absolutamente necessário uma explanação do modelo pelo qual se considera ser o ponto de partida da argumentação contratualista hobbesiana.

Tal ponto de partida pelo qual a argumentação contratualista de Hobbes relaciona-se está diretamente concernido com o postulado do estado de natureza (*status naturalis*) ou “condição natural da humanidade” cuja importância nem sempre é devidamente reconhecida por aqueles que se debruçam sobre a argumentação hobbesiana. Em linhas gerais, este postulado exerce uma função meramente demonstrativa da necessidade de constituição daqueles elementos imprescindíveis constituintes daquele acordo tácito estabelecido entre cada homem consigo mesmo, cujo objetivo é a instituição de uma instância representativa no qual o poder é capaz de garantir a manutenção da vida e a total segurança entre eles.

Esta afirmação nos faz compreender que, em uma situação de pura natureza o que impera é a absoluta insegurança, pelo qual não é possível aos homens exercerem plenamente o seu liberdade, nem há possibilidade de indústria, o cultivo da terra, a navegação, as construções confortáveis, as artes, letras, nem mesmo a sociedade, nem a distinção entre o meu e o teu, só pertencendo ao homem aquilo que ele é capaz de conseguir enquanto for capaz de conservá-lo. Sendo assim, a vida do homem no estado de natureza, tal como Hobbes concebe nada mais é do que “solitária, pobre, sórdida, brutal e curta” (Hobbes, 1968, Cap. XIII, p. 186). É nestes termos que o filósofo expressa a celebre frase de que o “homem torna-se lobo para o próprio homem” (*homo homini lupus*), ou seja, cada homem é para os demais um inimigo em potencial.

Com base nesse argumento, fica evidente o motivo pelo qual o estado de natureza caracteriza-se na perspectiva de Hobbes, sobretudo, pelo predomínio da busca desenfreada dos homens em adquirir cada vez mais poder motivados por suas paixões e necessidades particulares, sem a consideração com os demais. No entanto, a possibilidade de obter cada vez mais poder se torna problemática na teoria política de Hobbes, ao passo que é

assegurado pelo direito natural o uso legítimo e irrestrito de todos os meios possíveis para preservar o movimento ou a vida<sup>3</sup>.

Tal condição assinala Hobbes, predispõe os homens à inimizade, dado que todos tendem a preservar-se aumentando cada vez mais o seu poder. Dessa inimizade nasce a desconfiança, e desta a disposição para a luta, que Hobbes caracteriza como a condição de “guerra de todos contra todos”. Evidentemente, sob os efeitos dessa situação a vida e a segurança dos homens estão constantemente ameaçadas deduzindo, inevitavelmente, a necessidade dos homens de encontrar meios para escapar desta situação paradoxal, inclusive transferindo seus próprios poderes em favor de uma instancia que seja capaz de garantir a paz e a segurança entre os homens. Numa posição teórica oposta a Hobbes, Rawls propõe na sua obra *A Theory of Justice*, uma via alternativa aos pressupostos do utilitarismo clássico considerado absolutamente insuficiente para responder às demandas imprescindíveis da sociedade contemporânea<sup>4</sup>. O que há de mais nítido no utilitarismo é a determinação de que a sociedade deve distribuir seus meios de satisfação sem, contudo, importar-se com a violação de direitos e deveres ou, de certa forma, determinados compromissos assumidos. Nesses termos, o interesse maior consiste, sobretudo, em alcançar o máximo que for possível e o que julgue ser o mais vantajoso. Não obstante, quando se refere aquelas questões concernentes aos ditames da lei que envolve determinados direitos e liberdades

---

<sup>3</sup>A segunda questão diz respeito à “inalienabilidade do direito a vida”, pois, para Hobbes, “existem alguns direitos que é impossível admitir que algum homem possa abandonar e transferir” (1968, Cap. XIV, p. 192). Este direito o qual Hobbes afirma não poder ser transferido é o direito fundamental da vida, estabelecido pelas leis da natureza, mediante a qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir algo que possa conservá-la (Idem., Ibidem. Cap. XIV, p. 189).

<sup>4</sup> É preciso mencionar que, quando Rawls critica o utilitarismo, a sua pretensão maior é mostrar que a estrutura teleológica do utilitarismo é absolutamente equivocada. O seu argumento ressalta que o utilitarismo não faz uma relação adequada entre os conceitos do correto e do bem (Cf. Browne, 1976).

quanto ao cumprimento de obrigações, tais argumentos não possuem validade alguma, afirma Rawls.

No contexto de oposição aos preceitos utilitaristas, Rawls restaura a noção de contrato social, que é originariamente uma categoria jusnaturalista inserida na argumentação dos filósofos modernos, para apresentá-la não como um acordo entre os homens para a criação de uma sociedade política, mas como uma formulação racional capaz de reorientar as normas sociais, a partir do conceito de justiça. Com efeito, a natureza do empreendimento de Rawls de reabilitar o contratualismo, alçando à posição de alternativa ao utilitarismo, mostrou-se num plano processual que seu propósito não era verdadeiramente justificar o estabelecimento de um acordo a partir de uma circunstância historicamente considerada, mas desenvolver um “artifício mental” que o permitisse deduzir os princípios de justiça.

Desse modo, o contrato social preterido por Rawls, especialmente, no que concerne o seu modelo de posição original (*original position*), em que combina elementos tanto da teoria do direito natural, de herança argumentativa de Locke, assim como da argumentação contratualista hobbesiana, pressupõe o modelo argumentativo do consenso como a forma mais adequada para a escolha de princípios de justiça. Trata-se de princípios de justiça que se aplicam, antes de tudo, mas não exclusivamente, às instituições elementares da estrutura básica da sociedade, pois, por meio dela, efetiva-se a distribuição de direitos e deveres, bem como a governa da repartição dos benefícios e encargos oriundos da cooperação social.

Não obstante, Rawls enfatiza que para obter uma garantia de que os princípios de justiça devam regular a cooperação sem a influência de informações contingentes seria absolutamente necessário o engendramento de um procedimento heurístico de representação. De uma forma geral, a posição original é caracterizada pelo filósofo em questão como um ponto de partida apropriado para assegurar os consensos básicos nele estabelecidos sejam realmente equitativos. Sendo assim, a posição original, portanto, transmite a ideia de que os princípios da justiça serão originados a partir de um acordo,

sobretudo, em uma situação puramente igualitária (Cf. Rawls, 2000a)<sup>5</sup>.

Nos termos descritos, a posição original pode perfeitamente corresponder ao estado de natureza, tal como o contratualismo clássico pressupõe, ou seja, uma posição inicial em que os indivíduos se encontram antes de formularem efetivamente um acordo em vista a um fim determinado. Não obstante, diferentemente daquelas concepções clássicas, o ponto de partida inicial não é caracterizado como um estado de guerra, nem ao menos como de paz. Também, não se trata de uma situação histórica real, conforme se discutirá a diante, mas de uma situação puramente hipotética, que não tem a pretensão de englobar todos os membros de uma sociedade em determinada época, e sim, definir uma forma de conduzir a certa concepção da justiça que possa possivelmente ser adotada a qualquer momento. Esse fato demonstra perfeitamente como a teoria da justiça proposta por Rawls possui como pressuposto uma via interpretativa do argumento contratualista entre tantas teorias similares existentes, uma vez que, em cada uma delas há evidentemente um desenvolvimento de uma interpretação da situação inicial de escolha de uma forma completamente diferente, mas que o resultado seja apresentado com a solução mais adequada para um tipo de problema proposto<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup>“A descrição da posição original assemelha-se ao ponto de vista do eu em si, ou nômeneo, concernente ao significado de um ser racional igual e livre. Nossa natureza de seres desse tipo se revela quando agimos segundo os princípios que escolheríamos quando essa natureza é colocada nas condições que determinam a escolha. Assim, os homens mostram sua liberdade, sua independência em relação às contingências da natureza e da sociedade, agindo de maneira que eles teriam aprovado na posição original” (Rawls, 2000a, p. 280-1).

<sup>6</sup> Na visão de Kersting, “para toda versão de uma justificação contratualistas princípios vale, por tanto, a seguinte fórmula: se a situação inicial não tivesse os seguintes traços T1, T2, ... Tn, então tampouco haveria boas razões para concordar acerca dos princípios P1, P2, ... Pn com as propriedades E1, E2, ... En. Esta fórmula mostra de forma clara que a situação inicial se coloca no ponto central da teoria de fundamentação contratualista” (2001, p. 253).

Assim, torna-se possível considerar a reconstrução do contratualismo, a partir de um pacto social, democraticamente estabelecido e renovável, com a possibilidade de permitir a desobediência civil como forma de expressar um direito de resistência, é o que Rawls evidencia como algo absolutamente distante teoricamente do modelo de contrato oferecido pela tradição moderna. Não obstante, tal empreendimento, passível de severas críticas quanto ao método e também ao seu pretenso conteúdo, constitui-se ainda como instrumento relevante para se avaliar a legitimidade da dominação política, econômica e social exercida nas sociedades contemporânea, sobretudo, quanto ao conceito do justo quanto ao conceito do igualitário, considerando o caráter substancial e não somente formalista que o autor confere a esses princípios.

Uma vez examinados, em linhas gerais, os aspectos teóricos mais relevantes presentes no projeto filosófico e político de Hobbes e Rawls numa tentativa de demonstrar a filiação de ambos ao argumento contratualista, passa-se a seguir a um exame dos princípios que regem o ponto de partida do contratualismo de Hobbes denominado de estado de natureza ou a “condição natural da humanidade”. Para tanto, é preciso evidenciar as especificidades da natureza humana, assim como os elementos teóricos gerais presentes naquele acordo cujo resultado é a formação e instituição do Estado moderno.

### **A condição natural da humanidade em Hobbes e a sua relevância enquanto procedimento argumentativo do contratualismo clássico.**

Na sua obra *De Corpore*, Hobbes afirma enfaticamente que os princípios da filosofia civil, ou seja, a sua reflexão política consiste no conhecimento dos movimentos da mente e, como tal, para se “conhecer as propriedades de uma República (*Commonwealth*) é necessário conhecer primeiramente as “disposições, afetos e costumes dos homens” (Hobbes, 1966, I, Cap VI, art. 7)<sup>7</sup>. Não

---

<sup>7</sup> Cf. “It can do this because the starting point of politics is knowledge of the motions of minds, and knowledge of the motions of minds consists in scientific knowledge of sensations and thoughts. Nevertheless, people who

obstante, as “disposições, afetos e costumes dos homens” estão relacionados, por Hobbes, as paixões da mente, isto é, aqueles movimentos que constituem a filosofia moral e que possuem suas causas na sensação e na imaginação<sup>8</sup>. Se for assim, tanto os princípios da filosofia civil quanto o conhecimento das propriedades do *Commonwealth* são dependentes do conhecimento dos movimentos da mente ou das disposições, afetos e costumes dos homens, uma vez que são propriedades específicas do homem natural.

Com base nessa consideração, torna-se perfeitamente possível aceitar a validade do conhecimento das condições pelas quais é gerado e instituído o *Commonwealth* deve partir de um meticuloso exame acerca dos elementos que o constituem, ou seja, a sua matéria (*artifex*), que é o homem natural, as suas faculdades e as suas propriedades específicas<sup>9</sup>. No entanto, é preciso ressaltar que Hobbes privilegia tanto no *Leviathan* e nos *Elements of Law* o exame da natureza humana procedendo por meio de uma exposição das propriedades específicas ou psicológicas que compõem a natureza íntima do homem, exatamente em um plano de não composição efetiva com os demais homens<sup>10</sup>.

Esta preferência explica-se pelo motivo de que a partir dessa perspectiva é possível extrair os principais argumentos que explicam ou determinam o comportamento dos homens no estado de natureza, isto é, do homem em uma relação de composição com os demais homens ou também, dos homens em uma situação pré-

---

have never learned the first part of philosophy (geometry and physics) can arrive at the principles of civil philosophy by the analytic method” (Hobbes, 1966, I, Cap. I, art. 7).

<sup>8</sup> Além do apetite e da aversão, Hobbes considera também como movimentos da mente: o amor, a benevolência, a esperança, o medo, o ódio, a emulação, a inveja etc.

<sup>9</sup> Cf. “A explicação clara e verdadeira dos elementos das leis, naturais e políticas, que é o meu presente objetivo, depende do conhecimento do que é a natureza humana, do que é um corpo político e do que chamamos lei” (Hobbes, 2002b, I, Cap. I, p. 19).

<sup>10</sup> Pelo menos no *Leviathan* e nos *The Elements of Law*.

social<sup>11</sup>. Desse modo, constata-se claramente que há um duplo movimento interpretativo na problematização empreendida por Hobbes sobre a estrutura da natureza humana, uma que parte, por um lado, dos primeiros indícios de movimento do homem, em vistas ao conhecimento das paixões da mente e outras faculdades humanas, outro que visa eminentemente demonstrar o comportamento inevitável do homem em relação aos outros homens, ou seja, no contexto do estado de natureza, pelo qual são deduzidos os argumentos da necessidade irremediável de instituição do *Commonwealth*.

Diante disso, é possível explicitar que em *The Elements of Law*, Hobbes define a natureza humana como a “soma das faculdades e potências naturais”, tais “faculdades e poderes naturais”, evidencia o filósofo, “estão contidos na definição de homem como animal racional” (2002b, p. 20). De outra forma, Hobbes, no *De Cive*, descreve que tais faculdades “podem ser reduzidas a quatro espécies: força corporal, experiência, razão e paixão” (2002a, p. 25). Considerando a natureza humana a partir desta caracterização específicas determinada por Hobbes, ou seja, relativo a faculdade humana, nota-se que no *The Elements of Law* ele divide as faculdades humanas em dois tipos distintos: faculdades do corpo relacionadas diretamente com o poder nutritivo, motor e gerador, e as faculdades da mente ou da alma, esta, por sua vez, são divididas em “poder cognitivo ou imaginativo” e “poder motor”. No entanto, por uma questão de objetivo, Hobbes privilegia as faculdades da mente ou da alma em detrimento às faculdades do corpo na sua análise sobre a natureza humana (2002b, p. 20). Sendo assim, uma das vias de acesso ao exame acerca da natureza humana na perspectiva hobbesiana estrutura-se sobre a divisão estabelecida sobre os movimentos e as faculdades específicas do homem, a saber, “poder cognitivo ou imaginativo” e “poder motor”. Levando este em conta tal divisão, examinam-se os movimentos específicos do homem a partir das faculdades que o constituem, ao passo que destes movimentos específicos originam-se as suas paixões naturais,

---

<sup>11</sup> Segue-se a discussão pressupondo que a reflexão filosófica e política de Hobbes está baseada na sua visão antropológica ou na sua perspectiva particular da natureza humana.

essenciais na caracterização do estado de natureza como ponto de partida do argumento contratualista de Hobbes.

Não obstante, antes de qualquer consideração mais profunda sobre o procedimento de tal estado na argumentação hobbesiana, torna-se substancial o esclarecimento de uma questão fundamental no que concerne à concepção de estado de natureza em Hobbes, muitas das vezes negligenciada pela maioria dos intérpretes da sua reflexão filosófica e política. A dificuldade que envolve o fundamento do estado de natureza é introduzida pelo próprio Hobbes, quando fornece margem para uma dupla interpretação da sua própria concepção. Por conta disso, de um lado, é possível conceber o estado de natureza como uma “abstração lógica” ou um “experimento mental”, tal como uma hipótese da razão deduzido das propriedades inerentes ou naturais dos homens considerados à parte de suas características socialmente adquiridas. Por outro lado, em sentido oposto, este estado poderia ser compreendido como uma condição histórica específica anterior à instituição da sociedade civil. Neste último, o estado de natureza constitui-se, inexoravelmente, a partir de uma “experiência histórica”, em um tempo e lugar específico. Trata-se de uma perspectiva interpretativa defendida pelo intérprete Strauss:

O estado de natureza tem que ter existido se a raça humana teve um princípio e esse princípio não pode ser compreendido em sentido bíblico: o primeiro homem teve necessariamente que viver, ainda que fosse por pouco tempo, sem se ver submetido a qualquer poder ou protegido por ele. Neste sentido, Hobbes fala ocasionalmente em um primeiro caos de violência e guerra civil (1952, p. 85).

Independente de qual perspectiva formalizaria uma interpretação condizente do estado de natureza, ou seja, a “hipótese lógica” e a “hipótese histórica”, seguir qualquer um dos referenciais em questão é possuir ciência da substancial modificação que proporcionará na interpretação real dessa posição inicial no argumento contratualista de Hobbes. Diante disso, com o propósito de conhecer a natureza do *Commonwealth*, isto é, a demonstração das condições pelo qual este é gerado e instituído será necessário investigar, por uma exigência metodológica ao qual Hobbes filia-se, as causas constitutivas, pois, segundo ele, tudo se compreende melhor por meio delas (Cf.

Hobbes, 1966). Sendo assim, a natureza humana e suas propriedades específicas, será o primeiro ponto a ser analisado e discutido na tentativa de explicar as determinações da constituição e instauração do Estado moderno. Nesses termos, tal como um relógio ou uma máquina, que sem desmontá-los não se pode conhecer bem a matéria do qual é constituída, da mesma forma, é importante considerar como está estruturada e os movimento específicos das suas peças, Hobbes postula que para fazer uma investigação consistente acerca do *Commonwealth* deve-se proceder utilizando o mesmo procedimento.

Nas palavras de Hobbes:

Pois como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado, da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-lo, mas, pelo menos, que sejam consideradas como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matéria ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil, e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem forma um Estado sobre bons alicerces (Hobbes, 2002a, p. 13).

O que está em evidência neste processo são os elementos constitutivos que compõem o *Commonwealth*, ou seja, o homem natural e suas faculdades ou propriedades específicas, representados pelos movimentos da mente. No *De Corpore*, Hobbes afirma que não há nenhum outro procedimento metodológico para se descobrir a natureza das coisas que não seja ou o “método compositivo” (sintético) ou o “método resolutivo” (analítico), também, porque não, o parcialmente o compositivo e parcialmente o resolutivo. Na perspectiva do mecanicismo hobbesiano, o método pressupõe a aplicação de dois procedimentos distintos, isto é, o “método sintético” (aquele que descreve a gênese das coisas a partir das suas causas constitutivas) e o “método analítico” (aquele que parte dos efeitos dos objetos, tal como se apresentam aos sentidos, e chega-se até as suas causas constitutivas) que estão, para Hobbes,

inter-relacionados no processo do conhecimento filosófico<sup>12</sup>. Não obstante, a peculiaridade de cada um desses procedimentos metodológicos determinará, segundo Hobbes, a “natureza das causas”. Em outros termos, o filósofo está alertando que diante da “variedade de questões”, tanto o “método sintético” como o “método analítico” podem ser solicitados alternadamente para se determinar a natureza íntima do que se pretende descobrir. Nesse caso, o “método analítico” pode ser solicitado quando se parte dos efeitos dos objetos, tal como estes efeitos são apresentados, e chegamos às suas definições genéticas, ou seja, a sua geração. O movimento contrário, isto é, o procedimento utilizado quando se pretende demonstrar o processo de geração do objeto a partir de suas definições genéticas, denomina-se de sintético.

Ao proceder conforme os pressupostos de tal “método resolutivo-compositivo” ou “analítico-sintético”, Hobbes inicia a resolução ou decomposição do *Commonwealth* tendo em vista a compreensão dos seus elementos constitutivos. Na efetivação de procedimento puramente mental o filósofo utiliza-se reconhecidamente do estado de natureza para deduzir corretamente natureza íntima do homem, ou seja, suas faculdades e seu comportamento na ausência de um poder capaz de mantê-lo em respeito demonstrando assim as condições determinantes pelas quais o *Commonwealth* é gerado e, respectivamente, instituído. Ora, se o Estado é um ente artificial, no sentido de ser resultado de uma construção humana, logo, não há contradição na afirmativa de que assim como os objetos geométricos construídos pelo pensamento dos geômetras os elementos que fazem parte da composição do *Commonwealth*, também seriam perfeitamente passíveis de tratamento geométrico ou matemático (Cf. Jesseph, 1993).

Essa estratégia argumentativa utilizada pelo filósofo em questão revela que, o quadro caracterizador do estado de natureza induz, inevitavelmente, a uma interpretação de que este estado não corresponde a um “estágio primitivo atravessado pela humanidade antes do processo civilizatório” contradizendo veementemente o argumento introduzido por Strauss expresso anteriormente (BOBBIO, 1991, p. 36). De fato, Hobbes, no *Leviathan*, afirma que o

---

<sup>12</sup> Ver Bobbio (1991) e Terrel (1994).

“estado de natureza universal” nunca teria predominado efetivamente. Embora também seja possível verificar a caracterização, por parte de Hobbes, desse estado através da ilustração de exemplos isolados de povos primitivos. Se o estado de natureza, tal como Hobbes descreve, não corresponde a uma forma histórica específica da humanidade anterior ao estabelecimento da sociedade civil a pressuposição de que se trata de uma hipótese lógica ou um experimento mental ou, porque não, uma dedução hipotética, ganha consistência por ser absolutamente uma exigência do método por ele empregado, deduzido das propriedades inerentes à natureza humana, ou nas suas palavras: o estado de natureza é “uma inferência a partir das paixões” (HOBBS, 1968, Cap. XIII, p. 186)<sup>13</sup>.

Levando em consideração o que fora mencionado, pode-se conceber que a hipótese do qual Hobbes parte é atemporal e no argumento explicativo da gênese histórica do *Commonwealth*, segundo o prisma do método “compositivo-resolutivo”, não está em questão se por intermédio da resolução do *Commonwealth* nos seus “elementos constitutivos” (os homens) e estes, por sua vez, nas faculdades que os constituem, refere-se a determinadas qualidades específicas dos homens em um contexto histórico definido<sup>14</sup>. Dessa

---

<sup>13</sup> Cf. “It may seem strange to some man that has not well weighed these things that Nature should thus dissociate and render men apt to invade and destroy one another: and he may therefore, not trusting to this inference, made from the passions, desire perhaps to have the same confirmed by experience. Let him therefore consider with himself: when taking a journey, he arms himself and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his doors; when even in his house he locks his chests; and this when he knows there be laws and public officers, armed, to revenge all injuries shall be done him; what opinion he has of his fellow subjects, when he rides armed; of his fellow citizens, when he locks his doors; and of his children, and servants, when he locks his chests” (Hobbes, 1968, Cap. XIII, p. 186).

<sup>14</sup> Esse argumento tem como maior defensor Macpherson o qual pressupõe que o estado de natureza ao contrário do que Hobbes parece denotar, ainda que fosse resultado puramente de uma hipótese lógica que, prescindisse de todas as propriedades adquiridas pelos homens no decorrer da história, seria resultado da inferência de um tipo de paixão que molda o

forma, a “hipótese lógica” do estado de natureza pressupõe que esta seja formulada independente de qualquer referência à gênese histórica de uma sociedade qualquer, ou seja, de um “processo histórico” pelo qual esta se engendrou (Cf. Vanderschraaf, 2001)<sup>15</sup>.

Ao propor esta independência frente a um contexto histórico definido, Hobbes demonstra categoricamente poder fundamentar a sua investigação acerca da gênese do *Commonwealth* e da sua real necessidade em um princípio geral, isto é, em um princípio universal independente de dados historicamente concebidos. Procedendo assim, o alicerce da teoria política e moral hobbesiana não correria o risco de ser completamente dependente de uma fundamentação que possuísse seus pilares baseados em princípios empíricos que pudessem contrariar a exigência metodológica por ele adotada. Nesses termos, ao se reportar ao estado de natureza, Hobbes está mais interessado em conceber o homem em um contexto de interação, abstraindo o possível comportamento deste, caso fosse submetido à ausência de um poder comum ou absoluto. Por outro lado, ao examinar a natureza humana neste contexto de ausência absoluta de um poder comum, ou seja, o estado de natureza, Hobbes pretende apresentar as definições e os conceitos pelos quais se poderia demonstrar a instituição do *Commonwealth* em um modo como este entende serem as condições da gênese possível, e não como realmente é necessário ser (Cf. Monzani, 1985).

A possível condição ao qual se encontram os homens neste estado diz respeito à “igualdade de condições”, que resulta na compreensão de que todos os homens são iguais por natureza, e enquanto iguais são capazes de causar um ao outro o maior dos

---

“homem civilizado”, ou seja, segundo este, aquelas propriedades ou qualidades das quais Hobbes afirma ser inerente à natureza do homem são, na verdade, propriedades ou qualidades dos homens da sociedade civil burguesa então emergente na sua época (Macpherson, 1979, p. 33).

<sup>15</sup> Neste sentido, Cassirer comenta: “Se Hobbes descreve a transição do Estado natural para o Estado social, não está interessado na origem empírica do Estado. O ponto crucial não é a histórica, mas a validade da ordem social e política. O que interessa somente é a base legal que a teoria do contrato social responde” (1976, p. 190).

males: a própria morte. Desta condição natural, pode-se deduzir outra, ou seja, a “escassez de bens” (ou de recursos), pelo qual considerando estes como finitos, a busca pelo seu acúmulo engendraria, necessariamente, uma disputa agressiva entre os homens que os julgam necessários para a preservação da sua vida<sup>16</sup>. Por outro lado, ainda poderíamos conceber outra condição natural que, talvez seja a mais relevante aos nossos propósitos: o direito que a natureza prescreve a todos em condições iguais de poder fazer o que estiver ao seu alcance a fim de preservar a sua vida.

Através da descrição dessas condições naturais encontram-se os motivos suficientes para demonstrar que, a “igualdade de condições” em conjunto à “escassez de bens”, e o “direito sobre todas as coisas” (*jus in omnia*), demonstram a razão pela qual Hobbes concebe a necessidade de instauração de um poder comum capaz de fazer com que os homens respeitem e orientem-se pelas leis do Estado. No entanto, consideramos ainda outra causa para a justificação desta necessidade, a evidência de que ao estarem àquelas ações humanas condicionadas por paixões naturais, estas predis põem os homens mais para a insociabilidade e a individualização, ou seja, “o afastamento um do outro pelo usufruto do bem de cada um, do que propriamente para a sociedade” (Cf. Rosenfield, 1993). Diante destas condições naturais, como também as consequências das paixões na conduta humana, evidencia-se o motivo pelo qual o estado de natureza é vislumbrado por Hobbes como um estado iminente de guerra, numa “luta de todos contra todos”.

O estado de natureza para Hobbes é um estado de “guerra de todos contra todos”, no sentido de que para este as relações entre os homens caracterizam-se pela hostilidade e pelo medo constante. No entanto, o termo “guerra” evidenciado naquela tão famosa frase inserida no *Leviathan* indica mais ausência de paz do que um “estado de conflito empiricamente dado”, afirma Eachard (1958, p. 24). Sendo assim, a natureza da guerra não consiste em um luta real, nem se trata de uma descrição de uma série de batalhas, mas

---

<sup>16</sup> De acordo com Barbosa Filho, “não é absolutamente necessário que a escassez seja dada; é suficiente admitir que seu contrário, a abundância sem limites, não pode ser pressuposta” (1989, p. 68).

sim um “estado de conflito possível”, ou seja, a evidência de uma potencial disposição agressiva que cada homem representa para o seu semelhante (HOBBS, 1968, Cap. XIII, p. 186). Em resumo, o “estado de guerra” é, para Hobbes, o espaço e o tempo em que os homens se encontram em um “estado de hostilidade potencial”, no qual o reconhecimento de uma disposição para tal guerra é latente enquanto não há garantia do contrário, ou seja, da paz entre os homens<sup>17</sup>.

Tal observação reforça a tese de que tal estado apresenta-se para Hobbes não somente como um inconveniente, mas ainda como absolutamente inviável. Inviabilidade esta, decorrente das próprias contradições nela implicadas de maneira que o “estado de guerra”, em última instância, impossibilita a própria preservação da vida e a segurança entre os homens. As razões que conduzem os homens a um “estado de guerra”, ou mais precisamente, as causas que determinam a configuração desta situação em que o comportamento dos homens é caracterizado por um “conflito potencial” obedecem, necessariamente, a uma via dedutiva que pressupõe o comportamento dos homens no estado de natureza no qual Hobbes caracterizará efetivamente a natureza do “homem natural” no plano de interação a partir de dois predicados fundamentais: o primeiro, decorrente da igualdade de condições, é a cobiça natural dos homens proveniente das suas paixões; o segundo é o desejo que cada homem possui de evitar a morte como o maior dos males da natureza. Não obstante, o primeiro predicado que caracteriza o homem natural “abarca o uso desregrado que faz do seu derredor”, procurando decidir a ferro e fogo a questão do

---

<sup>17</sup> Sobre isso, Hobbes, em *The Elements of Law*, comenta da seguinte forma: “Considerando então a ofensividade da natureza dos homens com os outros, deve-se acrescentar um direito de todos os homens a todas as coisas, segundo o qual um homem invade com direito, e outro homem com direito resiste, e os homens vivem assim em perpétua difidência, e estudam como devem se preocupar uns com ou outros. O estado dos homens em sua liberdade natural é um estado de guerra. Pois a guerra nada mais é do que o tempo no qual há vontade de disputar e contestar por meio da força, seja com palavras ou ações suficientemente declaradas; e o tempo que não é guerra, este é a paz” (2002b, I, Cap. XIV, p. 96).

“meu” e do “teu” a seu favor, ignorando, acima de tudo, qualquer prescrição normativa. Na visão de Hobbes, a cobiça humana não conhece limites naturais, de modo que a pergunta acerca do que pertence a um ou a outro homem é decidida pelo poder que cada homem consegue exercer sobre seus semelhantes. Por sua vez, o segundo predicado explicita a racionalidade da conduta dos homens no estado de natureza, em que estes violam a palavra dada, quebram acordos ocasionais e “se agridem reciprocamente ao passo que não são capazes de descobrir como irão agir e reagir seus semelhantes em cada momento, razão pela qual é melhor o ataque do que ser atacado” (Rosenfield, 1993, p. 25)<sup>18</sup>.

Tal caracterização da natureza humana é suficiente para inferir que, por natureza o homem hobbessiano tende para a associabilidade mais do que para sociabilidade. Esta pressuposição é perfeitamente justificável, pelo fato de que, sendo os homens naturalmente iguais e detentores dos mesmos direitos, dificilmente os homens poderiam estabelecer naturalmente uma sociabilidade estável de maneira a garantir uma convivência pacífica sem causar danos uns aos outros.

Diante desse pressuposto que Goldschmidt afirma: “o estado de natureza apresentaria tanto um caráter etiológico, quanto paradigmático e exegético em relação à sociedade civil” (1983, p. 185). Com base nisso infere-se que, tal estado seria “etiológico” em relação ao Estado civil, à medida que em sua inconveniência se destaca como inferior ao Estado civil, fornecendo os motivos suficientes ou as causas que pressupõem os homens a abandoná-lo. Por outro lado, seria “paradigmático” não apenas por apresentar as causas que conduzem à instituição da sociedade civil, e sim por conter as regras que servem de modelo para esta, ou seja, a lei e o direito natural. Uma vez que no estado de natureza a lei e o direito, segundo Goldschmidt, podem ser integral e aplicados de forma

---

<sup>18</sup> De acordo com Barbosa Filho, “não é absolutamente necessário que a escassez seja dada; é suficiente admitir que seu contrário, a abundância sem limites, não pode ser pressuposta” (1989, p. 68).

segura, residindo precisamente nesse fato a absoluta inconveniência de tal estado (Cf. Honda, 2004)<sup>19</sup>.

Ainda para Goldschmidt, haveria uma estreita relação entre as “funções etiológica e a paradigmática do estado de natureza” quanto ao Estado civil, não apenas porque a insuficiência do primeiro seria o bastante para fornecer os motivos suficientes que pressupõem os homens a abandoná-lo, mas acima de tudo porque “tais motivos permaneceriam cegos e impotentes, se não houvesse aí normas (deveres e direitos) que lhes farão tomar consciência dessa imperfeição” (Goldschmidt, 1983, p. 180). Em decorrência disso, Goldschmidt afirma ser o estado de natureza exegético em relação ao Estado civil, à medida que o estado de natureza demonstra e explica a causalidade e a finalidade do último, ou seja, o estado de natureza constitui o princípio do Estado civil, uma vez que “todo princípio é princípio de alguma coisa” (Aristóteles *apud* Goldschmidt, 1983, p. 185).

Tendo como referência os argumentos exposto de Hobbes sobre a caracterização da posição inicial no seu empreendimento filosófico e político evidencia-se, a seguir, os pressupostos teóricos e argumentativos do artifício da posição original presente no modelo de contratualismo proposto por Rawls. Com o propósito de enfatizar esse ponto de vista, examina-se o modo como o teórico político determina os princípios de justiça como um papel decisivo na formulação de uma situação equitativa na posição original. Baseado nesse aspecto procura-se demonstrar os elementos teóricos de Rawls que satisfazem as exigências argumentativas do contratualismo numa posição diferente do que Hobbes.

### **O artifício da *posição original* enquanto ponto de partida do modelo contratualista proposto na teoria da justiça de Rawls. A opção**

---

<sup>19</sup> Não há contradição alguma em conceber a inviabilidade do estado de natureza como aparente no sentido de que suas contradições emergem como tal no confronto com a razão e as paixões humanas. Não obstante, as propriedades de tal estado parecem exprimir muito mais as propriedades de um “estado ideal”, uma vez que supõe as “amarras jurídicas” da sociedade civil ‘*como se*’ fossem dissolvidas e não que sejam realmente.

de Rawls em utilizar o viés contratualista está diretamente relacionada a promoção de consenso inicial entre as pessoas acerca dos princípios de justiça que regularão a estrutura básica da sociedade e, conseqüentemente regular todos os acordos subsequentes, a fim de que sejam justos e, sobretudo, equitativos. Seguindo essa perspectiva, Rawls, como uma posição oposta ao contratualismo moderno ou clássico redefine o argumento do contrato inicial posicionando-o não como um mero acordo para a instauração de uma determinada forma de governo, mas para uma escolha coletiva que objetiva à adoção de princípios de justiça<sup>20</sup>. Sendo assim, a concepção de justiça, sob a ótica normativa, tal qual Rawls determina possui o seu fundamento direto no argumento contratualista enfatizando, sobretudo, a noção de justiça e não de legitimidade para engendrar as suas pretensões teóricas e políticas (Cf. Delaney, 1983, p. 23).

Não obstante, como a legitimidade da democracia possui a pretensão de eliminar as decisões injustas, inevitavelmente a justiça tornar-se um valor preponderante na efetivação teórica de Rawls. Diante de tal pressuposto, se houver a possibilidade de demonstrar que a igualdade é moralmente justificável e a desigualdade injustificável, a teoria da justiça, no plano normativo, confrontaria com a possibilidade de estabelecer limites com as várias dimensões da igualdade e da desigualdade entre as pessoas e grupos sociais, tais como: distribuição de recursos materiais, determinação dos crimes e das penas, acesso à educação e à saúde, e a garantia das liberdades fundamentais (Cf. Chapman, 1975).

Diante de tal critério, infere-se o motivo pelo qual não há pretensão alguma do filósofo em reformular uma concepção de

---

<sup>20</sup> Sobre essa questão Rawls comenta em *The Sense of Justice*, de 1963:” “The aim of the analytic construction is to derive the principles of justice which apply to institutions. How persons will act in the particular circumstances when, as the rules specify, it is their turn to do their part is a different question altogether. Those engaged in an institution will indeed normally do their part if they feel bound to action the principles which they would acknowledge under the conditions of the analytic construction. But their feeling bound in this way is not itself accounted for by this construction, and it cannot be accounted for as long as the parties are described solely by the concept of rationality” (Rawls, 1999, p. 285).

contrato original como uma forma de estabelecer um novo tipo de sociedade ou mesmo legitimar uma nova forma de governo. Ao contrário do que parecer ser, o teórico reintera a afirmação acerca dos seus propósitos legítimos, a saber, “a ideia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original” (Rawls, 2000, p.3). O comprometimento argumentativo de Rawls com as clausuras do contratualismo clássico, excepcionalmente, aqueles contidos na *Theory of Justice*, propõe claramente “apresentar uma concepção de justiça que generalize e erga a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em Locke, Rousseau e Kant” (Rawls, 2000, Prefácio, p. XXIII).

Não obstante, a referência ao acordo original, assim como a metodologia utilizada pelo teórico de aplicação da justiça depõe a favor do argumento de que a teoria da justiça, nada mais seja do que um exemplo evidente do contratualismo entre tantos argumentos contratualistas possíveis de aplicação da justiça, ao passo que, ressalta Martin, “cada qual tem a pretensão de desenvolver uma interpretação da situação inicial de escolha de uma determinada forma, cujo resultado é apresentado como a solução mais adequada para o problema ao qual fundamental suas respectivas argumentações” (1985, p. 22). Partindo dessa constatação, torna-se coerente conceber o engendramento da posição original, como correlato ou ponto de partida do argumento contratualista proposto por Rawls, ao passo que essa possui a pretensão de realizar uma desvinculação das pessoas de suas características e circunstâncias particulares, permitindo assim, um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais e, por conseguinte, a justificação da concepção de justiça.

Refletindo sobre esse argumento, Rawls procede a seguinte afirmação:

O mérito da terminologia do contrato é que ela transmite a ideia de que princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais e que assim as concepções da justiça podem ser explicadas e justificadas. A teoria da justiça é uma parte, talvez a mais significativa, da teoria da escolha racional (2000, p. 18).

Diante do que fora mencionado, nada mais coerente do que conceber a situação original como uma situação equitativa entre as pessoas em suas respectivas relações mútuas, uma vez que as considera como pessoas morais, ou seja, como pessoas fundamentalmente racionais possuindo seus próprios objetivos e, sobretudo, a capacidade de produzir senso de justiça. Esse pressuposto justifica a estratégia de Rawls de enfatizar a posição original como o verdadeiro “*status quo* inicial apropriado, e assim os consensos fundamentais nele alcançados são equitativos” (2000a, p. 13). Baseado nisso, torna-se compreensível que, o acordo estabelecido entre as partes não pode ser realmente concebido como uma situação histórica concreta, mas essencialmente como um “artifício de representação” exercendo uma função fundamental de ser “um meio de reflexão e auto-esclarecimento públicos” (Rawls, 2000b, p. 69).

Tal constatação fundamenta-se irremediavelmente na relação com a proposta de Rawls de auxiliar a elaboração e a realização daquelas convicções refletidas das pessoas acerca da justiça, considerando quais são as condições mais razoáveis possíveis para a escolha dos seus respectivos princípios, assim como a forma como as partes devem estar situadas. Diante desse pressuposto, vislumbra-se uma referência direta com o propósito de “colocar em ordem nossas convicções refletidas de justiça em todos os níveis de generalidade” (Gondim & Osvaldino, 2000, p. 30). Por conseguinte, considerando esse contexto argumentativo, não há contradição em inferir que tal posição deve ser concebida como uma situação equitativa concebida especificamente para as partes consideradas como livres e iguais, assim como “informadas e racionais”, observa Eshete (1974, p. 40).

Em linhas gerais, qualquer acordo firmado pelas partes na condição de representantes dos cidadãos deve possuir um caráter eminentemente equitativo, uma vez que o conteúdo do acordo na posição original especifica os termos justos da cooperação social entre cidadãos assim considerados. Levando em conta esse argumento, torna-se perfeitamente possível vislumbrar que a justiça como equidade, tal como expõe Rawls, não pressupõe que a justiça e a equidade sejam termos absolutamente correlatos. Na verdade, a equidade, nesses termos, representa o que é de mais característico

da situação em que é justo o acordo do qual resultam princípios de justiça, uma vez que, os pressupostos da equidade, segundo Eshete, “permitem uma perspectiva da posição original como um jogo imparcial mediante o qual se busca um consenso direto e abstrato acerca dos princípios de justiça que devem ser realmente escolhidos” (1974, p. 45).

Diante das considerações correlacionadas, os pressupostos da justiça como equidade desembocam numa evidência de que a posição original de igualdade corresponde, em certa medida, ao estado de natureza na concepção clássica do contratualismo, pois pressupõe um momento anterior a realização de qualquer acordo entre as pessoas. Com efeito, como na proposta hobbesiana de estado de natureza ou a “condição natural da humanidade”, a posição original não corresponde a uma situação real ou mesmo uma condição primitiva de cultura, mas uma abstração ou uma condição hipotética, concebida idealmente, para exercer especificamente a função do procedimento de argumentativo de construção conceitual da argumentação contratualista, na medida em que conduz irremediavelmente a uma determinada concepção de justiça. Se for realmente assim, o acordo realizado na posição na original não ocorre de forma concreta ou real, como aqueles acordos realizados entre pessoas e grupos, mas de forma puramente hipotética ou abstrata, ou seja, concebido como uma hipótese lógica, uma vez que as partes deliberam como se estivessem situadas simetricamente e encoberta por aquilo o qual Rawls denomina de véu da ignorância, objetivando escolher princípios equitativos de justiça<sup>21</sup>.

Se os princípios que objetivam a estrutura básica da sociedade com o propósito de atenuar as desigualdades sociais fossem realmente baseados por acordos concretos seriam facilmente influenciados por informações contingentes. O que, por sua vez, desencadeariam em princípios que beneficiariam alguns e prejudicariam outros, e assim, tornar-se-iam nada mais do que

---

<sup>21</sup> Essa é uma das maiores críticas a Rawls oferecida por Kymlicka por considerar que mesmo o contratualismo clássico chegou ao seu término no fim do século XIX, devido às incoerências na sua argumentação e por severas falhas para justificar seus propósitos mais elementares.

“princípios parciais”, afirma Eshete (1974, p. 47). Diante disso, fica evidente que, a utilização de acordos reais, pelo qual as pessoas sabem dos seus reais interesses e aspirações, assim como da sua posição social, apresentaria como absolutamente incongruente com as pretensões de Rawls, na construção teórica da teoria da justiça com equidade.

No artigo intitulado *The Basic Structure as Subject*, o teórico político depõe sobre essa questão da seguinte forma:

(...) O acordo na posição original representa o resultado de um processo racional de deliberação nas condições ideais e não históricas, que exprimem certos cerceamentos razoáveis. Não existe na prática meio algum para conduzir esse processo de deliberação na realidade nem para ter certeza de que ele responde às condições impostas. (...) O resultado dever ser determinado por um raciocínio analítico, isto é, a posição original dever ser caracterizada com suficiente precisão para que seja possível estabelecer, a partir da natureza dos parceiros e da situação em que eles se encontram a concepção da justiça que será preferida durante a confrontação dos argumentos (1977, p. 163).

Diante da passagem em questão, observa-se que Rawls reforça a concepção de posição original como um procedimento artificial que visa estabelecer “procedimentos testes” entre os cidadãos, para que possam simular as reflexões de forma deliberada sobre o que devem ou não realizar. Tal concepção deixa nítida uma das características essenciais deste acordo, ao contrário da concepção dos contratualistas clássicos, é que para que haja tal situação, ninguém pode realmente conhecer seu lugar na sociedade, seu status social ou até mesmo suas propensões psicológicas. Desse modo, todos os princípios são escolhidos sob o véu de ignorância, uma vez que os membros não devem formular princípios que favoreçam sua condição, pois o princípio de justiça resulta de um consenso racional entre todas as partes ensejando de forma contundente o fundamento para a cooperação social<sup>22</sup>.

Sobre isso, comenta Rawls:

---

<sup>22</sup> Na visão de Rawls o véu da ignorância é quem vai permitir a equidade no momento da escolha, uma vez que, do contrário, sendo os seres humanos o que são, poderia haver um desvio das escolhas das regras de justiça devido às “contingências arbitrárias”.

(...) admito que as partes não conheçam as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização ou cultura que ela foi capaz de atingir. As pessoas na posição original não têm informação a qual gerações pertencem. (...). (2000a, p. 147)

Seguindo essa linha de raciocínio torna-se cabível inferir que, em tais condições, ninguém é favorecido pela sorte ou por condições pessoais. Diante disso, Wolff afirma que “o mérito do contrato proposto pela posição original é encontrado pela transmissão dos princípios de justiça extraídos de princípios racionais dos próprios cidadãos e que se aplicam às relações entre várias pessoas” (1977, p. 23). Sendo assim, a posição original representa um artifício que serve para demonstrar abstratamente que, se fosse possível realizá-la, o resultado atingido seria a construção de um conceito de justiça como equidade. Por conseguinte, as partes, nessa situação, são consideradas como “criaturas artificiais”, “representantes de cidadãos livres e iguais” na medida em que não são consideradas pessoas reais de uma sociedade concreta, o que reforça a aproximação dos argumentos do teórico político acerca da posição original como uma situação meramente hipotética, tal como o estado de natureza de Hobbes. Se for realmente assim, por meio desse argumento, fica absolutamente evidente que, nenhuma sociedade pode realmente ser caracterizada como um sistema de cooperação literalmente aceito pelos homens, pois não há possibilidade alguma de escolha da sociedade ao qual se nasce e vive (Cf. Chapman, 1975).

Tal argumento reforça ainda mais o papel decisivo na formulação de uma situação equitativa na posição original. Isto porque as partes não possuem qualquer tipo de informação, uma vez que a ignorância de todas essas informações impede a formulação de princípios parciais baseados em motivações pessoais, excluídos o conhecimento das doutrinas abrangentes, posições sociais, raça, etnia, sexo e “dons naturais” as partes são impelidas a decidir de “maneira imparcial”.

Sobre isso, comenta Rawls:

Primeiramente, ninguém sabe o seu lugar na sociedade, sua posição de classe e seu status social; nem ele sabe a sua fortuna na distribuição das vantagens naturais e habilidades, sua inteligência e força, e similares. Nem, novamente, ninguém sabe sua concepção do bem, os detalhes do seu plano racional de vida, ou sequer os atributos especiais de sua psicologia, como aversão ao risco ou susceptibilidade ao otimismo ou pessimismo. Mais que isso, eu presumo que as partes não sabem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Isto é, eles não sabem sua situação econômica ou política, ou o nível de civilização e cultura que foram capazes de alcançar. As pessoas na posição original não têm informação sobre qual geração pertencem (Rawls, 2000a, p. 147).

Como uma condição da posição original, o véu da ignorância deve ser constituído por pessoas numa posição de equidade segundo o qual não é possível erigir, na perspectiva de Rawls, qualquer princípio justo. Trata-se, portanto, de considerar o véu da ignorância como se fosse também um “experimento mental” ou uma hipótese lógica utilizada para se obter um conceito plausível de justo, uma vez que, ao proceder dessa forma, cada um poderia definir sob quais regras poderiam conviver, regras estas que tornariam princípios que regeriam a sociedade. Procedendo dessa forma, Rawls vislumbra permitir que as pessoas escolhessem os princípios que lhes permitam acesso àqueles bens primários a que todos realmente possuem direito e cujas circunstâncias estão dispostas a aceitar. Não obstante, a imparcialidade das decisões somente pode ser garantida pelo fato de que as decisões pessoais devam tornar realmente uma proporção universal.

Na visão de Browne,

Diante da situação onde todos os indivíduos possuem uma ação comum, qual seja fazer as escolhas para uma situação social equilibrada, determinar-se-iam os princípios básicos que fundamentariam a constituição de uma sociedade ainda não formada. De fato, as escolhas realizadas na posição original sob o véu da ignorância, nunca ocorrerão de forma ideal como Rawls preconizava, mas o resultado desse exercício mental seria válido uma vez que todos estariam em busca de um mesmo objetivo, que é a busca pelos princípios fundamentais (1976, p. 8).

Seguindo essa perspectiva, fica evidente que com a concepção de véu da ignorância a teoria da justiça proposta por Rawls atualiza a perspectiva do estado de natureza, tal como Hobbes demonstrou,

tornando-a um espaço em que se procura evitar a distribuição desigual dos bens e liberdades pressupondo um resultado no qual há evidências de uma harmonia nas escolhas dos princípios que conduzirão a sociedade<sup>23</sup>. Diante disso, cabe notar que, o propósito da posição original não pode ser efetivamente compreendido em referência à tarefa prática de uma concepção política de justiça, pois tais princípios não estão justificados simplesmente pelo motivo de que esteja direcionalmente em equilíbrio reflexivo com as determinações morais compartilhadas e presentes na “cultura política pública contemporânea”.

Em vista a esse ponto, Sandel argumenta da seguinte forma:

A descrição da posição original é o produto de dois ingredientes básicos: por um lado, os nossos melhores juízos de ‘razoabilidade e plausibilidade’ (ainda por explicar) e, por outro, as nossas convicções reflectidas sobre a justiça. A partir das matérias-primas fornecidas pelas nossas intuições, devidamente filtradas e informadas pela posição original, emerge um produto final. No entanto, trata-se de um produto final de dimensões duais, e é aqui que se encontra a chave da nossa concepção já que o que emerge numa extremidade como uma teoria da justiça tem necessariamente que emergir na outra como uma teoria da pessoa, ou, com maior precisão, como uma teoria do sujeito moral. Olhando numa direção, vemos através das lentes da posição original dois princípios da justiça; perscrutando na outra, vemos um reflexo de nós próprios. (2005, p. 78).

Com base nesses esclarecimentos consoantes outras concepções do argumento contratualistas, a justiça como equidade possui como pressuposto fundamental um conjunto de princípios que, na visão de Rawls, somente seria aceites e aplicáveis de forma consensual. (2000, p. 17). Não obstante, o consenso verificado nesse processo enseja a pressuposição de que haja o direcionamento para dois princípios que corresponderia, respectivamente, a posição original e aqueles escolhidos consensualmente pelos indivíduos sob o véu da ignorância (Cf. Guillarme, 1999).

---

<sup>23</sup> Importa notar que, apesar da similaridade conceitual com o estado de natureza clássico, a posição original não se constitui como um estado de guerra nem como um estado de paz, significando uma situação inicial em que se encontram as pessoas antes de pactuarem efetivamente.

Baseado nessa conclusão, Freeman enseja que, na verdade, na teoria da justiça proposta por Rawls dois tipos de acordos são possíveis de verificar: (i) o primeiro seria, de fato, o da posição original, com a conseqüente escolha dos princípios; (ii) o segundo, por sua vez, comportaria o compromisso dos indivíduos que os escolheram em efetivamente cumpri-los, fim para o qual seria necessário o seu senso de justiça, a vontade de agir para a consecução de uma sociedade justa e também a possibilidade de que os contratantes pudessem realmente agir conforme os princípios que elegeram. Seria desse segundo contrato que dependeria toda a estabilidade do sistema (Cf. Freeman, 2002).

Com efeito, como já se mencionou, o argumento contratualista rawlsiano não se constitui em um empecilho a ordenação lógica da sua argumentação, uma vez que o que está em acordo são os princípios da justiça e não a instituição de um determinado tipo de governo. Contudo, a concepção do contrato é, sem sombra de dúvida, a origem dos princípios pelo qual se baseia o consenso da posição original como um valor que une todos os indivíduos da sociedade na cooperação por um conceito de justiça público. Sobre isso, Rawls comenta:

O mérito da terminologia do contrato é que ela transmite a ideia de que princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais e que assim as concepções de justiça podem ser explicadas e justificadas. (...) Mais ainda, os princípios da justiça tratam de reivindicações conflitantes sobre os benefícios conquistados através da colaboração social; aplicam-se às relações entre várias pessoas ou grupos. A palavra “contrato” sugere essa pluralidade, bem como a condição de que a divisão apropriada de benefícios aconteça de acordo com princípios aceitáveis por todas as partes (2000a, p. 18).

Dito isso, assim como nas argumentações clássicas ou modernas do contratualismo a publicidade dos seus princípios assume uma relevância fundamental, o que, na teoria da justiça como equidade, fica ainda mais visível.

De acordo com Rawls:

A condição de publicidade dos princípios da justiça é também sugerida pela fraseologia contratualista. Assim, se esses princípios são o resultado de um consenso, os cidadãos têm conhecimento dos princípios que os

outros seguem. É típico das teorias contratualistas ressaltar a publicidade dos princípios políticos (Idem., *Ibidem.*).

Se a argumetação contratualista da justiça como equidade é a principal formalizadora da publicidade de “princípios políticos”, também esclarece a concepção de justiça como algo oriundo de um processo equitativo, aproximando-se daquela equidade necessária as relações sociais. Conforme atesta Oliveira, “num primeiro sentido, equidade significa, para o teórico político em questão, a igualdade desinteressada e hipotética da posição original, a qual permite um consenso entre as pessoas sem barganhas e conchavos” (1999, p. 141). Contudo, em um segundo sentido, tal significação possui uma relação com a “igualdade de oportunidades” entre as pessoas iguais referindo-se claramente ao princípio da diferença, ainda que, na visão também de Oliveira, a teoria da justiça como equidade não procura instituir uma sociedade equitativa. Concebe-se, a partir disso, que o que está em questão para a teoria da justiça como equidade não é propriamente a igualdade, mas a desigualdade justificada e acolhida (Cf. Oliveira, 1999).

Nesse caso, Rawls reafirma a tendência de propor princípios de justiça como critérios adequados para regular a atribuição dos benefícios e assim, diminuir as desigualdades. Cabe destacar que as desigualdades, na perspectiva de Rawls, são devidamente admitidas desde que elas representem o maior benefício para os membros menos favorecidos da sociedade. Por conta disso, deduz-se que se as instituições da estrutura básica distribuem os benefícios sem critérios razoáveis e adequados, tal forma de agir conduzirá sempre a um contexto com profundas desigualdades sociais, no qual algumas pessoas serão beneficiadas enquanto outras serão conseqüentemente prejudicadas (Cf. Martin, 1985).

Diante do que foi exposto, pode-se conceber que, embora os problemas abordados por Rawls e Hobbes sejam aparentemente distintos, pois, os pressupostos teóricos do contratualismo do primeiro expõem os princípios de justiça social, enquanto que, o segundo concebe, através do contrato, uma obrigação política a fim de fornecer segurança e proteção aos indivíduos, suas teorias convergem em alguns aspectos fundamentais conforme se

evidenciou<sup>24</sup>. Com efeito, para fins de conclusão pode-se perfeitamente destacar que, tanto Hobbes quanto Rawls, compartilham da ideia em que certas restrições aplicadas aos indivíduos são absolutamente necessárias para o estabelecimento e manutenção de uma “associação política” estável e justa.

Neste caso, a o argumento contratualista, em ambos os teóricos, exerce realmente uma função preponderante na medida em que se baseia irremediavelmente em princípios fundamentais do homem moderno demonstrando, por conseguinte, que os princípios éticos norteadores da configuração social requererem sempre do consenso e o consentimento de todos os envolvidos tanto no processo de justificação de um poder legítimo, quanto da consecução de princípios de justiça.

**O contratualismo de Hobbes e Rawls: um diálogo possível?**  
Estabelecer um diálogo possível entre as tendências do contratualismo moderno ou clássico e o contemporâneo através de Hobbes e Rawls, não é uma tarefa nada fácil. Como se demonstrou, há evidentemente uma discrepância entre os modelos de contrato estabelecido entre os dois filósofos, mas há também aproximações possíveis que devem ser consideradas sob os pontos de vista teórico e metodológico. Evidentemente, o contratualismo sempre foi considerado objeto de críticas contundentes, ora por seu aspecto por demais formal e artificial, ora por não haver garantia suficiente da manutenção dos acordos ou pactos estabelecidos, sem apelar para instâncias coercitivas de cunho externos tão eficazes quanto o próprio limite do contrato. Todavia, o modelo contratualista empreendido por Rawls trata de equacionar de alguma forma os anseios por justiça de um agrupamento social composto por pessoas tão diferentes entre si. Talvez, essa forma de enfrentar os problemas de uma sociedade complexa e pluralista, em vários sentidos, tenha sido tão desfavorável aos críticos da teoria da justiça quanto parece

---

<sup>24</sup> Apesar desta evidencia argumentativa, Rawls não faz questão de mencionar quais os argumentos hobbesianos influenciam a sua reflexão, ainda que o mesmo assevere que o *Leviathan* seja “*sem dúvida a maior obra de filosofia política em língua inglesa*” (2000a, p. 1).

ter sido para aqueles que criticam a adesão do filósofo ao modelo contratualista.

Nesse sentido, pode-se ressaltar que o modelo de contrato proposto por Rawls baseia-se em condições consideradas puramente como ideais para a deliberação a favor dos princípios de justiça em comum acordo com os princípios regentes da estrutura básica da sociedade. O que, evidentemente, difere do contexto proposto por Hobbes, no qual pressupõe a consecução de um pacto ou acordo que cada homem estabelece consigo mesmo e pelo qual se obrigam mutuamente a obedecer às ordens de “certo homem ou conselho”, dispondo a sua própria força e todos os seus meios a este em vista a sua proteção e segurança. Com base em tais considerações, evidenciam-se, conseqüentemente, dois propósitos pelos quais será norteadada a ideia de consenso ou acordo em ambos os filósofos, isto é, a justiça e a segurança. Ora, a segurança ao qual Hobbes menciona como um dos propósitos do estabelecimento do contrato é a possibilidade de que haja a paz e, conseqüentemente, o estabelecimento da justiça, pois, segundo ele, “o fim último [isto é] a causa final e designo dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com a própria conservação e com uma vida mais satisfeita” (1968 Cap. XVII, p. 223).

Por outro lado, no caso de Rawls, a justiça possui um status de “virtude primeira das instituições sociais”, estabelecendo uma concepção moral que procura entender e avaliar os sentimentos a respeito da primazia da justiça (2000a, p. 34). Assim, o contrato na perspectiva de Rawls, irremediavelmente, pressupõe a promoção de um consenso inicial a respeito dos princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade, que por sua vez, regularão todos os acordos subsequentes, a fim de que sejam justos e possivelmente equitativos. Não obstante, pode-se averiguar que, tal consenso proposto por Rawls não diz respeito a formação de uma determinada unidade “unidade das vontades particulares” em uma única vontade, ou seja, a “vontade soberana” do *Commonwealth*, assim como estabelece Hobbes, na defesa de uma instância representativa. O que permanece subentendido na configuração de Rawls é a pressuposição de que os princípios da justiça podem ser

derivados do interesse próprio racional dos indivíduos, desde que eles sejam colocados, na posição original, em determinadas condições ideais, no caso em questão, sob o que ele denomina de véu de ignorância.

Em relação a estrutura da argumentação contratualista de Hobbes evidencia-se claramente um elemento central consolidado na seguinte fórmula: “Cedo transfiro o meu direito (*jus*) de governar-me a mim mesmo a este homem, ou esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isso, a multidão assim unida em uma só pessoa se chama Estado (*Commonwealth*), em *latim civitas*” (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 227). Diante do que o filósofo menciona no *Leviathan*, o conteúdo da fórmula do contrato social caracteriza-se, sobretudo, pela noção de “renúncia” ou “transferência” da liberdade e do direito natural, pois, como bem assinalamos anteriormente, estes são os fatores determinantes para o quadro de hostilidade generalizado que configura o estado de natureza. No entanto, é preciso entender que na verdade é impossível a qualquer homem transferir realmente a sua própria força (*potentia*) para outro, ou mesmo para este outro recebê-la, o que se infere que o significado de “transferência” ou “renúncia” da liberdade e do direito natural (como também a força e o “poder natural”) não é mais, para quem os transfere ou renuncia do que se abdicar ou renunciar a seu próprio direito de resistir<sup>25</sup>.

Dessa forma, não se pode afirmar, obedecendo aos termos de Hobbes, que realmente se transferiu a liberdade e o direito natural a um poder comum ou absoluto, pois este é somente a figura que resulta daquela suposta renúncia de cada homem ao direito natural de usar indiscriminadamente a sua própria força ou “poder natural” para resistir aquele a quem ele pode transferir esse direito natural. Sendo assim, metaforicamente dizendo, o poder comum ou absoluto é apenas a soma cujas parcelas são a liberdade e o direito

---

<sup>25</sup>Cf. “Para a transferência do direito, portanto, duas coisas são necessárias: uma da parte daquele que transfere, que é a suficiente significação da sua vontade em transferi-lo; outra, da parte daquele a quem o direito é transferido, que é a suficiente significação de que o aceita” (Hobbes, 2002b, Cap. XV, p. 101).

a que cada homem renunciou. Na perspectiva de Rawls, pode-se notar a configuração constituinte da sua argumentação contratualista depõe em favor de um acordo hipotético entre todos os membros de uma sociedade e, não somente entre alguns deles, enquanto membros da sociedade na qualidade de cidadãos e não enquanto indivíduos que ocupam uma posição ou papel particular no âmbito da sociedade. Destarte, o que filósofo em questão evidencia é que, seguindo uma interpretação da versão kantiana do argumento contratualista, os contratantes são considerados necessariamente e, sobretudo, se consideram como “pessoas morais livres e iguais”, o que denota aqueles princípios primeiros que vão governar a estrutura básica como o conteúdo fundamental do acordo proposto por eles (Cf. Gerhardt, 2000).

Nessas circunstâncias os indivíduos na posição original estariam sob um véu de ignorância, o que garantiria a isonomia de suas deliberações a respeito de uma concepção particular de justiça, uma vez que, para o contratualismo rawlsiano, uma concepção de justiça para reger a estrutura básica deve ser considerada o elemento principal a ser acordado entre os participantes. No entanto, a fim de se chegar a esse consenso, os indivíduos deveriam possuir um conhecimento a respeito das opções que são possíveis de serem escolhidas para configurar o justo. Se, hipoteticamente, fossem fornecidas a esses indivíduos as mais diversas concepções de justiça, para que escolhessem entre elas, Rawls evidencia argumentativamente que a concepção escolhida seria a da justiça como equidade.

Enquanto um instrumento “heurístico de representação” a posição original, tal como Rawls enfatiza, transmite a ideia de que os princípios da justiça serão originados a partir de um acordo concluído em uma situação igualitária. Nesse ponto nos é permitido realizar uma remissão ao modelo de estado de natureza de Hobbes sob o prisma da igualdade presente no estado de natureza. Certamente, a igualdade natural entre os homens é a característica mais incisiva utilizada por Hobbes para explicar a hostilidade potencial entre os homens no contexto de tal estado. Segundo Gerhardt, “O argumento sobre a igualdade natural é formulado pelo filósofo através de um “recurso analítico” oriundo da demonstração de que ao contrário do que as aparências e os sentidos sugerem o

que se constata entre os homens são a igualdade de faculdades (força, inteligência, sagacidade, etc.)” (2000, p. 23). Disso resulta o axioma de que os homens são naturalmente iguais, tão iguais entre si que nenhum pode triunfar de maneira total sobre o outro. Como se percebe claramente, a situação de igualdade em Hobbes é um empecilho naturalmente encontrado ao estabelecimento da justiça, o que para Rawls, de uma forma oposta, justifica a utilização de um acordo em vistas a obtenção dos princípios da justiça, na medida em que as condições justas e razoáveis referem-se ao reconhecimento de que todos os cidadãos, na posição original, são livres e iguais em todos os aspectos relevantes aos membros plenamente participativos da sociedade.

Ainda que tais argumentos evidencie uma similaridade nas versões modernas e contemporâneas do argumento contratualista, tanto Rawls como Hobbes compartilham também da ideia de oferecer restrições aplicadas aos indivíduos como absolutamente necessárias para o estabelecimento e manutenção de uma “associação política” estável e justa. A regra da limitação oferecida por Hobbes justifica-se através das propriedades que compõem a sua concepção de natureza humana, da igualdade de condições, do paradoxo constituído pelo direito natural e da autoconservação à necessidade de restrição ou limitação da liberdade natural, o que não implica o cancelamento efetivo da liberdade humana. Ao contrário, o que se verifica mediante a argumentação hobbesiana é que esta restrição ou limitação da liberdade natural representa a condição de possibilidade da liberdade civil. Liberdade esta que evidencia os indicativos fundamentais do seu exercício possível em relação ao poder do Estado.

Desse modo, a peculiaridade do acordo mútuo ou do contrato proposto por Hobbes está no indicativo de que sua efetivação baseia-se impreterivelmente na necessidade de restrição ou limitação do que concebe por liberdade natural como medida mais eficaz para a salvaguarda da vida e garantia da paz entre os homens. Na concepção de Rawls, as restrições são necessárias para assegurar a garantia dos direitos e liberdades básicas e a distribuição dos recursos a todos os cidadãos que participam da sociedade. O filósofo em questão acredita ser importante que as pessoas concordem que a escolha dos princípios de justiça deve-se

dar sob determinadas condições. Sendo assim, seu objetivo é mostrar que essas condições, ao serem tomadas em conjunto, impõem limites significativos aos princípios de justiça a serem escolhidos, segundo Rawls: “A ideia aqui é tornar nítidas para nós mesmos as restrições que parece razoável impor a argumentos que defendem princípios de justiça e, portanto, aos próprios princípios” (Rawls, 2000a, p. 20).

Dessa maneira, a posição original constitui o componente contratualista básico da *Teoria da Justiça* na medida em que permite que se conceba o contrato como sendo qualificado por restrições. Essas restrições garantem a igualdade de condições para a escolha dos princípios e remetem, portanto, à noção moral de consideração da igualdade como ponto de partida básico do argumento contratualista de proposto por Rawls. Na visão de Hobbes, o escopo do acordo estabelecido entre os homens acaba por revelar a estreita relação entre o conteúdo do contrato e a noção de autorização.

Através da exposição dessa relação fica evidente o modo como Hobbes estabelece o intercâmbio entre autor e ator, entre representado e representante cuja expressão da “vontade do soberano” vem a ser a vontade de todos, pois na medida em que cada homem confere a um representante comum sua própria autoridade particular transforma esta particularidade em uma vontade comum onde “cada súdito é o autor das ações do soberano”. Esta ideia é fundamental para a compreensão da transformação da multidão em união no *Leviathan*, pois uma multidão transforma-se em uma unidade quando há uma representação consentida de cada um dos que constitui tal multidão. Desse modo, designar um homem ou uma assembleia de homens como representante legítimo, é o mesmo que dizer que esta representação é capaz de reduzir as diversas vontades presentes na multidão em uma única vontade expressa na pessoa representante do poder soberano.

Na teoria empreendida por Rawls a tentativa de acomodar as exigências que derivam dos valores centrais da tradição política ocidental (liberdade, igualdade, solidariedade), demonstrando que a defesa incondicional da liberdade, conjugada com a igualdade, não é incompatível para as exigências da nossa atualidade. Sua

ideia é propor uma teoria contratualista, nos moldes de Kant, Rousseau e Locke (porém, em um plano mais abstrato que essas teorias clássicas), apresentando a sua concepção de justiça como resultado de um consenso original que estabelece princípios para a estrutura básica da sociedade.

Não obstante, se Rawls não se atem aos preceitos fundamentais do contratualíssimo de Hobbes não o descarta completamente, pois é possível identificar na sua argumentação determinados elementos teóricos que remetem a uma real aproximação argumentativa entre ambos os teóricos. Com efeito, isso não significa a completa adesão de Rawls aos termos do argumento de Hobbes. Logicamente, esse pressuposto denota certa recusa aos preceitos do contratualismo moderno ou clássico, mas não sustenta imediatamente o argumento da impossibilidade de se determinar pontos convergentes entre as duas vertentes do argumento em questão. Esse problema, talvez, seja um incentivo a mais ao debate sobre os pressupostos do contratualismo evidenciando, sobretudo, a sua relevância no cenário promissor do debate da ética e da filosofia política na contemporaneidade.

Artigo recebido em 17.06.2013, aprovado em 13.01.2014

### **Referências**

AUDARD, Catherine. John Rawls. McGil-Quen's, University Press, 2007.

BROWNE, D.E., The Contract Theory of Justice, Philosophical Papers, V. 5 (1976), pp. 1–10.

BARBOSA FILHO, B. Condições de autoridade e autorização em Hobbes. Revista de filosofia política. Porto Alegre, n. 4, pp. 63-75, 1989.

BOBBIO, Norberto. Thomas Hobbes, Rio de Janeiro: ed. Campus, 1991.

- CHAPMAN, John W. Rawls's Theory of Justice. *The American Political Science Review*, Vol. 69, No. 2 (June 1975), pp. 588-593.
- CASSIRER, Ernest. *O Mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- DELANEY, C.F. Rawls and Individualism, *Modern Schoolman*, Vol. 60, 1983.
- DEVITA, Álvaro. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- ESHETE, Andreas, Contractarianism and the Scope of Justice, *Ethics* 85, (1974), pp. 38–49.
- EACHARD, J. Mr. Hobbs's State of Nature considered in a Dialogue between Philautus and Timothy. Ed. P. Ure. *English Reprints Series* no. Vol. 14. Liverpool, 1958.
- FREEMAN, Samuel, Introduction, *The Cambridge Companion to Rawls*, Eds. Samuel Freeman, Cambridge University Press, 2002,
- GONDIM, Elnora; RODRIGUES, OSVALDINO Marra. *John Rawls educação, cidadania e equilíbrio Reflexivo Saberes*, Natal – RN, v. 1, n.6, fev. 2011
- GUILLARME, Bertrand. *Rawls et l'Égalité Démocratique*. Paris: PUF, 1999.
- GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.
- GERHARDT, V. (Hrsg.). *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*. Stuttgart: J.-B Metzler, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Die Vertragsidee des Contract social und die Tradition des neuzeitlichen. Kontraktualismus*. In: BRANDT, R. & HERB, K. (Hrsg.). *Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*. Berlin: Akademie Verlag, (Reihe: Klassiker Auslegen), 2000.
- HONDA, Helio. *Epistemologia e política: sobre o estatuto da noção de estado de natureza em Hobbes*. *Acta Societarum Human and Social Sciences*. Maringá, v. 26, n. 2, p. 231-238, 2004.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Do Cidadão. Elementos Filosóficos a Respeito do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

\_\_\_\_\_. Elementos da lei natural e política. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b.

\_\_\_\_\_. Elementorium philosophiae, sectio prima: De Corpore. In: The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Now first collected and edited by Sir William Molesworth. London 1893-45. 11 vols. Reprint Aalen: Scientia, 1962, second reprint Darmstadt: Scientia, 1966.

\_\_\_\_\_. Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. 2ª ed. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2004.

KOLM, Serge-Christophe. Teorias modernas da justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KERSTING, Wolfgang. Filosofía Política del Contractualismo Moderno. México D.F.: Biblioteca de Signos, 2001.

KYMLICKA, W. Filosofia política contemporânea. Trad. Luís Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KUKATHAS, C. & PETIT, P. Rawls: uma teoria da justiça e os seus críticos. Trad. Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 2005.

KOLM, S. C. Teorias modernas da justiça. (trad. de Jefferson Luiz Camargo e Luís Carlos Borges). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

JESSEPH, D. M. *Hobbes and mathematical method*, Perspective. Science. V. 1, n. 2, pp. 306-341. 1993.

MACPHERSON, C. B. A Teoria política do Individualismo Possessivo. De Hobbes a Locke. Ed. Paz e Terra, 1979.

MONZANI, L. R. Desejo e prazer na idade moderna. Campinas: Ed. Unicamp, 1985.

MUNOZ-DARDÉ, V. La Justice Sociale: le libéralisme égalitaire de John Rawls. Paris: Nathan, 2000.

MARTIN, Rex, Rawls and Rights, Lawrence, KS: University of Kansas Press, 1985.

OLIVEIRA, M. A. Ética e Sociabilidade. São Paulo: Loyola, 1996.

OLIVEIRA, N. Tractatus ethico-politicus. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

RICHARDSON, Henry & WEITHMAN, Paul. Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice. Philosophy of Rawls, Volume 1, New York: Garland Publishing, 1999.

ROSENFELD, Denis. Introdução ao De cive. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Petrópolis: Vozes, 1993.

- RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Tradução Almino Pissetta; Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- \_\_\_\_\_. Justiça como Eqüidade: Uma Reformulação. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. O liberalismo político. 2. ed. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000b.
- \_\_\_\_\_. Justiça como Equidade: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. The Sense of Justice. In: Collected Papers (Org. Samuel Freeman) Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. The Basic Structure as Subject. American Philosophical Quarterly, 1977.
- \_\_\_\_\_. História da filosofia moral. Org. por Barbara Herman. Trad. de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- SANDEL, Michael J. O Liberalismo e os Limites da Justiça. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- STRAUSS, Leo. Natural Right and History. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- TERREL, Jean. Hobbes, Matérialisme et Politique. Paris: J. Vrin, 1994.
- VANDERSCHRAAF, Peter, Instituting the Hobbesian Commonwealth, Pacific Philosophical Quarterly, 82, 3-4, pp. 383-405, 2001.
- WOLFF, Robert Paul. Understanding Rawls. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977.



**HIERARQUIA E INVERSÃO:  
A TESE KANTIANA DA ORDEM MORAL DOS MÓBILES**

**JERARQUÍA E INVERSIÓN:  
LA TESIS KANTIANA DEL ORDEN MORAL DE LOS MÓBILES**

**HIERARCHY AND INVERSION:  
THE KANT'S THESIS OF MORAL ORDER OF INCENTIVES**

**Letícia Machado Spinelli**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul / CNPq  
E-mail: leticiamspinelli@gmail.com

**Resumo:** Kant apresenta a tese da ordem moral dos móveis no interior de sua doutrina sobre o mal moral. A questão do mal detém uma descrição bastante peculiar, a qual não se traduz (como se poderia esperar) por uma rejeição ou ausência da lei da moralidade, mas por uma inversão da ordem moral dos móveis: o homem privilegia o incentivo da inclinação sobrepondo-o à lei moral. Essa caracterização do mal conduz, igualmente, a uma noção de bem moral vinculada a uma ordem moral, na qual a importância da lei é anteposta à influência da inclinação. O valor moral, portanto, está estreitamente vinculado ao modo como o homem articula, em termos de hierarquia, os móveis pelos quais é influenciado. O artigo que segue pretende enfatizar, por um lado, os graus da propensão ao mal, enquanto “passos” que conduzem à inversão da ordem dos móveis, e, por outro, investigar a própria noção de ordenamento moral: a justificativa de sua inserção bem como a consistência interna de sua caracterização.

**Palavras-chave:** Kant, mal moral, ordem moral dos móveis, lei moral e inclinação.

**Resumen:** Kant presenta la tesis de orden moral de los móviles en el interior de su doctrina sobre el mal moral. La cuestión del mal tiene una descripción bastante peculiar, la cual no se traduce (como se podría esperar) por un rechazo o ausencia de la ley de la moralidad, sino por una inversión del orden moral de los móviles: el hombre privilegia el incentivo de la inclinación sobreponiéndolo a la ley moral. Esa caracterización del mal conduce, igualmente, a una noción de bien moral vinculada a un orden moral, en el cual la importancia de la ley es antepuesta a la influencia de la inclinación. El valor moral, por tanto, está estrechamente vinculado al modo en que el hombre articula, en términos de jerarquía, los móviles por los cuales es influenciado. El artículo que sigue pretende enfatizar, por un lado, los grados de propensión al mal, en cuanto “pasos” que conducen a la inversión del orden de los móviles, y, por otro, investigar la propia noción de ordenamiento moral: la justificativa de su inserción así como la consistencia interna de su caracterización.

**Palabras clave:** Kant, mal moral, orden moral de los móviles, ley moral, inclinación

**Abstract:** Kant presents the thesis of the moral order of the incentives within its doctrine on the moral evil. The question of evil holds a peculiar description, which does not translate (as one might hope) by a bounce or absence of the law of morality, but a reversal of the moral order of incentives: the man subordinates the importance of moral law, preferring the inclination. This characterization of evil, leads also to a notion of moral good is linked to a moral order in which the importance of the law is to put in front to the influence of inclination. The moral value, therefore, is closely linked to how the man articulates, in terms of hierarchy, the incentives. The following article aims to emphasize on the one hand, the degrees of the propensity to evil, while "steps" that lead to inversion of the order of incentives, and on the other hand, to investigate the notion of moral order: the cause of their inclusion and the internal consistency of their characterization.

**Key-words:** Kant, moral evil, moral order of incentives, moral law and inclination.

**K**ant apresenta a questão da ordem moral dos móveis na primeira parte do escrito sobre a religião, obra que, em sua completude, é caracterizada por um exame da estrutura disposicional da natureza humana frente à moral. Isso, de antemão, já diz bastante sobre a gênese dessa questão: trata-se de uma investigação oriunda de um cenário argumentativo, o qual, por um lado, não está tratando do estabelecimento dos princípios fundantes da moral e, por outro, tem como figura central o agente moral humano. A questão da ordem moral dos móveis, dentro desse cenário, emerge como uma temática intimamente relacionada com aquela do mal radical [*Radicale Böse*]. Na primeira parte do escrito sobre a religião, intitulada *Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten: oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur* (Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana), Kant se detém a tratar da questão do mal, o qual é definido nos termos de uma inversão da ordem moral dos móveis. A partir dessa caracterização, Kant, paulatinamente e sempre associado à reflexão acerca do mal, passou a fornecer elementos de compreensão da tese do ordenamento dos móveis. É importante observar, contudo, que Kant não extrai a tese da ordem moral dos móveis a partir da noção de mal moral, mas, antes, define o mal enquanto inversão da ordem moral em vista dos pressupostos que conduzem à noção de um ordenamento dos incentivos. Tais pressupostos são extraídos em vista do exame por Kant apresentado acerca das peculiaridades do agente moral humano frente à recepção dos princípios advindos da moralidade.

Kant confronta, no interior da natureza humana<sup>1</sup>, dois princípios antagônicos de receptividade moral: a disposição para o bem [*Anlage zum Guten*] e a propensão para o mal [*Hang zum Bösen*]. Ambos detêm classes ou graus de manifestação, os quais sintetizam o intuito norteador de cada uma: a disposição para o bem contém elementos que favorecem o seguimento da lei moral e a propensão para o mal inclui traços que conduzem à transgressão da moralidade. A disposição para o bem é concebida como originária [*ursprüngliche*], o que pretende denotar que a natureza humana não seria possível (ou concebível) sem ela<sup>2</sup>. Kant afirma que a propensão para o mal pode ser concebida como pertencente ao caráter da espécie humana, isto é, enquanto inerente ao homem, de modo que deverá se chamar de propensão natural do homem para o mal. Com efeito, ela é dita contingente, uma vez que não pertence ou faz parte do conceito de homem (Cf. Kant, 1968b, p. 28).

Apesar da precedência do bem na natureza humana, Kant afirma que o homem decaiu no mal e isso se explica, sobretudo, em vista de que a disposição para o bem se refere tão-somente à “susceptibilidade [*Empfänglichkeit*] ao respeito pela lei moral como um móbil por si mesmo suficiente ao arbítrio”<sup>3</sup> (Kant, 1968b, p. 27). Tal susceptibilidade, conforme as palavras de Kant, “por si não constitui ainda um fim da disposição natural, mas somente na

---

<sup>1</sup> Servimo-nos da expressão natureza moral em vista de que, segundo Kant, “é preciso lembrar que, aqui, por natureza do homem, se entenderá somente o fundamento subjetivo do uso da sua liberdade em geral, o qual antecede todo o ato que cai nos sentidos” (Kant, 1968b, p. 21). “so ist zu merken: daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde...”

<sup>2</sup> Quanto às disposições do homem, elas “são originárias [*ursprünglich*] porque pertencem à possibilidade [*Möglichkeit*] da natureza humana”, ou seja, a definem tal como ela é (Kant, 1968b, p. 28). “Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur”.

<sup>3</sup> “die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür...”

medida em que é móbil para o arbítrio”<sup>4</sup> (Kant, 1968b, p. 27). Configura-se, portanto, um cenário no qual o bem, embora originário, está subjugado ao abandono que o agente se põe perante a propensão para o mal. Isto é, a propensão para o mal acaba prevalecendo perante o bem porque o homem, por um lado, cede e concede espaço ao mal e, por outro, em consequência disso, não labuta no sentido de atualizar a sua disposição para o bem.

A propensão para o mal aborda diretamente o conflito humano de ser influenciável pela lei da moralidade e por impulsos advindos da sensibilidade, explorando os obstáculos que se impõem à conduta moralmente boa. Tal propensão engendra uma tipologia de conduta na qual o valor moral está subordinado à influência das inclinações, de modo que o mal se caracteriza por uma inversão da ordem moral dos incentivos da ação. A atualização da disposição para o bem está intimamente vinculada a uma educação das inclinações e sobreposição do móbil moral relativamente à sua influência<sup>5</sup>.

**Os graus da propensão para o mal.** A definição de mal moral, enquanto inversão da ordem moral dos móveis, está estreitamente ligada à caracterização dos graus [*Stufen*] da propensão ao mal: fragilidade, impureza e maldade. Cada um desses graus, de sua intensidade mais baixa até a superior, se constitui, um, em condição

---

<sup>4</sup> “welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur sofern es Triebfeder der Willkür ist”.

<sup>5</sup> “Ele é, portanto, apenas a restauração [*Herstellung*] da pureza [da lei] como fundamento supremo de todas as nossas máximas, segundo a qual a lei deve ser acolhida na determinação do arbítrio não só meramente reunida a outros móveis, ou ainda subordinada a eles (às inclinações) como condições, mas, sim, em toda a sua pureza como um móbil por si suficiente”(KANT, 1968b, p. 46, entre -parêntesis acrescentado). “Sie ist also nur die Herstellung der Reinigkeit desselben, als obersten Grundes aller unserer Maximen, nach welcher dasselbe nicht bloß mit andern Triebfedern verbunden, oder wohl gar diesen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet, sondern in seiner ganzen Reinigkeit als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkür in dieselbe aufgenommen werden soll”.

de possibilidade do outro e, em conjunto, caracterizam a gênese do que será denominado de mal moral. Kant define o primeiro grau da propensão, a fragilidade [*die Gebrechlichkeit*], em vista de certa descontinuidade entre o querer e o fazer, na qual já se evidencia o confronto entre a disposição para o bem e a propensão para o mal:

eu assumo o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio, mas o que, objetivamente na ideia (*in thesi*), é um móbil intransponível é, subjetivamente (*in hypothesi*), quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação)<sup>6</sup>(Kant, 1968b, p. 29).

A fragilidade envolve dois momentos de consciência da lei moral que se desencontram, não formando uma integralidade capaz de impulsionar a ação: objetivamente, existe a compreensão da lei moral como um móbil insuperável (e isso está presente na máxima), mas subjetivamente, no momento de seguir tal máxima, a força que objetivamente parecia insuperável, se curva perante a fraqueza de assumi-la. A fragilidade comporta, portanto, por um lado, o reconhecimento e acolhimento do valor incondicional da lei moral<sup>7</sup> e, por outro, a fraqueza em (no momento de desencadear a ação) manter essa lei segundo o seu status incondicional<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> “ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkür auf; aber dieses, welches objective in der Idee (*in thesi*) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjective (*in hypothesi*), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung)”.

<sup>7</sup> Geralmente justificado no discurso kantiano pela tese do “fato da razão”, mas nesse contexto encontra a sua justificativa, sobretudo, na noção de disposição originária para o bem.

<sup>8</sup> Paul Formosa ressalta dois aspectos da fragilidade: além da não observância dos princípios adotados, ele acrescenta a admissão de exceções: “Mesmo quando reconhecemos o que idealmente devemos fazer, quando se trata de implementar isso na prática, especialmente quando isso não nos traz vantagem, encontramos, frequentemente, os nossos compromissos morais demasiado frágeis para trunfo de outros interesses. Também são frágeis, quando, sem revogar o nosso compromisso com certos deveres morais, tais como o de não roubar, fazemos uma exceção para nós mesmos, mantendo ainda que tais direitos são válidos ‘em geral’” (Formosa, 2007, p. 225). “Even when we have recognized ideally what we ought to do, when it comes to implementing this in practice, especially

Bruch observa que “a admissão da fragilidade enquanto tal, como primeira forma da propensão para o mal, dificilmente concorda com a concepção kantiana do mal que sempre repousa sobre a máxima e não sobre a ação propriamente dita”<sup>9</sup>(Bruch, 1967, p. 67). O comentador frisa um pressuposto bastante castiço da ética kantiana, o de que o valor moral se dá em dependência da máxima, e com ele pretende argumentar que a caracterização da fragilidade (enquanto grau de propensão para o mal) não se coaduna com uma máxima na qual o bem é acolhido. Bruch põe em evidência que, assim como o mal não reside numa máxima que incorporou o bem, também não se localiza na ação propriamente dita, deixando entrever que a caracterização da fragilidade sugere algo nesse sentido. Esse comentário soa inconveniente, uma vez que Bruch aponta para uma defasagem entre o propósito e a ação, nos termos que, na máxima, a lei é admitida na sua pureza e, na ação, outros móveis são incorporados. Por um lado, toda a ação comporta uma máxima, de maneira que haveria (nesse caso) uma sobreposição ou alteração de máximas e o problema residiria sempre nessa regra de conduta. Por outro lado, ainda, no domínio da fragilidade, não há ação propriamente dita, pois, conforme indica sua caracterização, trata-se da admissão da lei na máxima e a insuficiência dessa lei como incentivo para desencadear o ato. Assim, a fragilidade se restringe ao campo de concepção e otimização da ação. Dado o refreamento, no plano subjetivo, do móbil reconhecido objetivamente, no domínio da fragilidade não existe uma conduta na sua integralidade.

Com efeito, a fragilidade encerra em sua própria caracterização certa complexidade, a qual está vinculada ao conceito de máxima. A fragilidade se refere ao não seguimento ou atualização de uma máxima. Máxima, por sua vez, é definida como “princípio subjetivo

---

when it is not to our advantage, we often find our moral commitments too frail to trump other interests. We are also frail when, without revoking our commitment to certain moral duties, such as to not steal, we make an exception for ourselves, while still maintaining that such duties are ‘in general’ valid”.

<sup>9</sup> L’admission de la faiblesse en tant que telle, comme première forme du penchant au mal, s’accorde difficilement avec la conception kantienne du mal qui repose toujours sur la maxime e non sur l’action elle-même”.

do agir”<sup>10</sup> ou “princípio subjetivo do querer”<sup>11</sup> e tem a sua descrição, frequentemente, apresentada como contraposto de lei (princípio objetivo). Kant, com isso, pretende frisar o aspecto íntimo da máxima (trata-se de um princípio que o próprio sujeito se dá), uma regra subjetiva de comportamento que contém os motivos ou razões que o agente tem (ou concebe para si) acerca de sua conduta. A máxima detém um forte aspecto intimista, de modo que declarar, tal como Kant faz, que o agente adota a máxima, mas não a segue (ou seja, que ele renega um princípio adotado por si mesmo), gera, à primeira vista, certo desconforto. A questão, no entanto, pede por um exame não propriamente da caracterização de máxima (o que redundaria bem mais polêmico), mas, sobretudo, pelo modo como ela é formulada e acolhida pelo agente no âmbito da fragilidade.

O ponto de partida para entender a fragilidade, assim como os outros dois graus da propensão, está em compreender a atuação do agente perante a moralidade quer relativamente aos princípios que

---

<sup>10</sup> “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, aquele que, caso a razão tivesse completo domínio sobre a faculdade de apetição [*Begehrungsvermögen*], valeria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais) é a lei prática” (Kant, 1968c, p. 400, nota). “Maxime ist das subjective Princip des Wollens; das objective Princip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz”.

<sup>11</sup> “Máxima é o princípio subjetivo do agir e precisa ser distinguida do *princípio objetivo*, a saber, da lei prática. A máxima contém a regra prática que determina [*bestimmt*] a razão conforme as condições do sujeito (frequentemente em conformidade com a sua ignorância ou também com as suas inclinações), e é, portanto, o princípio [*Grundsatz*] a partir do qual o sujeito *age*; a lei, contudo, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional e o princípio a partir do qual ele *deve agir*, isto é, um imperativo” (Kant, 1968c, p. 420, nota). “Maxime ist das subjective Princip zu handeln und muß vom objectiven Princip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subject handelt; das Gesetz aber ist das objective Princip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ”.

lhes são apresentados, quer perante aqueles que ele adotou. Kant, em sua teoria do mal moral, toma como pano de fundo a complexidade de um agente moral tal como o humano: cindido e instável diante de suas próprias habilidades e predisposições. A fragilidade parece ser a base desse desalinho, uma vez que ela põe em pauta, por um lado, em sentido amplo, o conflito humano diante dos seus deveres e preferências espontâneas e, por outro, em sentido estrito, a debilidade em assumir o que se reconhece (objetivamente) como “certo” perante os atrativos das satisfações imediatas.

No âmbito da fragilidade, o homem adota, efetivamente, a máxima de seguir a lei moral sob a justificativa (objetiva) de que é plausível que todos os seres racionais obedeçam a esse padrão. Esse é um dado objetivo que é acolhido no seu íntimo (por isso vem a constituir a sua máxima); mas o plano subjetivo é frágil para dar continuidade a essa incorporação. O processo de construção da conduta engloba o acolhimento da máxima juntamente com a ação a ela correspondente. A fragilidade representa uma cisão desse processo, uma vez que a máxima não é robusta ou atraente o suficiente do ponto de vista dos interesses reais do agente. Ou seja: o problema não está na máxima, mas naquele que a acolhe sem um dispor-se efetivo de segui-la. A fragilidade, em suma, diz respeito a uma adesão fraca do agente relativamente à máxima que ele se propõe: a lei é admitida na máxima, mas não resiste como móbil quando a máxima deve ser seguida, carecendo, assim, da incorporação de incentivos advindos das inclinações.

Buscando compreender melhor esse grau da propensão e se mantendo mais fiel ao vocabulário kantiano, é interessante mencionar o conceito de caráter [*Charakter*]. O conceito kantiano de caráter guarda como característica essencial a firmeza em seguir os princípios<sup>12</sup>. Caráter, no uso geral, remete ao compromisso

---

<sup>12</sup> A propósito do caráter, Kant faz o seguinte comentário na *Antropologia...*: “Mas ter simplesmente um caráter, significa aquela propriedade da vontade segundo a qual o sujeito se vincula a si mesmo a determinados princípios práticos, os quais ele se prescreveu imutavelmente através da sua razão. Embora esses princípios possam ser por vezes falsos e defeituosos, o formal do querer em geral, agir segundo princípios fixos (e não como em um enxame de mosquitos [*Mückenschwarm*] saltando daqui

estável de adotar princípios e agir segundo eles. O caráter é bom quando a lei é incorporada (usando a terminologia do escrito sobre a religião) como móbil suficiente e, mau, quando outros incentivos desempenham essa função<sup>13</sup>. A fragilidade seria, na sua gênese, uma fraqueza do caráter (de agir firmemente a partir dos princípios que adotou) que vem a redundar em um mau caráter.

---

para lá) é, em si, algo estimável e digno de admiração; como também algo raro” (Kant, 1968a, p. 292). “Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subject sich selbst an bestimmte praktische Principien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat. Ob nun zwar diese Grundsätze auch bisweilen falsch und fehlerhaft sein dürften, so hat doch das Formelle des Willens überhaupt, nach festen Grundsätzen zu handeln (nicht wie in einem Mückenschwarm bald hiehin bald dahin abzuspringen), etwas Schätzbares und Bewundernswürdiges in sich; wie es denn auch etwas Seltenes ist”.

<sup>13</sup> A bem da verdade, a gênese do caráter tal como Kant o concebe é preservada em sua plenitude no domínio do bom caráter. Frierson apresenta esse argumento nos seguintes termos: “Mas para que os princípios de alguém sejam fixos, sua adesão a eles não pode depender nem de inclinações particulares nem de circunstâncias contingentes. Se alguém só segue um princípio quando está inclinado a segui-lo, ou apenas em certos casos, então, não tem realmente, caráter. Sempre que a adesão ao princípio depende de algo contingente, o caráter está comprometido. O princípio que melhor preserva a natureza essencial do caráter é o princípio de agir apenas segundo princípios que não dependem de nada contingente. Em outras palavras, o princípio que preserva a consistência e estabilidade intrínseca do caráter dever ser um princípio categórico - a lei moral. Ter caráter, no sentido mais amplo, é ter um bom caráter” (Frierson, 2006, p. 633). “But for one’s principles to be fixed, one’s adherence to them can depend neither upon particular inclinations, nor upon contingent circumstances. If one only follows a principle when one is inclined to follow it, or only in certain cases, then one does not truly have character. Whenever adherence to the principle depends on something contingent, one’s character is compromised. And the principle that best preserves this essential nature of character is the principle that one act only on principles which do not depend upon anything contingent. In other words, the principle that preserves the consistency and stability intrinsic to character should be a categorical principle—a moral law. To have character in the fullest sense is to have a good character”.

O grau da propensão ao mal que se segue ao da fragilidade é aquele da impureza [*Unlauterkeit*]:

A impureza (*impuritas, improbitas*) do coração humano consiste nisso: a máxima é, na verdade, boa segundo o objeto (a observância intentada da lei) e, talvez, também forte o bastante para o exercício, mas não é puramente moral, i.e., não acolheu em si, como deveria ser, apenas a lei por móbil suficiente; na maioria das vezes (talvez sempre) necessita ainda de outros móveis, além deste, para mediante eles determinar o arbítrio para o que o dever exige. Em outras palavras, que as ações conforme o dever não foram executadas puramente por dever”<sup>14</sup> (Kant, 1968b, p. 29-30).

Semelhante à fragilidade, no domínio da impureza, a máxima propõe o seguimento da lei, com efeito, não há fraqueza em aderir a esse princípio. Ou seja: o ponto da impureza não se centra numa fraca adesão ao princípio, o qual não seria suficiente para impulsionar a ação. É efetivada uma conduta na sua integralidade (ação movida segundo o princípio adotado), contudo, a máxima não é puramente moral, isto é, não detém a expressão do dever como móbil supremo, mas vem mesclada com outros móveis. É esse adendo, da presença de móveis exteriores à moralidade, que faz com que a impureza vá além da fragilidade. Nessa última, à medida que não existe associação dos móveis exteriores à moral, o agente é frágil para agir segundo os princípios que adotou. No caso da impureza, é justamente a combinação lei moral/móveis das inclinações que propicia o seguimento da máxima e o ato nela inspirado.

---

<sup>14</sup> “Die Unlauterkeit (*impuritas, improbitas*) des menschlichen Herzens besteht darin: daß die Maxime dem Objecte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut und vielleicht auch auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d.i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen hat “mehrentheils (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern außer derselben bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen; mit andern Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden”.

Esse grau encontra sua condição de possibilidade no anterior sob a justificativa de que em vista da adesão fraca característica da fragilidade, se impõe a necessidade de outros móveis para a eficiência da máxima. Há, portanto, um aspecto adicional relativamente à fragilidade, uma vez que, no domínio da impureza, existe a mistura do móbil moral com os imorais. Esse nível de propensão é aquele que, por assim dizer, permite ou abre porta para a contaminação, uma vez que admite o móbil moral juntamente com aquele das inclinações. Em última instância, a impureza representa um desleixo ou falta de cuidado do agente, o qual não distingue o valor dos móveis da ação. Esse desacerto ainda é reforçado pelo fato que a impureza dá origem a ações conforme o dever, de modo que, do ponto de vista da letra da lei, tudo ocorre de acordo com o que o mandamento moral exige.

No domínio da impureza, móbil moral e inclinações estão numa situação em que ambos são necessários, mas isoladamente insuficientes (daí a noção de mistura). Com efeito, conforme veremos, à primeira vista, essa caracterização é complexa uma vez que, com a estrutura argumentativa da ordem moral dos móveis, Kant definirá o pressuposto que a lei moral e as inclinações estão sempre presentes enquanto incentivos numa mesma máxima, mas em níveis diferentes, ou seja, um supremo e outro subordinado. Em vista de qual móbil ocupa qual função se dá o bem ou o mal moral. Kant, ao tratar da impureza, fala da mistura dos móveis, contudo, a própria *mistura* (com os móveis na mesma proporção de influência) não pode atuar enquanto incentivo, de maneira que um deve estar subordinado ao outro. Visto que se trata de um grau de propensão para o mal, é forçoso que o móbil advindo da inclinação esteja sobreposto à lei moral. Com efeito, a questão seria delimitar o traço distintivo da impureza quer relativamente ao grau seguinte da propensão ao mal (malignidade), quer com referência à própria caracterização de mal moral, ambos caracterizados pela subordinação do valor da lei moral ao incentivo da inclinação.

Frédéric Gain aponta como diferencial da impureza a ausência de reflexão acerca da violação do mandamento moral: “a impureza não é ainda maldade (transgressão deliberada), mas está muita próxima

e funda a sua possibilidade”<sup>15</sup> (Gain, 2001, p.101). Não se trata ainda da malignidade por força de que, enquanto caracterizada por uma mistura do móbil moral com imorais, não há, por parte do agente, num primeiro momento, a intenção de violar a lei moral<sup>16</sup>. Existe, ainda, circunscrita por essa mistura de móveis, certa carência de noção (por parte do sujeito) sobre o modo como os incentivos são aglomerados, a qual se dá, sobretudo, em vista de que a ação, no domínio da impureza, ocorre conforme o dever. Essa inconsciência, no entanto, não pode estar vinculada a um “desconhecimento”, pois feriria a imputabilidade moral, mas a uma espécie de desleixo ou até cinismo, nos termos de auto-engano<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> “L’impureté n’est certes pas encore mauvaiseté (transgression délibérée) mais elle est très proche car c’est elle qui fonde sa possibilité”.

<sup>16</sup> Kant, afirma, a propósito da fragilidade e da impureza, que se trata de uma culpa não premeditada [*unvorsätzlich*], enquanto a malignidade se constitui em uma culpa premeditada [*vorsätzliche*] (KANT, 1968b, p. 38). Todos os graus da propensão comportam culpa [*Schuld*], mas nos dois primeiros a causa da culpa aparece no decorrer da construção da ação, enquanto que, no terceiro, a ação já é direcionada para a transgressão.

<sup>17</sup> Segundo Allison, o auto-engano [*self deception*] se encontra também no plano da fragilidade, nos termos de que o agente reconhece a propensão para o mal como um fato *efetivo* de seu comportamento moral. Isto é: a possibilidade de agir segundo a propensão é convertida numa realidade moral intransponível. A fragilidade é assumida enquanto uma barreira para o progresso moral, de modo que o agente, como quem se engana acerca de suas possibilidades, se exime de tornar-se virtuoso (Cf. Allison, 1996, p.179). A caracterização de auto-engano aplicada à fragilidade é mais profunda e ampla do que aquela relativa à impureza, uma vez que diz respeito à percepção que o agente tem de sua condição moral e não da otimização de ações particulares na qual há uma mistura de móveis. Kant, contudo, não abre espaço para grandes explicações acerca do fenômeno do auto-engano: trata-se de um tema que aparece velado por questões mais contundentes e, bem por isso, passa despercebido pelo leitor. Allison, aliás, observa “que a maioria dos intérpretes tende a subestimar ou até ignorar completamente o lugar do auto-engano no discurso kantiano do mal. Um exame cuidadoso da teoria de Kant, no entanto, sugere que ela desempenha um papel absolutamente crucial em todos os níveis”\*(Allison, 1996, p. 178). Isso se deve, provavelmente, às poucas menções de Kant a esse fenômeno no escrito sobre a religião, concedendo-lhe mais ênfase, como reconhece o comentador (Cf. Allison, 1996, p.179), na segunda

Tal logro não é encontrado no plano da malignidade [*Bösartigkeit*], uma vez que aí, no grau mais alto do mal, também denominado de corrupção do coração humano [*die Verderbtheit (corruptio) des menschlichen Herzens*], a violação da incondicionalidade da lei aparece num primeiro plano, sem estar encoberta por qualquer subterfúgio consciente ou inconsciente:

A malignidade (*vitiositas, pravitas*) ou, caso se preferir, a corrupção (*corruptio*) do coração humano [diz Kant], é a propensão [*Hang*] do

---

parte da *Metafísica dos Costumes*. No discurso sobre o mal, Kant apresenta apenas uma passagem, embora significativa, acerca da questão do auto-engano ao mencionar certa desonestidade do agente com relação a si mesmo: “Esta desonestidade [*Unredlichkeit*] de pregar uma peça a si mesmo [*sich selbst blauen Dunst vorzumachen*], que nos impede a fundação de uma intenção moral genuína, se amplia também exteriormente em direção à falsidade e ao engano de outros, o que, se não deve ser denominado maldade [*Bosheit*], merece ao menos ser chamado de indignidade, e se encontra no mal radical da natureza humana; o qual (enquanto contraria o juízo moral quanto àquilo pelo que um homem se deve ter e torna de todo incerta a imputabilidade interna e externa) constitui a mancha pútrida [*faulen Fleck*] da nossa espécie, a qual, enquanto não a retiramos, impede o desenvolvimento do gérmen do bem [*Keim des Guten*], como antes o faria” (Kant, 1968b, p. 38)\*\*. A questão do auto-engano em Kant, bem como um debate com a interpretação de Allison pode ser encontrada em: Formosa, Paul. “Kant on the limits of human evil”. In: *Academia.edu share research*, 2009, pp.13-17. \* “most interpreters have tended to either downplay or ignore completely the place of self-deception in the overall kantian account of evil. A careful consideration of Kant's theory, however, suggests that it plays an absolutely crucial role at all levels”. \*\*“Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer, welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdichkeit zu heißen verdient, und liegt in dem radicalen Bösen der menschlichen Natur, welches (indem es die moralische Urtheilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten sollte, verstimmt und die Zurechnung innerlich und äußerlich ganz Ungewiß macht) den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln”.

arbítrio para máximas nas quais o móbil da lei moral é colocado atrás [*nachzusetzen*] de outros (não morais). Pode também ser denominada perversidade (*perversitas*) do coração humano, porque inverte [*umkehrt*] a ordem moral no que tange aos móveis de um livre arbítrio e, porquanto com isso possam ainda sempre subsistir ações legalmente boas (legais), o modo de pensar está, contudo, corrompido na sua raiz (relativamente à intenção moral), e por isso o homem é designado como mau<sup>18</sup> (Kant, 1968b, p.30).

A malignidade representa o mal nu e declarado: trata-se de uma subordinação do móbil moral àqueles da inclinação. No âmbito da fragilidade e da impureza, existe, por parte do agente, o propósito (embora não solidamente fundado) de agir moralmente; com efeito, no plano da malignidade não há nenhuma resistência às seduções que conduzem à má conduta. Na malignidade, o perfilhamento de máximas más se dá num primeiro plano. Enquanto que na fragilidade existe uma forte consciência (e até incorporação, embora fraca) do que deve ser feito e, na impureza, é apresentada a ação certa pelo motivo errado, na malignidade existe claramente uma consciência do dever e uma intencional transgressão do mesmo. Nos dois primeiros graus, a lei é incorporada com exceções e, no último, simplesmente subordinada às inclinações. Isto é: enquanto que a fragilidade representa uma adesão com exceções e a impureza uma adesão desde que concorde com as inclinações, a malignidade é a predisposição de não aderir nunca. A malignidade contempla, portanto, todos os elementos que caracterizam a inversão da ordem moral dos móveis.

Fragilidade, impureza e malignidade compõe em seu conjunto a face do mal moral kantiano. A fragilidade guarda a consciência da lei e a falibilidade do arbítrio como anterioridade. A impureza se segue da fragilidade em vista de que, incapaz de impulsionar a ação

---

<sup>18</sup> “ist der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen. Sie kann auch die Verkehrtheit ( *perversitas* ) des menschlichen Herzens heißen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkür umkehrt, und obzwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt und der Mensch darum als böse bezeichnet”.

se servindo apenas do móbil moral, o agente é levado a mesclá-lo com os móveis advindos das inclinações. A malignidade, por sua vez, já está contida na impureza enquanto subordinação dos incentivos da moral aos exteriores à moralidade; com efeito, carrega como diferencial a consciência vívida dessa subordinação. Sob esse aspecto, o que aqui foi apresentado se coaduna parcialmente com o que propõe Frédéric Gain: “o nível fundamental da propensão ao mal é a impureza, do qual a fragilidade é o aspecto inconsciente e a maldade o aspecto consciente e por isso mesmo deliberado”<sup>19</sup> (Gain, 2001, p.101). O traço distintivo entre impureza e malignidade é aquele da consciência da subordinação da lei moral; com efeito, a relação da fragilidade como sendo um aspecto inconsciente da impureza não se sustenta, uma vez que é devido à fragilidade, em não conseguir gerar a ação em dependência da máxima adotada, que se impõe a mistura de incentivos, ou seja, a impureza. A fragilidade seria, por assim dizer, a condição limitadora a partir da qual o mal propriamente dito é desencadeado.

Circunscrita por seus graus, a propensão para o mal atua como um modo de recepcionar a lei da moralidade que a destitui (em diferentes níveis ou passos de construção da conduta) do seu status de supremacia e incondicionalidade, de modo a, em última instância subordinar a sua importância a outros móveis. Sob esse aspecto, o mal moral propriamente dito se assenta na malignidade do coração humano<sup>20</sup> (aliás, a propósito desse terceiro grau, Kant

---

<sup>19</sup> “le niveau fundamental du penchant au mal est l’impureté, don’t la fragilité est l’aspect inconscient, et la mauvaiseté l’aséct conscient e par là même délibéré”.

<sup>20</sup> Encontramos essa interpretação também em Claudia Card: “Em função de ele [Kant] afirmar que ‘o modo de pensar é assim corrompido na sua raiz’, e porque ele apresenta este enraizamento como a forma mais profunda do mal na vontade, eu interpreto como assegurando que o mal radical é atingido especificamente nesse terceiro estágio. Esta leitura também faz sentido relativamente ao título completo do livro I da Religião: ‘Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana’ (R 6: 18)\* (Card, 2010, p. 79). A comentadora se apóia no qualificativo de radical para sustentar a sua interpretação e observa: “Alguns comentadores tratam toda a sequência de três estágios como mal radical, aparentemente porque ele é mau na vontade. Mas então, com o

afirma que o homem é designado como mau<sup>21</sup>). Com efeito, esses graus não podem ser pensados separadamente quer por se constituírem, de modo ascendente, em condição de possibilidade um do outro, quer em vista que, conjuntamente, convergem para o que Kant denomina de mal moral<sup>22</sup>. Por sinal, a propósito dos três graus da propensão, ele menciona que são “as três fontes<sup>23</sup> do mal moral” [*die drei Quellen des moralisch Bösen*] (Kant, 1968b, p. 32). Kant, enfim, em se servindo dos graus da propensão, não está interessado em frisar ou demonstrar os modos (em termos de intensidade) pelos quais o homem pode transgredir a moralidade (como se existissem indivíduos frágeis, impuros e outros maus), mas tão somente reconstruir a trajetória a partir da qual o homem inverte a ordem moral dos móveis.

---

que seria contrastado o ‘radical?’”\*(CARD, 2010, p. 79, n. 6). \*\*“Because he says here that ‘the mind’s attitude is thereby corrupted at its root,’ and because he presents this rootedness as the deepest form of evil in the will, I read him as holding that radical evil is reached specifically in this third stage. This reading also makes good sense of the full title of Book I of Religion: ‘Concerning the Indwelling of the Evil Principle along with the Good, Or Of the Radical Evil in Human Nature’ (R 6: 18). The evil principle appears to be the prioritizing of self-interest over duty, which goes beyond stage two”. \*\*“Some commentators treat the whole three-stage sequence as radical evil, apparently because it is evil in the will. But then, with what would “radical” be contrasted?”

<sup>21</sup> “O modo de pensar é corrompido em sua raiz (no que tange à intenção moral) e o homem é designado como mau” (Kant, 1968b, p.30). “so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt und der Mensch darum als böse bezeichnet”.

<sup>22</sup> “Kant afirma que nossa propensão para o mal se apresenta de três formas diferentes, que diferem no grau, mas não no tipo, uma vez que cada forma é apenas uma manifestação diferente da mesma orientação moral do mal, segundo o qual incentivos sensíveis são feitos condição dos morais” (Formosa, 2007, p.225). “Kant claims that our propensity to evil comes in three different forms, which differ in grade but not in type, as each form is but a different manifestation of the same evil moral orientation, whereby sensuous incentives are made the condition of moral ones.”

<sup>23</sup> Aqui se entende por “fonte” o que torna possível que algo aconteça ou se realize.

**Ordem moral dos móveis.** A articulação e integralidade dos três graus da propensão para o mal convergem para uma situação na qual a lei é subordinada à influência das inclinações. O mal, tal como Kant o apresenta, está estreitamente ligado ao conflito humano relativamente aos ditames da moral e a influência das inclinações. A noção de ordem moral dos móveis guarda como pressuposto não só o conflito, mas, sobretudo, o estrito convívio entre lei moral e inclinações enquanto incentivos de uma mesma ação<sup>24</sup>, de maneira que se impõe a tese que o valor moral não é medido em função do móbil adotado, mas em função de como ele é articulado em termos de hierarquia.

a diferença sobre se o homem é bom ou mau não tem que residir na diferença dos móveis que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas, sim, na subordinação (forma da máxima): de qual dos dois móveis ele faz a condição do outro<sup>25</sup> (KANT, 1968b, p. 36).

As ideias de “subordinação” [*Unterordnung*] e “condição” [*Bedingung*] desempenham um papel central para a compreensão da tese da ordem moral dos móveis. A noção de “subordinação” traz consigo o sentido de dependência de uma coisa em relação à outra, podendo também assumir a conotação de obediência e submissão. Esse segundo significado parece ser mais adequado, uma vez que, assumido o primeiro, no domínio da coexistência entre a lei moral e as inclinações, concluir-se-ia que, enquanto princípios impulsores de uma mesma ação, lei moral e inclinação dependem uma da outra na ocasião de sua atuação enquanto móbil supremo. Assumindo-se, portanto, o sentido de “submissão” e “obediência” o discurso fica mais liso, preservando e reforçando a noção que esses dois incentivos, conquanto desempenhem a função de princípios impulsores, o fazem sob graus diferenciados. “Condição”, por sua

---

<sup>24</sup> Exploraremos mais adiante a argumentação de Kant acerca desse ponto.

<sup>25</sup> “Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht”.

vez, diz respeito à exigência, requisito e reforça a idéia de que esses dois móveis se relacionam nos termos de sujeição de um ao outro. Assim, a maldade se relaciona a uma inversão de valores no perfilhamento dos móveis no interior da ordem moral.

Por conseguinte, o homem (mesmo o melhor) [diz Kant] é mau somente porque inverte a ordem moral dos móveis no acolhimento [*Aufnehmung*] dos mesmos nas suas máximas: acolhe, nelas, a lei moral ao lado da [lei] do amor de si; percebendo, no entanto, que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas que uma precisa estar subordinada à outra como sua condição suprema, ele [o homem] faz dos móveis do amor de si e das suas inclinações a condição para a observância da lei moral, a qual, enquanto condição suprema da satisfação do primeiro [do amor de si], deveria, antes, ser acolhida, como móbil único, na máxima universal do arbítrio<sup>26</sup> (Kant, 1968b, p. 36).

A noção de mal em Kant, enquanto vinculada a uma inversão da ordem moral dos móveis, não comporta uma caracterização funesta ou cruel. Kant não constrói o seu discurso se servindo de declarações fortes ou extraordinárias como se o mal fosse resultado de um desprezo pela lei moral ou se constituísse em uma situação moral de uma crueldade extrema e incomum. Por um lado, Kant não vincula a maldade diretamente a um atentado ou supressão do móbil moral, mas a um deslocamento de sua verdadeira função e valor em vista da anterioridade da disposição originária para o bem. Não há, no discurso kantiano, mesmo em se tratando do mal, a ideia que o homem deixa de lado a influência da lei moral ou que dela se desfaz, mas que ele sucumbe perante a influência da inclinação. Kant se mantém, portanto, advogando no sentido que o homem é, essencialmente, um ser moral (pertencente à alçada da

---

<sup>26</sup> Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte”.

moralidade) e que não tem como se desvincular da autoridade da lei, conquanto possa não aderir completamente a ela<sup>27</sup>: existe a possibilidade (no domínio da moral) de o homem não agir *pela* lei moral, mas é impossível ele agir *sem* a lei moral. A caracterização do mal nos termos de uma ordem moral invertida é signo disso, uma vez que, mesmo concedendo mais valor aos móveis exteriores à moralidade, a lei moral permanece (dentro de uma ordem moralmente errônea) como um móbil.

Por outro lado, Kant pretende frisar que o mal não se constitui em uma situação moral incomum e, nesse sentido, quando trata da maldade inerente à natureza humana, não apresenta exemplos de atrocidades declaradas. Com isso, ele pretende tornar o mal mais perceptível pelo e no agente moral cotidiano (que comete pequenas faltas). Caso se servisse de exemplos de maldade gritantes, Kant abriria brechas para juízos que eximissem e tornassem menos passível de desaprovação o agente moral que comete faltas menores (sem consequências visíveis graves). Aliás (conforme vimos), ele assevera que o homem bom e o mau não se distinguem pelos móveis que adotam, afirmando, ainda, que o mal se apresenta, inclusive, nas ações conforme o dever<sup>28</sup>. Isso põe em evidência a

---

<sup>27</sup> “O homem (mesmo o pior), seja em que máximas for, não abdica da lei moral ao modo de um rebelde (como recusa de obediência)”; afirmação a qual segue: “a lei moral penetra nele irresistivelmente [*unwiderstehlich*] por força de sua disposição moral [*moralischen Anlage*]” (Kant, 1968b, p. 36). “Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr Kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich auf...”.

<sup>28</sup> “Mas entre um homem de bons costumes (*bene moratus*) e um homem moralmente bom (*moraliter bonus*), no que tange à conformidade dos atos com a lei, não há diferença (ao menos, não deve haver). Apenas que num os atos nem sempre, talvez nunca, tem a lei como móbil único e supremo, enquanto que os atos do outro sempre a tem” (Kant, 1968b, p. 30). “Es ist aber zwischen einem Menschen von guten Sitten ( *bene moratus* ) und einem sittlich guten Menschen ( *moraliter bonus* ), was die Übereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, kein Unterschied (wenigstens darf keiner sein); nur daß sie bei dem einen eben nicht immer, vielleicht nie das Gesetz, bei dem andern aber es jederzeit zur alleinigen und obersten Triebfeder haben”.

linha tênue entre o bem e o mal moral, assim como o aspecto sutil do mal, o qual se traduz por uma inversão da ordem moral.

Essa caracterização pouco inóspita do mal não redundava, porém, em um resultado ameno na condição moral humana. O mal, enquanto inversão da ordem moral, solapa, na sua essência, o caráter e a função da lei moral junto ao humano, pervertendo, em seu fundamento, os ditames dela oriundos. A inversão da ordem moral dos móveis corrompe, inclusive, como observa Pablo Muchnik, a própria noção de sumo bem:

A ordem *objetiva da causalidade* entre a virtude e a felicidade é substituída pela *ordem subjetiva da associação*, produzindo uma inversão na ordem ética de prioridade entre os móveis [*incentives*]. Isso perverte, por sua vez, a estrutura motivacional: a observância das exigências do dever depende da sua compatibilidade com os objetivos da inclinação, que foram determinadas pelo amor-próprio, independentemente da lei moral<sup>29</sup> (Muchnik, 2010, p.139).

O mal enquanto inversão da ordem moral envolve os mesmos dados e exigências que frutificam no conceito de sumo bem<sup>30</sup>, mas comporta uma abordagem diferenciada. Ambos detêm, enquanto elementos vinculados por uma hierarquia e condição, a lei moral e a felicidade; no entanto, enquanto que no domínio do sumo bem a lei prevalece e é condição para o alcance da felicidade<sup>31</sup>, no plano do

---

<sup>29</sup> “The *objective order of causation* between virtue and happiness is substituted by the *subjective order of association*, producing an inversion in the ethical order of priority between the incentives. This perverts, in turn, the motivational structure: compliance with the demands of duty depends on their compatibility with the goals of inclination, which have been determined by self-love independently of the moral law”.

<sup>30</sup> “Mal radical, a inversão da ordem de prioridade dos móveis [*incentives*], baseia-se nas mesmas limitações psicológicas que o “sumo bem” vem satisfazer de modo criticamente aceitável” (Muchnik, 2010, p.140). “Radical evil, the inversion of the order of priority between the incentives, is based on the same psychological limitations that the “highest good” comes to satisfy in a critically acceptable way”.

<sup>31</sup> “Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz), constitui o

mal moral se dá uma inversão dessa ordem de condições, ou seja, a felicidade antecede a lei e a ela se sobrepõe. A inversão da ordem moral dos móveis se constitui, portanto, em uma contaminação ou adulteração da noção de sumo bem.

Embora suas conclusões acerca da situação moral do homem não sejam particularmente animadoras, a dedicação de Kant em apresentar a estrutura e o funcionamento da natureza moral humana, a partir da qual é retirada a noção de ordem moral dos móveis, revela o seu empenho em “trazer” para o domínio real do humano a construção de uma conduta moralmente boa. Kant mantém a gênese da moralidade, concebida para todo o ser racional em geral, no interior de um agente limitado e complexo tal como o agente humano, agregando, no que tange à investigação moral, novos dados de reflexão, bem como inaugurando contornos argumentativos que contemplam o modo como a moralidade se dá no interior desse agente.

O que mais se sobressai é que a noção de ordem moral dos móveis desmistifica de maneira clara e explícita a ideia que o discurso moral kantiano não comporta a presença das inclinações no domínio da ação moralmente boa. Tal caracterização inaugura, pois, uma estrutura argumentativa na qual o domínio das inclinações desempenha uma função na reflexão moral que não se restringe a uma figura antagonista na descrição da ação moralmente boa, mas como um dado que deve ser acomodado sem interferir na integralidade do valor moral. A justificativa de Kant em inserir a noção de ordem moral dos móveis se assenta no fato que o homem admite, de modo natural [*natürlicherweise*], no interior de sua máxima o móbil moral e aquele proveniente das inclinações (Cf. Kant, 1968b, p. 36). Essa coexistência, no entanto, quando se procura fazer o registro de ações possíveis segundo a ordem moral

---

*sumo bem* de um ente possível, assim esse <sumo bem> significa o todo, o bem consumado no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo, porque ele não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui, mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém, pressupõe sempre como condição a conduta legal moral” (Kant, 2002, p. 199, nota).

dos móveis, apresenta dificuldades de conceptibilidade, abalando a consistência interna da tese kantiana.

**Natureza humana, lei moral e inclinações.** A tese que o homem bom e o mau não se distinguem pelos móveis que adotam, mas pelo modo como os articulam (que justifica a inserção da noção de ordem moral dos móveis) encontra a sua motivação e justificativa no estudo por Kant apresentado acerca da natureza do agente moral humano. O que Kant pretende frisar é que tanto o móbil advindo da lei quanto aquele oriundo das inclinações comparecem ativamente no ânimo humano, de maneira que não se pode formular juízos morais a partir de sua presença ou ausência. Ao afirmar que o homem bom e o homem mau não se distinguem pelos móveis que adotam, Kant salienta que o homem não é apenas inevitavelmente afetado pelo móbil moral e pelos móveis advindos das inclinações, mas que ele é necessariamente influenciado por esses dois tipos de incentivos. O humano não tem meios de assumir apenas uma dessas alçadas de móveis. Isso representaria uma cisão em sua própria natureza, de modo que o valor moral não pode se dar em função do tipo de móbil adotado, mas em função da articulação dos mesmos em termos de vigor no interior da ordem moral dos móveis.

Admitir, no entanto, a presença das inclinações enquanto uma *necessidade* não pode redundar em afirmar que sem tais incentivos a ação não se realizaria, como se a máxima permanesse um propósito incapaz de se desdobrar numa conduta integral (máxima e ação). A inclinação, nesses termos, se constituiria numa condição indispensável para a realização da ação. Seguindo essa interpretação, no contexto argumentativo da ordem moral dos móveis, se imporia, aliás, uma situação paradoxal: no domínio da ação moralmente boa, a inclinação deve estar subordinada à lei moral, de modo que, assumindo a tese da necessidade (segundo esses termos), ter-se-ia a lei moral dependendo da inclinação, uma vez que, com a ausência dessa última, a ação não poderia se realizar. Isso caracteriza a própria fragilidade da natureza humana (primeiro grau da propensão ao mal).

Assim, parece plausível admitir que a necessidade das inclinações deve ser entendida nos termos de *inevitabilidade*, ou seja, que elas

necessariamente se impõem em virtude da própria constituição particular da natureza humana. Essa imposição, a rigor, está vinculada à felicidade<sup>32</sup> (reunião de todas as inclinações) e, sob essa perspectiva, o discurso acerca da ordem moral dos móveis fica mais liso e coeso, uma vez que da própria moral emana o dever da busca por ser feliz. Apesar de reconhecer que todo homem detém uma forte tendência para a promoção da felicidade, Kant afirma que tal promoção se constitui em um dever indireto<sup>33</sup>. Trata-se de um dever sob a justificativa de a ausência de contentamento e as necessidades insatisfeitas poderiam redundar numa tentação para a transgressão dos deveres [*Versuchung zu Übertretung der Pflichten*] (Cf. Kant, 1968c, p. 399). Um dever indireto é aquele que não pertence propriamente ao escopo genuíno da moralidade, mas coopera ou fomenta a adesão às regras morais.

A felicidade ilustra claramente a imposição necessária das inclinações; com efeito, impor-se necessariamente é distinto de ser necessariamente requerido (como se fosse aberta a possibilidade de agir sem a inclinação). Esse último caso pressupõe um movimento deliberado do agente no sentido de “pedir” pela presença da inclinação para executar a ação. O caso da imposição necessária diz respeito à própria constituição da natureza humana, nos termos que toda ação necessariamente vem acompanhada da inclinação. No

---

<sup>32</sup> “Existe, contudo, uma finalidade [*Zweck*], a qual todos os seres racionais (enquanto lhes cabem imperativos, isto é, como seres dependentes) realmente buscam, e, portanto, um propósito [*Absicht*], que não apenas eles podem ter, mas pode-se assumir com segurança que eles o tem na totalidade [*insgesamt*] segundo uma necessidade natural. Essa finalidade é a felicidade” (Kant, 1968c, p.415). “Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit”.

<sup>33</sup> Kant menciona, na *Crítica da razão prática*, que um dever dessa índole chega a ser tolo, “pois nunca se ordena a alguém aquilo que ele já por si inevitavelmente quer. Ter-se-ia que simplesmente ordenar-lhe ou, antes, oferecer-lhe regras de procedimento, porque ele não pode tudo o que quer” (Kant, 2002, p.65).

âmbito da ação moralmente boa, as inclinações têm sua influência restringida pela incondicionalidade da lei e, embora tal lei seja suficiente e necessária para a execução da ação, a presença das inclinações é inevitável. No que tange à felicidade, por exemplo, uma vez que o homem já tende a ela espontaneamente, cabe à moralidade fornecer regras a partir das quais ela possa ser alcançada sem ferir os pressupostos morais, ou seja, cabe uma restrição no sentido que a inclinação seja posposta ao móbil moral.

**A articulação entre lei moral e inclinações enquanto móveis.** A noção de ordem moral dos móveis necessariamente envolve a ideia de hierarquia, pois o homem inevitavelmente é afetado por móveis de duas alçadas distintas. Ou seja: o homem bom agrega, juntamente com a lei moral, móveis exteriores à moralidade, e o homem mau, mesmo agindo segundo impulsos advindos das inclinações, mantém a influência da lei moral. Kant inaugura uma estrutura na qual as inclinações são toleradas no domínio do moralmente bom, resultando que a ação moralmente boa pode comportar em algum grau a influência da inclinação. Esse “grau” é definido em dependência do lugar que a inclinação ocupa em termos de ordem moral.

Essa caracterização, no entanto, não é muito “lisa” quando se procura registrar a tipologia de conduta relativamente ao modo como os móveis são acomodados em termos de hierarquia. A dificuldade se impõe em vista da atuação do móbil subordinado, o qual, embora secundário, ainda permanece enquanto um incentivo. Tanto a ação moralmente boa quanto a moralmente má comportam uma única estrutura de articulação de móveis em termos de ordenamento, mas detêm, relativamente ao direcionamento desses móveis (sua coincidência ou não), duas atuações diferenciadas do móbil secundário<sup>34</sup>. Conforme veremos, no âmbito da ação moralmente boa, uma das possibilidades apresenta uma conciliação

---

<sup>34</sup> É preciso observar que Kant, em seu discurso, apresenta apenas a estrutura geral das ações moralmente boa e moralmente má, sem o desmembramento aqui exposto.

clara, mas, no que tange à moralmente má, as atuações da lei enquanto móbil secundário são problemáticas.

a) estrutura da ação moralmente boa: lei moral como móbil supremo e inclinação enquanto móbil secundário ou subordinado.

a': lei moral e inclinações conduzem para um mesmo resultado;

a'': lei moral e inclinações apontam para resultados distintos.

b) estrutura da ação moralmente má: inclinação como móbil supremo e lei moral enquanto móbil secundário ou subordinado.

b': inclinações e lei moral conduzem para o mesmo resultado (caso das ações conforme o dever);

b'': inclinações e lei moral conduzem para resultados distintos (caso das ações contrárias ao dever).

Sob a perspectiva da ordem moral dos móveis, a ação moralmente boa é aquela na qual a lei é o móbil supremo e a inclinação o móbil subordinado. Ela comporta duas possibilidades de atuação da inclinação: (a') o caso em que ela conduz para o mesmo resultado proposto pela lei, e, outro, (a'') em que existe uma tensão entre o que a lei ordena e a inclinação sugere. A primeira possibilidade é mais facilmente compreendida: trata-se da situação na qual lei moral e inclinação conduzem igualmente para uma mesma direção (ainda que por motivos distintos), mas o agente age primariamente por dever. Isso significa que, mesmo que a inclinação não estivesse presente, a ação seria executada; com efeito, a presença da inclinação agrega uma satisfação extra na execução daquele ato, uma espécie de *plus* que não atuou como motivação suprema da ação, mas estava presente enquanto incentivo. Outra maneira de justificar essa atuação conjunta entre lei moral (móbil supremo) e inclinação (móbil secundário) envolve o caso de inclinações aconselháveis do ponto de vista moral. Trata-se do cultivo de inclinações que além de não refrearem a incondicionalidade da lei, ainda prescrevem uma conduta que fomenta o seu seguimento.

Difícil, no entanto, é registrar com clareza o tipo de ação na qual a inclinação, em sendo móbil secundário, aponta para o caminho oposto daquele que a lei ordena (a''). A questão, mais precisamente, é entender em que termos a inclinação é móbil nesse contexto. Resta claro que a ação ocorrerá por força do mandamento da lei, uma vez que tal lei é o móbil supremo. O ponto, contudo, é

compreender o status da inclinação enquanto móbil num contexto em que, ao fim e ao cabo, não há nada advindo da sua influência que, no ânimo do agente, impulse ou dê sentido para a consecução da ação. Vimos que o homem não pode se furtrar à presença da lei moral e das inclinações enquanto móveis; com efeito, a tipologia de conduta moralmente boa na qual a inclinação não corrobora o que é ordenado pela lei parece destituir a inclinação de qualquer status de móbil, como se ela detivesse uma força nula nesse contexto. Essa mesma situação, na qual o móbil secundário parece estar destituído de qualquer força se encontra no caso em que a lei moral é móbil secundário e a inclinação móbil supremo, ou seja, no caso das ações moralmente más (b).

Assim como no âmbito da ação moralmente boa pode-se reconhecer, de maneira ainda mais vigorosa, na esfera da ação moralmente má (na qual a inclinação é o móbil supremo e a lei o secundário), dificuldades na conciliação desses dois incentivos enquanto impulsores de uma mesma ação. Dentro dessa esfera pode-se apresentar, por um lado, o caso de ações conforme o dever (b') que carregam a inclinação como móbil supremo, mas têm o seu resultado coincidindo com o proposto pela lei e, por outro lado, ações, efetivamente, contrárias ao dever (b''), quando a inclinação direciona para atos que estão em desacordo com o dever. No primeiro caso, no direcionamento e resultado da ação, lei moral e inclinação apontam para uma mesma direção; no entanto, por razões e pressupostos diferenciados. Há, portanto, uma coincidência entre o que a lei ordena enquanto resultado da ação e o que a inclinação também pretende alcançar. Na situação, porém, na qual a inclinação pede por ações que não coincidem com o que a lei ordena, a ação se dá contrária ao dever, pois a inclinação é o móbil supremo.

Apesar dessa segunda situação apresentar o mal de maneira mais "crua" (a ação é contrária ao dever), ambas (b' e b'') encerram uma mesma dificuldade no que tange à atuação da lei enquanto móbil (secundário) no âmbito de ações más (sejam elas conformes ou contrárias ao dever). Essa dificuldade se extrai do próprio âmago da caracterização da lei moral: está contida na própria gênese da lei moral a exclusão das inclinações enquanto motivos determinantes das ações, de modo que fica difícil admitir, sem a inserção de novos

dados, que a lei é móbil secundário da ação motivada prioritariamente pelas inclinações (mesmo que essas ações resultem em ações conforme o dever). Seria como se a lei estivesse *incentivando* uma ação má, o que é um contrassenso. Por motivos distintos (conforme vimos), mas culminando no mesmo embaraço, é difícil de reconhecer (a”) a inclinação que ordena contrariamente à lei como móbil secundário de uma ação moralmente boa, isto é, executada tomando a expressão do dever como móbil supremo.

Toda a complexidade da questão se centra, pois, no fato que, por um lado, móbil [*Triebfeder*] remete a uma força ou estímulo capaz de incitar ou desencadear a ação<sup>35</sup> e, por outro, que, admitida a noção de ordem moral dos móveis, mesmo um incentivo que se dirige contra o que é promulgado pelo móbil supremo (a”, b’ e b”), permanece enquanto um móbil. Em razão disso o termo móbil teria de ser dotado, no interior da argumentação da ordem moral dos móveis, de dois sentidos distintos, os quais, por sua vez, apesar de não poderem fugir da caracterização geral de móbil (enquanto princípio impulsor) encerrariam perspectivas distintas de ser “motor” ou “causa” de uma ação.

A partir da figura ilustrativa da “mola propulsora” (tradução literal de *Triebfeder*) seria conveniente distinguir entre o móbil que efetivamente empurra a ação (função do móbil supremo) e móbil enquanto uma influência presente, mas não suficientemente forte para ser uma condição relevante. Dentro dessa tipologia, com a ilustração da mola propulsora, teríamos o móbil enquanto mola estendida, que exerce força e impele a ação e uma mola comprimida (o móbil secundário), o qual representa uma força inativa. No contexto da ação moralmente boa, no qual a inclinação promulga algo contrário ao dever (a”), mas mesmo assim permanece como móbil secundário, ele seria uma força não determinante. Sua função de móbil seria restrita a uma presença que é dominada: porquanto o agente tivesse fortes tendências para agir de acordo com o que a

---

<sup>35</sup> Tratamos, mais amplamente, sobre o uso e atribuições do termo móbil na filosofia kantiana no texto: “Kant e a noção de ‘ordem moral dos móveis’”. In: Carvalho, Marcelo; Figueredo, Vinicius. (Org.). Encontro Nacional da Anpof: Textos -Filosofia Alemã: de Kant a Hegel. XV, 3ed.São Paulo: , 2013, v. 3, p. 361-374.

inclinação sugere, ele “comprimiria” a sua influência, na forma de um autodomínio (fruto da virtude), e agiria segundo a determinação da lei. Mesmo tendo a sua atuação anulada, a inclinação estaria presente nesse contexto como uma possibilidade que é considerada na deliberação do agente moral. No plano da ação moralmente má (conforme ou contrária ao dever – b’ e b”), a lei moral seria igualmente um móbil comprimido. Seu papel junto à estrutura deliberativa do sujeito se dividiria em duas perspectivas, uma mais ampla e outra restrita: a mais ampla diria respeito ao fato de o sujeito, mesmo sustentando uma conduta moralmente má, ter essa conduta efetivada sob a alçada da moralidade<sup>36</sup>; numa perspectiva restrita, a presença da lei moral enquanto um móbil (refreado) se assentaria no fato de que o agente moral *sabe* como deveria agir e mesmo assim opta por seguir as inclinações<sup>37</sup>. A atuação do móbil secundário quando ele está em descompasso com o supremo, admitida essa acepção de móbil, seria a de dar sentido à ação sem propriamente movê-la. Dá sentido porque pertence à

---

<sup>36</sup> Vinculada a essa perspectiva, Paul Formosa faz a seguinte observação a propósito da ação moralmente má: “No entanto, isso não significa que o incentivo moral precisa estar explicitamente presente em nossa consciência cada vez que agimos. Pelo contrário, devemos representar, de um ponto de vista prático, o incentivo moral como presente apenas na medida em que se considera que uma pessoa seja um agente moral livre agindo sob as restrições da razão prática. Mostramos que o incentivo moral está presente em nós pela nossa própria capacidade de agir racionalmente” (Formosa, 2009, p. 6). “However, this does not mean that the moral incentive must explicitly be present in our consciousness each and every time we act. Rather, we must represent, from a practical point of view, the moral incentive as present just insofar as we consider a person to be a free moral agent acting under the constraints of practical reason. We show that the moral incentive is present in us by our very ability to act rationally”.

<sup>37</sup> Patrick Frierson, em seu texto “Kantian moral pessimism”, chama atenção para o aspecto psicológico do sujeito: “Mesmo quando se subordina a moral aos incentivos não-morais, a força da moralidade ainda é sentida, ansiedade sobre o mal radical ainda mostra a presença permanente de sua predisposição para o bem” (Frierson, 2010, p.52). “Even when one subordinates moral to non-moral incentives, the force of morality is still felt; anxiety over radical evil even shows the enduring presence of one’s predisposition to good”.

alçada deliberativa e, negativamente, representa o que não se tem a intenção de fazer.

Essa argumentação, certamente, merece maiores explicações, bem como um arranjo conceitual mais vasto; com efeito, guarda na sua caracterização, embora rústica, elementos de reflexão que permitem apaziguar a leitura da noção de ordem moral dos móveis. São elementos que, por si sós, não guardam a integralidade de uma justificativa, mas apontam, dentro do próprio cenário do discurso kantiano, possibilidades de reflexão que concedem plausibilidade à problemática apresentada. A tentativa de compreender em todos os seus meandros a noção de ordem moral dos móveis, inserindo possibilidades interpretativas que ultrapassam o textual apresentado por Kant acerca dessa argumentação, aponta para a insuficiência teórica dessa tese. Ou seja: a tese da ordem moral dos móveis não se constitui, por si mesma, em um argumento rigorosamente bem acabado ou solidamente fundamentado, pois, a fim de salvaguardar sua integridade e plausibilidade é, por suposto, necessário inserir, esmiuçar e contemplar possibilidades de arranjos argumentativos que vão além das declarações textuais de Kant.

Isso, contudo, não desmerece, tampouco torna essa argumentação indigna de atenção. O que se extrai, de modo mais sólido, da incompletude da tese kantiana, assim como da falta de preocupação de Kant em torná-la um discurso claro e bem acabado, é o fato de essa argumentação não representar, por si só, a integralidade do que se pretende desenvolver no escrito sobre a religião. No escrito sobre a religião, Kant se dedicou a tratar das condições de moralidade e moralização do humano. No que se refere ao estado moral humano, por um lado, ele descreveu a estrutura disposicional da natureza humana a partir da disposição para o bem e da propensão para mal e, por outro, afirmou que no homem está agregado um mal radical. Ainda no interior da argumentação acerca da natureza moral humana, Kant explorou a complexidade de suas motivações e afetações, contexto do qual extraiu a tese que o valor moral se dá em função do modo como o agente articula os móveis nos termos de um ordenamento. Nesse sentido, o mal foi definido como a sobreposição do valor das inclinações relativamente àquele da lei, e o progresso, resgate do bem originário à natureza humana, diz respeito à subordinação das

inclinações à lei moral enquanto móbil supremo. Em vista de tal progresso, e tendo em conta o pressuposto da tese da ordem moral dos móveis, Kant desenvolve nas outras três partes da obra, as condições mediante as quais o humano pode reverter a sua condição moral, tomar a lei como móbil supremo e, portanto, promover uma conduta moralmente boa.

Embora carregue um viço conceitual interessante e provocador, a noção de ordem moral dos móveis não restringe dentro de seus limites o conteúdo do que Kant tenciona expor no escrito sobre a religião, mas apenas se constitui em um passo argumentativo que inaugura e dá sentido à totalidade de sua exposição. Tanto é assim que essa questão é inserida e tratada em profundidade apenas na primeira parte da obra e aparece, no decorrer das três partes seguintes, de forma bastante escassa e pouco representativa. O que se impõe a partir dela é um exame aprofundado dos mecanismos mediante os quais o progresso pode ser instaurado no homem, bem como a atuação e influência do domínio religioso junto à edificação moral do homem.

Artigo recebido em 13.08.2013, aprovado em 18.06.2014

### Referências

- ALLISON, H.. *Idealism and Freedom*. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BRUCH, Jean-Louis. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier- Montaigne, 1967.
- CARD, Claudia. "Kant's Moral Excluded Middle". In: ANDERSON GOLD, Sharon; MUCHNIK, Pablo. *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp.74-93.
- FORMOSA, Paul. "Kant on the radical evil of human nature". In: The Philosophical Forum, Inc., 2007, pp.221-246.
- \_\_\_\_\_. "Kant on the limits of human evil". In: *Academia.edu share research*, 2009.

FRIERSON, Patrick R. “Character and Evil in Kant's Moral Anthropology”. In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44, no. 4 (2006) 623–634. Published by The Johns Hopkins University Press.

\_\_\_\_\_. “Kantian moral pessimism”. In : ANDERSON GOLD, Sharon; MUCHNIK, Pablo. *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp.33-57.

GAIN, Frédéric. “Commentaire suivi” . In: *Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur*. Édition bilingüe. Traduction, commentaire et postface de Frédéric Gain. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2001, pp. 83-128.

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VII. Berlin: de Gruyter, 1968a.

\_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. V. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Baseada no original de 1788).

\_\_\_\_\_. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968b.

\_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV. Berlin: de Gruyter, 1968c.

MUCHNIK, Pablo. “An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil”. In : ANDERSON GOLD, Sharon; MUCHNIK, Pablo. *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp.116-144.



**O CRITICISMO E SEUS PROBLEMAS  
NA PASSAGEM DO *PÓS* AO *NEOKANTISMO***

**EL CRITICISMO Y SUS PROBLEMAS  
EN EL TRÁNSITO DEL *PÓS* AL *NEOKANTISMO***

**CRITICISM AND ITS PROBLEMS  
IN THE TRANSIT BETWEEN *POST* AND *NEO-KANTIANISM***

**Lindomar Rocha Mota**  
Professor da PUC-Minas  
E-mail: lrocht@yahoo.com.br

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 261-285

**Princípios**  
Revista de filosofia  
E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Este artigo discute a pensamento kantiano a partir da compreensão de Liebmann e Cohen a respeito da evolução da *coisa-em-si*. A divisão da realidade entre fenômeno e noumeno marcou claramente uma preocupação posterior nos discípulos e seguidores de Kant. O modo como os ditos conceitos evoluíram é o tema principal na reelaboração constitutiva do Criticismo. Dois pontos são ressaltados no debate: a visão dos pós-kantianos, com seu aparato racional e crítica a Kant; e os *Neokantianos*, seguidores tardios que julgaram ser necessária uma adaptação à filosofia kantiana. Em todo caso, é possível perceber a pouca fidelidade de ambos ao pensamento do autor. Momento no qual a filosofia crítica deixa de ser o parâmetro de sua própria interpretação para entrar num projeto puramente evolutivo a respeito da ética, da metafísica e da história.

**Palavras-chave:** Kantismo, Pós-kantismo, Neokantismo, Coisa em si, Liberdade, Ideia

**Resumen:** Este artículo discute el pensamiento kantiano a partir de la comprensión de Liebmann y Cohen en lo que respecta a la evolución de la *cosa-en-sí*. La división de la realidad entre fenómeno y noumeno marcó claramente una preocupación posterior en los discípulos y seguidores de Kant. El modo en que esos conceptos evolucionaron es el tema principal de la reelaboración constitutiva del Criticismo. Dos puntos son ressaltados en el debate: la visión de los pos-kantiano, con su aparato racional y su crítica a Kant; y los neo-kantianos, seguidores tardíos que juzgaron necesaria una adaptación de la filosofía kantiana. En todo caso, es posible percibir la poca fidelidad de ambos al pensamiento del autor. Momento en el cual la filosofía crítica deja de ser el parámetro de su propia interpretación para entrar en un proyecto puramente evolutivo en relación a la ética, la metafísica y la historia.

**Palabras clave:** kantismo, pos-kantismo, neokantismo, cosa en sí, libertad, idea

**Abstract:** This article discusses the Kantian thought from the understanding of Liebmann and Cohen about evolution of the concept of thing-in-itself. The division of reality between phenomenon and noumenon clearly turns up to be a later concern among the disciples and followers of Kant. The way these concepts developed in various ways is the main theme in the constitutive reworking criticism of Kantian thought. Two points are emphasized in the debate: both the vision of the post-Kantian and its apparatus and rational critique of Kant, as well as the neo-Kantians, later followers who felt it necessary to adapt Kantian philosophy to new challenges. In any case, it is possible to notice the little fidelity of both tendencies to the author's thought. Moment in which critical philosophy ceases to be the parameter of their own interpretation to join in a project purely evolutionary about ethics, metaphysics and history.

**Keywords:** Kantianism. Post-Kantianism. Neo-Kantianism. Freedom. Idea

A tarefa de definir o que se entende por filosofia *Crítica* é aquela que requer um maior empenho para quem deseja penetrar o pensamento de Kant. A situação problemática na interpretação do Criticismo não é atenuada mediante a adesão em massa daqueles que se colocaram ao seu serviço, cujo efeito, ao contrário do que se pretendia, abriu um espiral crescente de problemas que se reproduzem de contínuo. Portanto, qualquer tema sobre o pensamento de Kant precisa considerar a história de seus interpretes. Separar, pois, Kant do Criticismo parece já não ser possível nem necessário, embora se possa pretender uma divisão metodológica para o esclarecimento de certas questões.

O primeiro passo consiste simplesmente em referendar o que se desenvolveu imediatamente após a *revolução copernicana* que Kant propôs à filosofia e que evoluiu no idealismo de Fichte, Schelling e Hegel, que desde o início executaram um caminho independente e de não raros conflitos com a filosofia de Kant. Os assim chamados “pós-kantianos” (*nachkantischen*)<sup>1</sup>, não representam um problema significativo por se tratar de uma tentativa consciente de desenvolver a filosofia crítica (Hartmann. 1923, p. 6-42).

---

<sup>1</sup> Foi do erro desses primeiros interpretes que Liebmann pretendeu liberar a interpretação do Criticismo (Liebmann, 1912, p. 204). A segunda investigação pode começar no período pós-Liebmann, (Bourel. 1991, p. 519), e compreende a interpretação dos neokantianos, e da crítica sempre crescente ao sistema dos pós-kantianos e do próprio Kant. (Poma. 1988, p. 11-27).

A inserção dos *Neokantianos* no já disputado domínio do *Criticismo* representa, no entanto, um problema bem mais significativo em relação ao primeiro grupo por dois motivos:

a) são inspirados pela construção filosófica dos pós-kantianos, sobre muitos aspectos independentes e antagônicos ao Criticismo de Kant<sup>2</sup>;

b) sugerem um *retorno* a Kant, sobre a pretensão de corrigir os pontos questionáveis naquela doutrina. (Dussort. 2002. p. 20-21).

Por outro lado, não é tarefa simples definir com exatidão o quadro completo do neokantismo<sup>3</sup>, por se tratar de uma doutrina heterogênea e disputada entre filósofos como Heidegger e Cassirer (Cassirer; Heidegger. 1972, p. 28). Daqui, deduzimos a necessidade de expor, ao menos de maneira emblemática, a influência dos *Neokantianos* a partir de Liebmann, com qualquer reserva<sup>4</sup>, para descobrirmos como andou se desenrolando a relação entre a filosofia crítica e o kantismo nos primeiros anos de sua inauguração.

A ideia de *Criticismo*, portanto, engloba em si não só o pensamento de Kant, mas concentra em si as diversas elaborações que nascem da tentativa e busca de suas correções. (Dussort. 2002,

---

<sup>2</sup> Segundo Poma, a condição que a filosofia se encontrava no século XIX era tal a propiciar o re-pensamento da inteira filosofia vigente. (Poma. 1988, p. 11). Mas o neokantismo de Cohen, muito bem apresentado por Poma, é também uma espécie de recensão do pensamento de Kant, bem como uma multiformidade de tendências que reclamam, cada uma a seu modo, o pensamento Crítico.

<sup>3</sup> Dentro do quadro interpretativo dos neokantianos, fora uma pequena parte considerada como endereço comum, pode se falar de uma impositação própria por parte dos autores. O panorama dessa variação é muito bem definido no livro de Dussort. (Dussort. 2002. p. 29-59).

<sup>4</sup> O caso Liebmann é de todo particular em referência aos neokantianos. Embora a sua proposta fundamental seja a necessidade de retornar a Kant a especificidade própria de sua preocupação está voltada muito mais para um debate com os pós-kantianos que propriamente interessado na evolução da doutrina crítica, como acontecerá em seguida. (Negri. 1975, p. 56-58).

p. 30). O complicador adicional dessa disputa permanece ainda a abertura de um espaço onde o próprio Kant possa se explicar frente a essas tantas interpretações<sup>5</sup>.

**O repensamento sobre a cisão noumeno/fenômeno.** A tendência de uma filosofia que estabelecesse limites críticos ao conhecimento começou a se deteriorar com o Idealismo e sua busca incessante para transformar os fenômenos em realidades *noumenicas*. A ideia de que a razão é predisposta a compor o mundo segundo suas próprias leis adentra de modo definitivo na filosofia de Hegel (Bertoline. 1986, p. 266-267) com um traço definitivo de superação do pensamento de Kant. Paralelo a essa tendência, entretanto, ninguém deseja confessar-se *ante-kantiano*, mas impõe-se uma necessidade de se voltar ao verdadeiro pensamento de Kant em todas as escolas modernas (Campo. 1959, p 3;11).

A proposta de um retorno fundamental ao pensamento *Crítico* de Kant esconde por trás um desejo, já há muito manifestado, de conciliação com o idealismo de Fichte e Hegel, que tentaram extinguir a reflexão sobre a “coisa em si” (*das Ding an sich*) (Weil. 1963, p. 40-43), mas que terminaram por estabelece-la como um espectro constante do pensamento Kant<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Se de um lado o pós-kantismo articulou muitas denúncias à filosofia de Kant o neokantismo não seguiu uma linha menos interessada aos problemas da filosofia de Kant, cujo aspecto dominante do retorno e a palavra de ordem é um retorno não dogmático a Kant. Entre as próprias tendências de escolas e pensamentos individuais, surgem as formas pertinentes de ouvir a voz do Criticismo de Kant. (Negri. 1975, p. 60-89).

<sup>6</sup> Esta nota começa especificamente com a filosofia de O. Liebmann, que não entra no discutido círculo dos neokantianos, mas cuja filosofia e principalmente o método, foi acolhido com muita veemência. Substancialmente podemos definir este método com uma expressão que depois o próprio Liebmann irá confirmar: *retornar ao espírito da filosofia kantiana!* Entretanto, o dilema entre a *coisa em si* e o fenômeno permanecerá o constante problema da filosofia de Kant na ótica dos novos intérpretes e ganhará, por assim dizer, um estatuto próprio. (cf. Gigliotti.

Quando Otto Liebmann inaugurou a necessidade de se voltar a Kant, também inseriu contemporaneamente uma série de condições, segundo as quais a interpretação kantiana deve superar os nexos dogmáticos dentro do próprio pensamento do autor. “Assim, é necessário um retorno” (*Also muß auf Kant zurückgegangen werden*) (Liebmann. 1912, p. 109). Entretanto, o caráter desse retorno deve ser imposto através de uma releitura do avanço que a filosofia fez através do tempo<sup>7</sup>.

Liebmann pensa que inteiro progresso dos kantianos não atingiu o ponto essencial da filosofia do mestre, pois terminaram muito mais como apologistas da filosofia de Kant que propriamente continuadores do seu método.

O principal problema, não resolvido por Kant, tornou-se a bandeira dos “pós-kantianos” (*nachkantischen*), e se funda com muita insistência sobre um falso conceito, ou precisamente como Liebmann chamou: um *não-conceito*<sup>8</sup>. Qualquer tratado de filosofia ver-se agora diante de uma urgência: resolver a incompreensão a respeito deste “não-conceito” (*Unbegriff*). Embora Liebmann prometa revelar futuramente a natureza desta problemática sabemos, desde já, que ela diz respeito à ideia da “coisa em si” (*das*

---

1989, p. 50-51; 287-303). Esta discussão, por sua vez, tenderia a superar os limites da *primeira Crítica* para se estender ao problema da filosofia prática (Philonenko. 1986, p. 13).

<sup>7</sup> Liebmann encontra quatro grupos principais de tendências filosóficas nas quais os pós-kantianos teriam se inserido: Os idealistas: *Fichte, Schelling e Hegel*; Os Realistas: *Herbart*; Os empiristas: *Fries* e os *transcendentalistas: Schopenhauer*. (Liebmann. 1912, p. 6). Nelas estão expostas as principais linhas de interpretação de Kant, segundo Liebmann, mas nenhuma foi capaz de colher a verdadeira incoerência no progresso do Criticismo.

<sup>8</sup> “Die *Kantianer*, im alten Sinne, erblickten darin die Hauptsache und achmückten ihre, ziemlich unbedeutenden Machwerke damit aus, in der Meinung, sich dadurch als echte Schüler des Meisters zu manifestiren. Vor dem Hauche des lebendigen Geistes ist diese Spreu längst zerstoßen” (Liebmann. 1912, p.10).

*Ding an sich*)<sup>9</sup>. Para tanto, Liebmann sugere uma análise e reinterpretação particularizada da doutrina Kantiana<sup>10</sup>, a fim de eliminar a nota desentoadada que entrou na exposição da filosofia crítica.

O convite de Liebmann está indiretamente ligado à interpretação neokantiana da filosofia crítica e expõe raiz maldita de todo o erro de Kant.

Esse erro consistiu fundamentalmente no excesso de concessões que Kant começou a fazer à filosofia dogmática: “em geral a inconseqüência é esta” reconhecer a existência de um objeto emancipado da “forma do conhecimento” (*Erkenntnißformen*) (Liebmann, 1912, p. 24), ou seja, um substrato de toda a forma fenomênica que está à base dos fenômenos, e sustenta a totalidade das representações sem ser ela mesma representável (Liebmann, 1912, p. 25), pois se encontra fora do espaço e do tempo.

A incoerência principal, nesse caso, está ligada ao valor excessivo que se conservou durante toda a constituição Crítica a respeito da *coisa em si*<sup>11</sup>, que doravante deverá desaparecer progressivamente do discurso filosófico, cedendo lugar a “representação” (*Vorstellung*) do sujeito<sup>12</sup>. É celebre e decisiva a exclamação de

---

<sup>9</sup> Este não-conceito –*Unbegriff*– foi a real traição não identificada no pensamento de Kant e, por isso, fortemente reforçado por seus sucessores (Liebmann, 1912, p. 10-11).

<sup>10</sup> Depois de prometer uma análise completa do pensamento de Kant, Liebmann introduz, quase de passagem seu verdadeiro objetivo eliminar o criticismo da ideia de coisa-em-si que será a preocupação do neokantismo futuro, ou seja livrar o pensamento de Kant de suas inconseqüências (Inconsequenz) (Liebmann, 1912, p19).

<sup>11</sup> Desde a Estética transcendental que Kant abriu as portas para o dogmatismo (Liebmann, 1912, p. 26-27).

<sup>12</sup> Nesta passagem Liebmann condena o uso da divisão fundamental kantiana, que se refere ao conhecimento como fenômeno (*Erscheinungen*). Com esse procedimento Liebmann demonstra que Kant está somente perdendo uma verdade já constatada pelo método empírico, é por isso que se deve romper com a cisão entre *fenômeno* e *noumeno* (Liebmann, 1912, p.25).

Liebmann, segundo a qual, de Kant devemos executar uma interpretação coordenada pelas leis do espírito, evitando desse modo, uma reconstituição dogmática, contrária à própria decisão do método crítico (Liebmann. 1912, p. 215).

No todo da questão, Kant deixou um bom caminho iniciado com o seu Criticismo. Agora, Liebmann segue adiante, propondo o fim da *coisa em si* na filosofia. Ele considera que Kant, ao falar da *coisa em si* como o que está a fundamento dos fenômenos, terminou por sepultar sua filosofia no problema que deveria ser eliminado<sup>13</sup>.

A grande pergunta, entretanto, foi colhida por Liebmann desde o início, e consiste em saber como adentrou em Kant, um espírito refinado como era, um erro tão evidente? – Como ele chegou a admitir a teoria da *coisa em si*? (Liebmann. 1912, p.28).

Liebmann expõe brevemente o desenvolvimento deste erro e de suas duas tangentes principais, ou seja, o aspecto histórico e o aspecto psicológico (Liebmann. 1912, p. 28-29). Estas são duas questões proeminentes antes de dispor uma matéria para a investigação. Kant estava bem preparado ante a consequência persistente da *coisa em si* na filosofia, mas somente do ponto de vista histórico, por isso, a estética transcendental, como diz Liebmann, é uma parte inquestionável do seu sistema; entretanto, no tocante a psicologia, Kant não soube afrontar o problema, e, deste modo, a dita *coisa em si* colocou-se em movimento por outra estrada (Liebmann. 1912, p. 29). É a partir desta descoberta que o trabalho de Liebmann ganha força para interpretar a filosofia de Kant. Centrando-se na consideração psicológica de possibilidade da realidade *noumênica*, uma vez que do ponto de vista histórico é satisfatória a posição da estética transcendental.

Há ainda outro motivo que Liebmann aponta como causa do erro kantiano - o ambiente onde Kant ensinava, marcado principalmente

---

<sup>13</sup> Liebmann ironiza a insistência de Kant em manter em sua filosofia o parasita da coisa-em-si, algo que tornou-se indispensável ao longo do tempo. Na prática restará somente um caminho a seguir, liberar a qualquer custo Kant desta ideia estranha, mas é obvio que assim fazendo já não se tratará de Kant, mas apenas de uma interpretação do seu pensamento. (Liebmann. 1912, p. 27).

pela presença dos leibnizianos e wolfianos, para quem o *ens* (coisa) era tratado na ontologia. Assim, no início foi um simples fato de se fazer compreensível que conduziu Kant a falar de coisa (*ens*), que quando separado do sujeito, condição contrária ao conhecimento, foi designado como *coisa em si*. Um conceito sem relação com o seu sistema. Pouco a pouco, não se curando do fator psicológico, terminaria por introduzir com toda força o conceito de *coisa em si*, onde: “não apenas um conceito falso, impensável, vem acolhido em sua doutrina (*Nicht nur ein falscher, undenkbarer Begriff in seine Lehre*)” (Liebmann. 1912, p. 34-35). Também o modo de entender a necessidade e a universalidade, já adquiridas na estética transcendental, foi colocado em discussão e perdido (Liebmann. 1912, p. 33).

Doravante Liebmann se preocupa exclusivamente de como esse malfadado conceito atingiu a obra kantiana a ponto de englobar e induzir a erros cada vez mais graves todos os interpretes sucessivos, que ele chama indistintamente de pós-kantianos.

Liebmann passa a considerar cada um dos pós-kantianos dependentes da *coisa em si*, incapazes de confrontá-la diretamente e destrui-la de uma vez por todas, o que ele se propõe a fazer imediatamente, explicitando a contradição desta realidade com a filosofia Crítica.

Liebmann começa definindo que “a kantiana ‘coisa em si’ é uma tentativa falida do intelecto abstrato de encontrar uma resposta transcendental a uma pergunta que não se pode responder” (Liebmann. 1912, p. 68). Os idealistas tentaram simplesmente resolver o problema de como seria possível conhecer a *coisa em si*, sem perceber aquilo que já estava claro na crítica de Kant:

O intelecto cumprindo esta tentativa, pensando de realizar aquela ideia impensável (*undenkbare*) cai na contradição de querer representar (*vorstellen*) o irrepresentável (*Unvorstellbares*), pensar o impensável, ele comete uma *metabasis eis allo genos* em sentido forte. – este é o significado e o destino da kantiana coisa em si (Liebmann. 1912, p. 68) (*tradução nossa*).

Num passo depois do outro, segundo Liebmann, todos aceitaram a efetividade da *coisa em si*. Por diversos caminhos Fichte, Schelling

e Hegel embocaram pela estrada errada e começaram exatamente por onde deveriam ter concluído. Hegel, por exemplo, conheceu muito bem a *coisa em si* da filosofia de Kant, o que não foi suficiente para sua eliminação e, por isso, caiu no mesmo erro com o seu “espírito absoluto” (*absoluter Geist*), que, ao ser colocado fora do espaço e do tempo adentrou na mesma esfera da *coisa em si* (Liebmann. 1912, p. 109). E logo, “neste ponto ele [Hegel] não corrigiu a filosofia kantiana. Assim, é preciso retornar a Kant (Liebmann. 1912, p. 109)”<sup>14</sup>.

O erro de confundir a filosofia principal de Kant com a parte que precisava ser eliminada encontrou acolhimento não apenas no Idealismo, mas atingiu de forma generalizada e igualmente os idealistas, realistas e empiristas (Liebmann. 1912, p. 6-7). Uns segundo a matéria, outros segundo a posição do espírito, os demais quanto a relação dos objetos no espaço e no tempo, mas todos pressupõem para suas filosofias a necessidade da *coisa em si*.

É espantoso imaginar como Liebmann faz interagir este conceito com a filosofia pós-kantiana, insinuando mais de uma vez que esse é o maior erro já existente na história<sup>15</sup>.

Apresentada a necessidade do retorno à filosofia de Kant<sup>16</sup> é possível rastrear a essência do problema a ser superado nela. A ideia

---

<sup>14</sup> “Er hat also die Kantische Philosophie in diesem Punkte nicht corrigirt. Also muß auf Kant zurückgegangen werden”.

<sup>15</sup> No processo de Liebmann, o crime de todos os indicados foi a conservação de uma ideia que entrou acidentalmente na filosofia de Kant, isto é, a famigerada coisa em si -das *Ding an sich*-. Não faltam palavras e conceitos para demonstrar a culpabilidade dos acusados (Liebmann. 1912, p. 138).

<sup>16</sup> Sobre a essência do retorno empreendido por Liebmann, não devemos nos dar tanto trabalho para investigar, do momento que é ele mesmo definir (Liebmann. 1912, p. 214). Nos preocuparemos somente em mostrar aquela parte da filosofia de Kant que cogita sobre uma realidade extra-espacial, e extra-temporal, sem contudo cair no dogmatismo. Sendo possível esta tentativa poderemos facilmente relacionar a filosofia com a história, e ainda impor um outro modo de interpretação para a filosofia de

kantiana de resumir o saber de qualquer espécie em uma interpretação fundada sobre o *idealismo transcendental*, que busca, em toda sorte de aparecimento uma dupla raiz, como já sabemos, a intuição e o entendimento, liga-se ordinariamente fora da experiência a uma raiz comum sobre a qual Kant não desenvolveu nenhuma explicação posterior, mas que se tornou o ponto de partida para o Idealismo de Fichte e Hegel (Liebmann. 1912, p. 205-207). Para Liebmann, o exercício não dogmático da retomada ao pensamento de Kant passa, necessariamente pela extinção dessa ideia estranha ao criticismo (Liebmann. 1912, p. 68).

**Dos pós-kantianos aos Neokantianos.** Uma diferença basilar entre a interpretação dos pós-kantianos e a dos *Neokantianos* é aquela pertinente ao fato do segundo grupo já ter aceitado as críticas fundamentais do Idealismo. Se se pensa efetivamente a Escola de Marburgo se verá que a liberdade foi transformada em problema para ela. Principalmente porque Hermann Cohen, um de seus máximos representantes, intuiu que a primeira *Crítica* não permitia uma redução definitiva do conhecimento à liberdade, assim como Kant também não aceitava que a ética fosse um simples resultado das inserções da liberdade.

Embora o problema do conhecimento continue sendo a pedra de toque para a nova interpretação (Poma. 1988, p. 11-12), a ética é o que inspirará os *Neokantianos* a resolverem os “conflitos” da filosofia de Kant. Para eles, a *Crítica da razão pura*, a que mais se aprofundou na investigação do conhecimento, seria a pedra de tropeço contra a impositação definitiva da *razão prática*<sup>17</sup>. É a próprio interesse de Kant pela filosofia prática a orientar os *neokantianos* a considerá-la como aquela que realmente vale a pena

---

Kant, que não explica totalmente dentro da primeira *Crítica*, fator não tomado em consideração por Liebmann.

<sup>17</sup> A posição de Cohen em relação a filosofia de Kant, aparece clara em suas declarações (Cohen. 1921, p. 393). É obvio que é a liberdade a se transformar em problema para Cohen, principalmente porque a primeira *Crítica* não permite uma redução definitiva do conhecimento à liberdade.

investigar, porquanto confere um domínio concreto e diverso do que ocorre com conhecimento teórico<sup>18</sup>.

Da vantagem exercitada do prático sobre o teórico é que se entende a preferência de Cohen por fundar uma reflexão centrada sobre o uso prático da razão e menos sobre o teórico, que é simplesmente limitativo. O próprio Kant deixou indicação para isso ao afirmar que,

Deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura e que, talvez apenas por efeito de um mal-entendido, dão ocasião a erros, mas na realidade exprimem os objetivos que a razão pretende. Pois de outra maneira, a que causa atribuir o seu desejo indomável de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência? Presentes objetos que têm para ela grandes interesses. Entra no caminho da especulação pura para se aproximar deles, mas eles fogem à sua frente. Possivelmente, será de se esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, o do uso *prático* (Kant. 1994, B823-824).

Mas, seguindo o raciocínio de Kant, quando o destino da filosofia espelha os domínios práticos da razão encontra fundamentalmente, dois problemas: a estrutura natural que encerra o homem, sujeito de liberdade (Cohen. 1921, p. 392-393); e, a dificuldade de justificar um ser natural capaz de produzir uma vontade pura<sup>19</sup>, razão pela qual o Criticismo impôs-se como um sistema acabado que caminha entre o fenômeno e o *noumeno* (Weil,. 1963, p. 15-24). Espelhando o que acontece com o homem: um ser natural que mesmo assim permanece irreduzível à vontade alheia.

---

<sup>18</sup> Mas não basta recomeçar de novo com um outro plano filosófico, pois como já acenamos, o principal problema não é constituído imediatamente pela possibilidade de um novo recomeço, mas sim, pela impossibilidade de reduzir todos os objetos do conhecimento ao domínio da liberdade, como por fim, Cohen mesmo reconhece a respeito do uso da liberdade (Cohen. 1921, p. 292).

<sup>19</sup> No mais, Cohen aceita muito bem o fato da produção pura dos conhecimentos: “Ist er doch ein Naturwissen, welches zwar reine Erkenntnis zu erzeugen vermag; das beweist die Wissenschaft” (Cohen. 1921, p. 281).

Cohen mesmo percebe essa dificuldade, e “por isso a [sua] pergunta retorna para o conceito do homem” (Cohen. 1921, p. 323) e defende a discussão no âmbito jurídico (Cohen. 1921, p. 392), motivo pelo qual a ética derivada dos contornos *Neokantianos* seguirá sempre uma coordenada sociológica, ideia que reduz a indeterminação natural ao jogo direto da liberdade (Cohen. 1921, p. 392).<sup>20</sup>

É notável a pouca concordância com a filosofia de Kant no modo como Cohen afronta o problema da ética, pois a ética deverá ser dada sobre a totalidade dos outros objetos do conhecimento, sob o risco de se tornar apenas uma indicação priva de resultado (Poma. 1988, p. 25). Por isso mesmo a ética de Cohen deverá confrontar-se com a lógica se quiser permanecer como uma realidade aceitável para a existência do sujeito<sup>21</sup>. Digo aceitável, pois é o próprio Cohen a pensar que o uso regulativo das ideias, que seria a saída kantiana para a questão, não produz nenhum efeito para o conhecimento (Poma. 1988, p. 52).

Cohen continua pensando de modo negativo com relação ao *juízo reflexivo* (Cohen. 1921, p. 393). A grande tarefa da filosofia prática é precisamente aquela de livrar o homem, sobretudo, como sujeito ético, da falta de conteúdo que deriva de uma ordem

---

<sup>20</sup> Podemos fazer uma observação a esta interpretação de Cohen, afirmando que, de uma parte é válida e interessante a definição jurídica da pessoa, mas não pelo simples fato de que ela ‘valorize’ o conceito de indivíduo para o conhecimento, que *em si* possui uma irreducibilidade, como aliás se expressa Lacroix de que Kant nunca opôs natureza e liberdade - “Kant n’a jamais opposé nature et liberte” (Lacroix. 1962, p. 75).

<sup>21</sup> E aqui se sente a transposição sempre presente que os neokantianos operam passando da filosofia prática à filosofia teórica e sua pouca consideração pela separação entre o fenômeno e o noumeno feita por Kant. (Cohen. 1921, p. 393). Aqui se abre a porta para sustentar a relação determinada entre a lógica, parte pura da ciência, e a prática, como conteúdo dado a capacidade de agir do sujeito livre. Mas quando tudo se reduzirá à filosofia prática então estaremos novamente de frente ao idealismo.

meramente reguladora, capaz de provocar somente “sonho” (*Wahn*), “mistério” (*Dünkel*), e “ilusão” (*Illusion*) (Cohen. 1921, p. 393). São palavras já usadas por Kant nos prolegômenos contra o perigo do idealismo empírico e do espiritualismo, que agora parecem se voltar contra a falta de apercepção que encerra a existência de qualquer objeto não condicionado pela nossa razão. O problema, por ora, para a filosofia prática é somente o simples fato que o homem, sem referência direta ao sujeito jurídico, permanece *uma qualquer coisa de natural*, e, não reconhecer esta realidade seria um “falso idealismo” (*falscher Idealismus*) (Cohen. 1921, p. 394).

Mas se existe um falso Idealismo fatalmente existe um idealismo verdadeiro, que se põe como fundamento da filosofia de Cohen e que ele expressa sem nenhum constrangimento, muito embora pretenda conservar um resquício pertinente da realidade indeterminada (Poma. 1988, p. 59).

A diferença entre o idealismo falso e o verdadeiro aparece na fundação de uma ética pura da vontade e a necessidade de se admitir a existência de objetos fatuais. Isto é, uma realidade natural como aquela do homem, considerada em sua estrutura irreduzível como *pessoa-não-jurídica* (Poma. 1988, p. 55-58).

O verdadeiro Idealismo, nas palavras de Cohen, é consciente desta sobra efetiva e de sua problemática para elaboração de uma ética pura<sup>22</sup>. Cohen, portanto, desloca o debate para a *convivência* da vontade pura com o circunstante fatural, mas como “O verdadeiro Idealismo, certamente não aceita depender da realidade fatural e da experiência” (Cohen. 1921, p. 394)<sup>23</sup>, instaura-se o principal problema para a interpretação do pensamento da escola de Marburgo a respeito de Kant.

---

<sup>22</sup> O problema dominante para se interpretar o pensamento de Cohen na fundação da ética pura, além do constante recurso a uma série enorme de temáticas, permanece sempre entorna da diferença entre *Ser* (Sein) e dever-ser (sollen). (POMA. 1988, p. 130).

<sup>23</sup> “Der echte Idealismus macht sich zwar nicht abhängig, sondern durchaus unabhängig von der Wirklichkeit und von der Erfahrung”.

Cohen sabe que o seu “Idealismo verdadeiro” (*echte Idealismus*) não pode depender dos objetos da sensação nem tão pouco pode fazer a menos deles, por isso, a relação entre ambos entra em uma nova fase a ser considerada, mas o estatuto desta relação dado pela ética e se dirige para os objetos, mesmo sem ter recebido nada deles através da intuição.

O dirigir-se aqui é um “esforçar-se contra” (*Streben*), com aquele desejo que pretende: “com o sentido do idealismo autêntico abraçar a realidade para dominá-la, para apoderar-se, para transformá-la” (Cohen. 1921, p. 394)<sup>24</sup>. É obvio que não se pensa como em Fichte ou em Hegel, numa transformação no próprio pensamento, mas na capacidade de elaborar o conhecimento sem recursos à intuição (Poma. 1988, p. 27).

Deste modo, surgem os fundamentos do Idealismo autêntico de Cohen contra o falso idealismo (Cohen. 1921, p. 393-394), que como resulta, estava muito mais próximo de um espiritualismo que não do idealismo da tradição<sup>25</sup>. A problemática entre o homem natural e o sujeito de direito sobrepõe-se às demais questões kantianas. Entretanto, ao desconsiderar a *terceira Crítica e o justo valor* que Kant atribuiu à dialética transcendental, o neokantismo não aceitou que Kant mesmo houvesse tentado resolver os problemas de sua filosofia (Lebrun. 1993, p. 2-3).

Cohen, portanto, não reconhece a diferença que existe para Kant entre a condição de se pensar um objeto e a sua existência de fato. Considerando a separação entre “Ser” (*Sein*) e “dever-ser” (*Sollen*) como um erro, ele acaba dando efetividade aos dois. Por isso, o problema se alarga para fora da filosofia prática e alcança os limites da metafísica<sup>26</sup> e do domínio geral da crítica kantiana.

---

<sup>24</sup> “Sondern mit dem Wirklichkeitssin, der dem wahrhaften Idealismus eigen ist, die Wirklichkeit umklammern, um sie zu bändigen, zu meistern, zu verwandeln”.

<sup>25</sup> E aqui se pode pensar a nova apresentação que Platão recebe nas mãos neokantianas, especialmente de Cohen e Natorp. (GIGLIOTTI. 1989, p. 15).

<sup>26</sup> Cohen estabelece uma clara conexão entre Platão e Kant, indicando contemporaneamente a relação simétrica entre metafísica e ética. Aliás,

Se de um lado Liebmann anunciou que o maior erro de Kant e dos pós-kantianos foi de haver mantido a *coisa em si* na filosofia, os *Neokantianos*, especialmente Cohen, pensa que a falta de clareza na relação do *ser* como *dever ser* (COHEN. 1921, p. 394)<sup>27</sup> foi a questão que ficou aberta e suspensa pela *crítica da razão prática* que agora deverá ser respondida<sup>28</sup>.

Kant não definiu nenhuma fórmula restrita para anunciar a cisão entre o *ser* e o *dever ser*, logo, Cohen passa a interpretar diversamente a relação entre a concepção de um fim e a meta última do indivíduo, redimensionando, de modo eficiente, o contraste entre o *mecanicismo* e a *teleologia*<sup>29</sup>. Entretanto, onde as proposições realmente deveriam atuar na fundação pura da ética o espaço permaneceu vazio, impondo ao sujeito e as apreciações se sustentarem sobre a religião. O problema aqui se configura não porque a teleologia diz muito, como restou sempre para Kant na

---

esta conexão é o suporte fundamental do neokantismo de Cohen, de fato se lê já na prefação de 1907 (COHEN. 1921, p. IX; 90) Com isso se abre a porta para uma nova interpretação de Kant, que culminará com a identificação entre ética e lógica.

<sup>27</sup> (COHEN. 1921, p. 394): “Warum hat Kant es als Sollen scheinbach vom Sein unterschieden”? O comentário de Poma sobre esta posição kantiana demonstra os elogios e as reprovações de Cohen a este argumento (POMA. 1988, p. 120-123).

<sup>28</sup> Cohen tem uma ideia clara a este respeito, mas realmente não assume seriamente esta divisão, ainda que possa ser retirada do pensamento de Kant, quando fala da lei moral: “A razão exprime esta necessidade, não através de um *ser* (acontecer), mas sim de um *dever ser*”. (KANT. 1995, § 76). E é interessante observar a referência coheniana a esta precisa distinção (COHEN. 1921, p. 394-395) onde ele expõe o aspecto corretivo atribuído aos objetos apenas pensáveis que Kant instituiu quando separou o caráter meramente inteligível (*intelligibeln Charakter*) da possibilidade de se fazer uma proposição determinante sobre o fim (*Endzweck*).

<sup>29</sup> (COHEN. 1921, p. 397). O princípio dos fins, como é chamado por Cohen, é possivelmente a alusão ao conceito de juízo reflexivo de Kant. Entretanto ela foi reduzida à solução para o conflito tradicional entre *Mechanik und Teleologie*.

metafísica dogmática, mas porque diz pouco para Cohen. Isto é, fala apenas de um uso efetivo da liberdade do homem para depositar em uma região não efetiva do espaço a esperança de uma causalidade ética (Poma. 1988, p. 122-123). Agora a filosofia de Kant se transmuta inteiramente na filosofia neokantiana de Cohen, pois a liberdade não deve ser confinada dentro de uma suposta capacidade *causadora*<sup>30</sup> de objetos que escapam da sensação, e do método mecanicista, mas deve ser colocada como um “idealismo verdadeiro” (*echte Idealismus*), independente de toda experiência e com poder de determinar sobre ela<sup>31</sup>.

A questão proposta sobre o fundamento puro da ética se complica com Cohen mediante a extensão do seu domínio generalizado ao campo da filosofia teórica. De fato, diz ele: “nós tínhamos apreendido na *Lógica do conhecimento puro* que a realidade efetiva não é determinada absolutamente por meio da sensação<sup>32</sup>”, e é dessa proposição se delinea toda a atividade da ética. Como não se faz necessário um recurso à sensibilidade para conhecer a realidade efetiva, tanto menos agora, quando a especulação se organiza entorno da vontade.

O problema apontado por Kant sobre a *teleologia* e o *mecanicismo* volta a se complicar, pois Cohen não admite uma ordem puramente reflexiva para delinear o sistema do conhecimento. A liberdade não pode, doravante, permanecer como uma predisposição para *subsumir* o particular sobre o universal. Ela deve completar o campo da experiência. Esta insinuação,

---

<sup>30</sup> “Die Freiheit kann niemals ohne Rest in der Kausalität aufgehen; sie darf nicht in ihr untergehen” (Cohen. 1921, p. 399).

<sup>31</sup> (Cohen. 1921, p. 394) Fala-se do puro (reinen) e da pureza (Reinheit) como princípios constitutivos, que aparecem contra (gegen) a realidade factual (Wirklichkeit): “aber die Reinheit vollzieht dabei die Umwendung der Wirklichkeit”, que no fim do confronto permanece apenas a efetividade do pensamento puro.

<sup>32</sup> “Wir haben in der Logik der reinen Erkenntnis gelernt, daß die Wirklichkeit keineswegs durch die Empfindung zur Bestimmung gebracht wird” (Cohen. 1921, p. 399).

entretanto, funciona como um ulterior domínio da liberdade num campo que estava fora do seu respectivo alcance e não mais como ideia reguladora. Dentro desta perspectiva Cohen duvida que possa haver para a ética uma fundação baseada sobre postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus (Cohen. 1921, p. 417).

Cohen parece, à primeira vista, jogar a favor dos postulados, porém, a confusão expressa no uso dos “princípios” (*Grundsätze*) alternados entre o uso da matemática e da ética, instaura um trocadilho que obriga à filosofia prática a necessidade de pensar a eternidade, quando a sua tarefa é somente aquela de percorrê-la fazendo uso da vontade pura. Deste modo o presente que a ética recebe dos postulados é semelhante a um presente de grego.

A dificuldade de solução do impasse está no fato de Cohen pretender a realização de uma ética pura, ou seja, sem a necessidade de recurso à experiência ou postulados (Poma. 1988, p. 27); uma eticidade capaz de se realizar totalmente na história, sob pena de produzir a ruptura definitiva com a política, encontrando sua única realização no Céu<sup>33</sup>. Não é conveniente ainda, sugerir se este pensamento corresponde a uma falha no Criticismo de Kant, o que precisa ser observado é a situação concreta da ética kantiana, pois sobre a obrigação moral, estabelecida sobre as coordenadas das máximas universais se abre a porta para uma esperança na realização da moralidade perfeita, que como sabemos, são postulados causais das ações efetivas, desde que estas sejam nascidas da própria impossibilidade de ser cumpridas no mundo da experiência. Mas Cohen entende que a ética pura não deve fazer recurso à experiência (Cohen. 1921, p. 393-394).

A esperança que Kant deixou para regular a eticidade no mundo da experiência é agora uma pedra a ser removida pela nova

---

<sup>33</sup> A preocupação de Cohen consiste em que a ética não se torne uma introdução à vida política, mas seja ela mesma capaz de se completar. (COHEN. 1921 p. 398).

reflexão, e igualmente a separação entre *fenômeno* e *coisa em si*<sup>34</sup>, pois a esperança aparece somente como uma confissão que declara a inutilidade de se esperar em um conteúdo futuro para a realização da eticidade. Aliás, já há muito tempo que se manifestou o absurdo de pensar a ética sem a possibilidade de sua plena realização aqui no mundo, segundo Cohen.

Como seria agora o ato de completar a eticidade com um recurso à esperança, pois em parte este é o efeito dos postulados postos por Kant. Uma frase insidiosa representa o pensamento de Cohen sobre o problema: “a esperança é para os gregos, e também para suas poesias, apenas um sentimento vazio, que não tem nada mais que o medo” (Cohen. 1921, p. 104), aliás, poder-se-ia dizer que é o seu oposto, e onde persiste uma relação desfigurada com o futuro a eticidade não pode desenvolver-se, pois, aqui tudo é remetido para o além-mar. A esperança como lugar do não realizado incomoda a construção pura da ética de Cohen, pois sua raiz está fortemente enraizada sobre a realidade fatural do “dever-ser” (*sollen*) com o mesmo estatuto do “ser” (*Sein*), sem separação entre condição do puramente pensável e do existente que se dá na experiência<sup>35</sup>. O resultado a que se chegará, quando se entra nesta concepção é a simples ideia de separar a ética de qualquer aspecto natural, infiltrando-a no pleno domínio da história.

O problema é que então já não se falará mais de moral nem de parte prática da filosofia, bem sim de toda a missão da metafísica, ora mais transmutada na interpretação ‘autêntica’ de Kant (Gigliotti. 1989, p. 74-75).

A predisposição do inventário idealista de Cohen conduz à convicção eminente onde a fundação pura da vontade explica e

---

<sup>34</sup> As muitas evidências que conduzem a esta constação é coesamente exprimida no de Höffe (2005, p. 294). Entende-se o porquê da dificuldade de Cohen em aceitar o juízo regulador, ou que a ética possa subsistir sobre determinados postulados, sem prejudicar sua estrutura fundamental, pois uma vez negada a distinção entre fenômeno e noumeno, não resta que atribuir tudo aos conceitos formativos da razão.

<sup>35</sup> O erro de Cohen se estende para o neokantismo de modo geral. (Lacroix. 1966, p. 118).

completa a fundação lógica do conhecimento puro<sup>36</sup> como uma comprovação que coloca a produção da realidade no campo da efetividade possível para o conhecimento teórico e prático.

A distinção anterior entre o “ser” (*Sein*) e o “dever-ser” (*sollen*) desaparece, pois: “o dever-ser não pode estar contraposto ao ser no sentido geral [...], Adequadamente, nós chamamos o tipo do ser moral ideal, [...] o ideal é a imagem da perfeição” (Cohen. 1921, p. 426)<sup>37</sup>. Não cabe mais, portanto, especular sobre a possibilidade, por exemplo, de uma não realização de qualquer objeto da vontade ética, uma vez que se instituiu a equivalência entre *ser* e *dever-ser* (Cohen. 1921, p. 282; 304; 306-307).

O espaço aberto para a divisão entre o prático e o teórico é preenchido pelo valor lógico do idealismo real. Deste modo, passa-se a limpo três conceitos básico da proposta de Cohen: a primeira diz respeito a mutação do sujeito natural no sujeito ético; a capacidade de realização total dessa vontade pura, sem recurso a qualquer espécie de postulado, principalmente aqueles religiosos<sup>38</sup>; e; terceiro, deduzido dos dois anteriores, a impossibilidade de uma premissa reflexiva para completar sistematicamente a síntese entre liberdade e natureza (Lacroix. 1966, p. 25-26).

**Considerações finais.** O sentido principal da realidade sem fundamento necessário na representação não deve constituir, pois, nenhuma inclinação do pensamento. Não é somente a questão de se referir ao mundo como uma dupla realidade: *fenômeno* e *noumeno*,

---

<sup>36</sup> É este o clássico problema intercalado na devida linha divisória entre o método e o objeto: a identificação entre o método e o objeto que foi uma marca distintiva na Escola de Marburgo (GIGLIOTTI. 1989, p. 96).

<sup>37</sup> “Das Sollen darf dem Sein nicht in jedem Sine entgegengesetzt werden [...]. Demgemäß bezeichnen wir die Art des sittlichen Seins als Ideal [...]. das Ideal ist das Bild der Vollkommenheit”.

<sup>38</sup> Aliás, a penetração da religião no fundamento da ética é para Cohen um dos maiores problemas que a tradição filosófica ‘idealista’ enfrentou, e que sucumbiu muitos esforços de Platão a Kant incluso. (COHEN. 1921, p. 299).

mas sim de reelaborar a visão do mundo contra a filosofia do passado. Kant, contudo, de tudo aquilo que podemos intuir, não deixou muitas indicações para que se possa, juntamente com Liebmann, e agora com Cohen, sustentar essa posição como um estatuto fundamental de superação da filosofia Crítica<sup>39</sup>. Agora, pelo menos, é claro o porquê da Escola de Marburgo demonstrar sua afeição pela impostação das ideias platônicas (Poma. 1988, p. 39-40).

A Ideia platônica, na interpretação de Natorp, confirma a pretensão linear que se apresentou no *neocriticismo* das Escolas. Retornando ao problema da “coisa em si” (*das Ding an sich*)<sup>40</sup>, mediante a proposta de sua superação, foi fácil repropor o paralelo entre a ideia de Platão e o juízo regulador da Crítica do juízo de Kant. Os sintomas dessa comparação se manifestam de diversas maneiras, e a impostação acabada nos revela, bem mais, a leitura kantiana sobre a chave platônica que não o contrário como deveria ocorrer (Natorp. 1921, p. 217)<sup>41</sup>. Para se chegar a conclusão de que é possível comparar o conceito dos dois juízos precisamos considerar a existência de uma nova perspectiva para os juízos reguladores, que deverão se fundarem sobre um princípio de determinação. Em Platão a realidade substancial persiste no mundo das ideias; *eidos* se apresenta à mente quando essa superou os

---

<sup>39</sup> Cf. (WEIL. 1963, p. 22-23). Onde se desenvolve uma longa reflexão sobre a insuperabilidade do fenômeno e do noumeno, e do lugar ocupado pela filosofia prática, que de modo geral não resume a missão do Criticismo de Kant.

<sup>40</sup> Mediante a denúncia de Liebmann, o neocriticismo se fundou, todo ele, como uma tentativa de superação do dualismo kantiano. (Campo. 1959, p. 97-125).

<sup>41</sup> Poma (1988, p. 36) comenta diretamente essa pretensão de Natorp: “a nova interpretação de Platão in *Platons Ideenlehre und die Mathematik* é antes de tudo, uma nova colocação de Platão na história da filosofia, como fundador do idealismo crítico”

dados da sensibilidade<sup>42</sup>. Se essa realidade, contudo, pode ser colocada em paralelo à ideia reguladora do juízo temos que admitir a passagem para o mundo *eidético* como narração dialética que responde ao desejo da razão, sem, contudo, sermos capazes de gerar nenhum conteúdo real para o conhecimento.

A trajetória do *neocriticismo* estava consciente desta realidade, por isso, o ponto principal é o desaparecimento da *coisa em si*. Em seu lugar adentra novamente a ideia de representação absoluta da consciência, mas, melhor seria falar de uma construção absoluta, que gera todas as possibilidades para o conhecimento; poderíamos cogitar ainda, a partir daqui, que não somente o teórico perde seu significado, mas também a necessidade de haver na filosofia um juízo de caráter regulador, já que todas as atividades do pensamento se concretizam como determinativas.

As coordenadas do pensamento neokantiano estrutura-se, portanto, sobre essa proposta radical de kantismo, onde se perde uma parte consequente do discurso filosófico imposto sobre o método Crítico. É justo, por outro lado, admitir que ao interno das escolas de Marburgo e de Baden nunca se sustentou a pretensão de uma explicação dogmática do pensamento de Kant, o que aqui levantamos como problema é a conservação dos pontos fundamentais do pensamento que se desenvolveu progressivamente. Kant não deixa dúvida sobre a necessidade da existência de uma realidade que não se submeta às determinações do pensamento, se não como realidade antinômica<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Cohen, contudo não parece aceitar esta interpretação tradicional de Platão como alertou Poma (1988, p. 39-40): “Se le idee platoniche sono state considerate per tanto tempo e da tanti interpreti come enti separati, ciò è dovuto all’ingiusficata attendibilità riconosciuta su questo argomento ad Aristotele: egli è stato il primo responsabile della distorta interpretazione ontologica”.

<sup>43</sup> Existe, contudo, uma possibilidade que nos permitiria entrar em relação com um objeto dessa natureza sem incorrer no perigo da dialética ou de cair diante de uma antinomia, mas ela é possível apenas se formada sobre uma ideia priva de princípios e de leis, por isso mesmo, segura de não entrar em conflito consigo mesma: “Contudo a faculdade de juízo *reflexiva*

Portanto, se a separação entre estética e intelecto for superada como resultado de uma incoerência, a razão perde os seus limites e, doravante, bastará para a fundação legítima da verdade a ocorrência imanente a si mesma (Campo. 1959. p,49).

O Kant “neokantiano”, portanto, esteve muito próximo de fundar essa realidade, contudo não desceu até o fundo do problema, permanecendo atrelado à existência de um objeto fora da consciência, a famosa *coisa em si*. A lógica pura atingirá esse fundo e a consciência será o fundamento *valorativo* e real da filosofia. Não é de se estranhar que o pensamento dessa Escola tenderá se transformar em uma filosofia dos valores que subsistirá exclusivamente na consciência.

Artigo recebido em 29.07.2013, aprovado em 09.07.2014

---

deve subsumir sob uma lei que ainda não está dada e por isso é na verdade somente um princípio da reflexão sobre objetos, para os quais e de um modo objetivo nos falta totalmente uma lei ou conceito de objeto que fosse suficiente, como princípio, para os casos que ocorrem”. (Kant. 1995 § 69). Entretanto, esta compreensão não parece haver tocado Cohen e os neokantianos, como mostra Lebrun: “Se a leitura ‘epistemológica’ de Cohen nos preserva de todo contrassenso ‘psicologista’, poderia muito bem ser ao preço de um pressuposto de igual gravidade. Com efeito, quando Cohen insiste na impossibilidade de interpretar psicologicamente os conceitos *a priori*, quando ele vê nessa irreducibilidade à explicação psicologista o signo de que esses conceitos são momentos de ‘consciência’ ‘originais’, ele quer sobretudo, através disso, provar que os princípios da mecânica, se eles parecem nascer na história das ciências enraízam-se na verdade em um *logos* que incumbia à *Crítica* axiomizar” (Lebrun. 1993, p. 19-20).

### Referências

- BOUREL, D. Le retour des néo-kantiens, in **Archives de Philosophie**, 54 (1991) 519.
- CAMPO, Marino. **Schizzo storico della esegesi e critica kantiana** – Dal “ritorno a Kant” alla fine dell’ottocento, Magneta-Varese, Varese, 1959.
- CASSIRER, E; HEIDEGGER, M. Débat sur le Kantisme et la philosophie. in: **Bibliothèque des archives de philosophie**. vl. 12, Paris: Beauchesne, 1972.
- COHEN, H. Ethik des Reinen Willens. In: **System der Philosophie**, II. Teil, Berlin: Bruno Cassirer, 1921.
- DUSSORT, H. **L’École de Marbourg**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- GIGLIOTTI, G. **Avventure e disavventure del trascendentale**, Napoli: Guida, 1989.
- HARTMANN, N. **Die Philosophie des deutschen Idealismus**, Bd. I. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 1923.
- HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Colauste Gulbenkian, 1994.
- KANT. I. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- LACROIX, J. **Kant e le kantisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LIEBMANN, O. **Kant und die Epigonen. Eine Kritische Abhandlung**. Berlin: Reuther-Richard, 1912.
- NATORP, P. **Platos Ideenlehre**. Meiner, Leipzig, 1921.
- NEGRI, A. Il neoCriticismo. In: **Grande Antologia Filosofica**, vl. XXIII (1975) 56-58.
- PHILONENKO, A. **La Théorie kantienne de l’histoire**. Paris: Vrin, 1986.
- POMA, A. **La filosofia critica di Hermann Cohen**. Milano: Mursia, 1988.
- WEIL, E. **Problèmes Kantiens**. Paris: Vrin, 1963.



**CONSIDERAÇÕES EM TORNO ÀS POSSIBILIDADES  
DE UM ESTADO GLOBAL COSMOPOLITA**

**CONSIDERACIONES EN TORNO A LAS POSIBILIDADES  
DE UN ESTADO GLOBAL COSMOPOLITA**

**CONSIDERATIONS ABOUT THE POSSIBILITIES  
OF A COSMOPOLITAN GLOBAL STATE**

**Juan Antonio Fernández Manzano**  
Universidad Complutense de Madrid  
E-mail: [jfmanzano@gmail.com](mailto:jfmanzano@gmail.com)

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 287-309

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Partindo da existência de um déficit democrático global, o artigo estuda a factibilidade de uma instancia política global com capacidade para impor-se aos heterogêneos focos de poder existentes. Com esse fim estudam-se algumas das principais objeções teóricas e práticas às quais teria que fazer frente um poder político de tal magnitude, tentando averiguar se alguma delas ou o conjunto atinge a envergadura de impedimento.

**Palavras-chave:** cosmopolitismo, democracia, Estado global

**Resumen:** Partiendo de la existencia de un déficit democrático global, el artículo estudia la factibilidad de una instancia política global con capacidad de imponerse a los heterogêneos focos de poder existentes. Con este fin se estudian algunas de las principales objeciones teóricas y prácticas a las que tendría que hacer frente un poder político de tal magnitud, tratando de averiguar si alguna de ellas o el conjunto alcanza la envergadura de impedimento.

**Palabras clave:** cosmopolitismo, democracia, Estado global.

**Abstract:** Based on the existence of a global democratic deficit, the paper studies the feasibility of a global political body able to govern the existing heterogeneous sources of power. With this aim, we study some of the main theoretical and practical objections which a political power of such magnitude would have to face, trying to find out if any of them or the whole become an impediment.

**Keywords:** cosmopolitanism, democracy, Global State.

Pocos cuestionarían que los diferentes fenómenos que confluyen en nuestro tiempo global apuntan hacia una creciente, aunque desigual integración global. Mientras que la convergencia económica es prácticamente una realidad, resulta chocante la ausencia de mecanismos globales de control políticos. La política y las prácticas democráticas distan de haber sido globalizadas ya que no existe una entidad política que rijan los procesos y los cambios a los que asistimos, a pesar de que el poder como tal sí exista y dependa de hecho de las cuotas de poder de los actores globales. El escenario actual está marcado por una escisión entre política y poder que deja en manos de los Estados, regiones, empresas transnacionales, mercados o instituciones la toma de decisiones que corresponderían a los ciudadanos (Mayorga Tarriño, 2011).

Ante este déficit democrático global. Los ciudadanos se ven cada vez más afectados por decisiones y procesos que eluden su control político directo. Su margen de actuación política es exiguo, especialmente a escala supraestatal, donde está el origen de muchos de los problemas que padecen: crisis económica, desempleo, terrorismo, inmigración, medio ambiente, etc. (Lucena Cid, 2011). Hasta ahora, la globalización ha sido un proceso falto de control y regulación, conducido frecuentemente por poderes de escasa o nula legitimidad democrática (Habermas, Held y Kymlicka, 2005).

El mayor problema político global es la ausencia de lo que en el pensamiento anglosajón se llama *accountability*, i.e. rendición de cuentas. ¿A quién se le puede exigir que dé cuentas públicas de las políticas que afectan a la ciudadanía? Actualmente no existen

autoridades globales capaces de proteger valores universales o problemas que superan las competencias de un solo país (UNDP, 2011). No existen, por ejemplo, instituciones capaces de proteger la biodiversidad con una capacidad ejecutiva real. Lo único que existe actualmente es la capacidad de los ciudadanos, mediante su activismo y sus opciones de consumo, de influir en las actuaciones de las empresas. Estas se ven forzadas a cambiar alguna de sus prácticas con el fin de ganar o al menos de no perder a unos clientes que exigen unas conductas más respetuosas con una serie de valores como la defensa del medio ambiente, las condiciones laborales de sus trabajadores o el respeto a los derechos humanos en toda la cadena de suministros. Sin embargo, este control es insuficiente por dos motivos. Por un lado, porque su efectividad es limitada (hay toda una serie de problemas en países subdesarrollados donde no se puede controlar cómo ni en qué condiciones se trabaja) y por otro, porque en gran medida son medidas de presión que recaen sobre los ciudadanos del mundo más favorecido, creando una plutocracia que da más poder a quienes más consumen y dejando fuera al resto.

Si entendemos la política como el arte de obtener y usar el poder para crear libertad (Biehl, 1998, p. 122), no cabe sino concluir que es necesaria una instancia mundial que rinda cuentas y ante la que sea posible replicar cuando se atenta desde cualquier instancia contra los intereses colectivos. Los peligros de esta ausencia son graves. Como afirma Castells, el peligro de la violencia aumenta ante la ausencia de focos de poder estables e identificables: “Sin un Palacio de Invierno que tomar, las explosiones de revuelta puede que implosionen, transformándose en violencia cotidiana sin sentido” (Castells, 2001, p. 423).

A falta de un gobierno global que supervisara los procesos mundiales tenemos lo que Stiglitz (2002, p. 45) llama un “gobierno global sin Estado global”. La globalización no admite marcha atrás pero la cuestión no es esa sino cómo hacerla funcionar. En efecto, superados los debates en torno a su existencia, lo central es su funcionamiento, para conseguir una globalización con rostro humano. Las instituciones públicas globales serían una exigencia derivada de planteamientos que tomaran en serio la universalidad que requiere la ética política y permitieran que las decisiones no

quedaran solo en manos de tecnócratas y elites.

No es pues impertinente reflexionar por la necesidad y la posibilidad de instaurar un poder político no constreñido por los límites tradicionales del Estado-nación doméstico con capacidad de imponerse a los heterogéneos focos de poder existentes. Sin prejuzgar su estructura concreta o sus funciones, sobre las que debatiremos a lo largo del desarrollo argumental, llamaremos a esta entidad *Estado global*.

De cara a fundamentar una entidad política global partimos de la viabilidad y legitimidad del Estado como modelo adecuado para organizar sociedades complejas, asumimos como irrenunciables los principios democráticos que lo dan forma y trataremos de aplicar sus competencias básicas en la arena global.

Nuestro objetivo será defender la génesis de una entidad global con poder coercitivo que regule las relaciones interestatales y los focos de poder extra-políticos, atendiendo a los intereses colectivos. Aceptamos que la historia de los Estados ha estado marcada en muchos casos por dominaciones, opresión, guerras, hambrunas, corrupción, abuso de poder, totalitarismos, ataques a minorías y recortes de libertades, no obstante, la ausencia de un poder central legítimo es una invitación a los abusos y deja indefensos a los más débiles, al no poder ni valerse por sus propios medios ni estar en posición de exigir responsabilidades a nadie. Nos parece correcta la tesis de que la inexistencia de un poder superior legítimo distancia cada vez más a las elites mundiales de los más desfavorecidos (Beck, 2009, p. 34).

Esta propuesta cuenta con problemas de tipo teórico y práctico que pasaremos a estudiar con el ánimo de averiguar si alguno de ellos o el conjunto alcanza la envergadura de impedimento.

Una de las objeciones a las que se enfrenta el proyecto de un Estado global democrático hace referencia a la magnitud de la entidad: el mundo es demasiado extenso y la democracia parece estar diseñada para contextos más reducidos que los siete mil millones de habitantes del planeta. Aristóteles establecía restricciones cuantitativas con respecto a la extensión del territorio y al número de habitantes basadas en consideraciones como la autosuficiencia, la gobernabilidad, la organización o las razones

geoestratégicas (2000, p. 1326a ss.). Rousseau o Helvetius también señalaron la necesidad de reducir los Estados lo más posible para que la democracia pudiera funcionar: hacía falta un Estado pequeño en el que fuera fácil reunirse y conocer a todos los demás (Rousseau, 1995<sup>a</sup>, III). Una gran república, decía Tocqueville, estará más expuesta que una pequeña nación, pues en estas es más fácil alcanzar la libertad política. A mayor extensión, mayor es el aumento de las pasiones fatales y menores son las virtudes que sirven de apoyo al Estado. Si solo hubiera pequeñas naciones, el mundo sería más libre y más feliz (Tocqueville, 2002, p. 154-155).

El problema de la mayor escala, tanto en extensión del territorio como en número de habitantes supone, según este argumento, la imposibilidad práctica de que los ciudadanos tengan opciones de participación política. Dificilmente preservaremos la democracia o fomentaremos su desarrollo, decía Hayek, si todo el poder y la mayoría de las decisiones trascendentes corresponden a una organización demasiado grande para que el hombre común la pueda comprender o vigilar (Hayek, 1978, p. 279).

En el caso de Nagel, Kymlicka o Pettit, su postura contraria a la extensión del Estado en grandes ámbitos se fundamenta en su defensa de la democracia deliberativa, cercana a la democracia directa, cuyas exigencias de funcionamiento la harían apta solo para pequeñas comunidades en las que los ciudadanos pudieran tomar parte en los procesos de discusión.

Además, otro de los argumentos en contra de la gran extensión de un Estado global es que se acrecentarían las dificultades para llegar a acuerdos en la medida en que se incrementa el número de participantes y afectados.

Parece que cuanto mayor es la unidad política, más lejos quedarán algunos de los asuntos de la influencia efectiva de los ciudadanos y de su vigilancia y más impersonales y distantes serán los gobiernos (Biehl, 1998, p. 55-71). Este dilema exige optar entre una mayor cercanía de los focos de poder a los individuos, óptima en una comuna reducida, o una mayor capacidad de solucionar problemas, en la medida en que las estructuras mayores son indudablemente más efectivas que las entidades dispersas y fragmentarias a la hora de encarar determinados asuntos.

Para abordar esta cuestión, lo primero que debe señalarse es que es inconcebible la reducción del Estado a un sistema como la Atenas de Pericles o la Ginebra de Rousseau. Pero además aportaremos otros argumentos frente a esta objeción. En primer lugar, consideramos que esta misma impugnación podría haberse hecho cuando se establecieron las democracias en el nivel estatal, cuya práctica ha demostrado ser, a pesar de muchos otros factores, conciliable con la representatividad democrática, a pesar de que los Estados se han hecho cada vez más populosos y complejos. No percibimos que exista una diferencia cualitativa sustancial entre el paso de las democracias de pequeñas comunidades a los Estados y el paso de los Estados a una entidad de alcance global. Se trata simplemente de una cuestión de *ratio* entre representantes y representados, la cual, por cierto, tampoco es uniforme a escala nacional. Si en los Estados Unidos, la *ratio* aproximada es de 1/573, observamos que en India asciende a 1/1.000.000. Por su parte, en el plano global podría ascender a 1/5.000.000 (Martí Mármol, 2009) o 1/10.000.000 (Monbiot, 2004).

Además, estos argumentos pierden hoy día gran parte de su fuerza si se valora el poder de acercamiento de los medios de información, comunicación y transporte. A nuestro juicio, se trata de un problema logístico que admite una solución técnica, si no sencilla, al menos sí soluble con las nuevas tecnologías.

Si atendemos al último argumento, referido a la tensión que se establece entre la opción de mayor legitimidad, derivada de la mayor cercanía entre representantes y representados, de un lado y la efectividad por otro, creemos que se trata de una falsa tensión. Es decir, no se trata de elegir entre mayor legitimidad (Estado nacional) o mayor efectividad (Estado global) puesto que no existe una alternativa multilateralista efectiva (entendiendo por tal aquella estrategia basada en pactos voluntarios que firman los Estados para abordar asuntos de interés global). No es que las políticas concertadas por los Estados soberanos (cuyos intereses principales son los domésticos) fueran menos efectivas que las de un Estado global; es que existen muchos casos del tipo “tragedia de los comunes” en los que no es posible encontrar soluciones sin que exista un centro de decisiones coordinado con poder para imprimir

a las decisiones un carácter imperativo. Los paraísos fiscales son un buen ejemplo: no es previsible que un paraíso fiscal decida voluntariamente dejar de serlo. Para lograr su abolición es necesaria la presencia de una autoridad global con poder suficiente para hacer cumplir sus mandatos. El Protocolo de Kioto es otro ejemplo de cómo un tratado multilateral de Estados es insuficiente: el mayor emisor de gases de efecto invernadero, Estados Unidos, se niega a ratificarlo y Canadá decide abandonarlo con el fin de no hacer frente a las sanciones derivadas de su incumplimiento. Para casos de este tipo, hace falta un poder imperativo situado en un nivel superior al de los Estados (Martí Mármol, 2009).

Si enfocamos esta cuestión desde el punto de vista de la legitimidad podemos verlo desde otra perspectiva que nos resultará útil. Se puede acusar a un Estado global de falta de legitimidad, en la medida en que la democracia exige una vinculación estrecha entre representantes y representados. Podría pensarse que cuanto más cercana sea esta vinculación, más legítima será la entidad política y que al contrario, cuanto más distanciadas queden las bases de los focos de poder más aumentará la discrecionalidad de los gobernantes, menor será la vigilancia y menos cuentas rendirán los gobernantes ante sus electores. Siguiendo estas premisas, el Estado global sería la mayor entidad política imaginable y por tanto, la más ilegítima atendiendo a las consideraciones anteriores.

Sin embargo, puede argumentarse que si la legitimidad se basa, en parte al menos, en las contraprestaciones que el Estado es capaz de proporcionar a los ciudadanos, un Estado nacional perdería legitimidad en la medida en que fuera incapaz de encontrar soluciones a los problemas de sus nacionales (Bobbio, 1994: 191-192). Enfocado el asunto desde este ángulo, la ecuación inicial se invertiría y un Estado global dotado de poder coercitivo resultaría más legítimo en la medida en que podría ocuparse de cuestiones que ni un Estado nacional aislado ni un conjunto de ellos tendría capacidad para encarar. Un Estado global democrático estaría al menos en mejor posición para justificar, dicho sea en términos clásicos, la obediencia de los ciudadanos ofreciendo como contraprestación su mayor eficacia para garantizar sus derechos y

libertades.

Por otro lado, una de las objeciones de mayor calado dirigidas hacia el Estado global señala que el discurso cosmopolita es responsable de tratar de resucitar una suerte de Santa Alianza global (Zolo, 2000). Desde perspectivas libertarias se insiste en esta misma idea, llegando a apuntar a la presunta incompatibilidad entre Estado y democracia: Biehl y Bookchin afirman que la propia naturaleza del Estado impide que el poder se distribuya uniformemente entre los ciudadanos (Biehl, 1998, p. 1). Nos hallaríamos, siguiendo esta objeción, ante el peligro de que la acumulación de poder de un Estado global lo convirtiera en un imperio totalitario.

Entendemos que el concepto de cosmopolitismo tenga aún ecos que distorsionan su correcto entendimiento. El término fue usado para justificar las sangrientas cruzadas del siglo XIII que perseguían una monarquía universal cristiana,<sup>1</sup> en su nombre también se apoyaron los atropellos coloniales y los intentos de “civilizar” otros pueblos e incluso apareció como elemento del discurso internacionalista en la época del comunismo soviético. En estos casos, el cosmopolitismo fue empleado como un recurso con fines legitimadores que de hecho traicionaba y distorsionaba la larga tradición cosmopolita<sup>2</sup> con el fin de respaldar lo que en realidad eran afanes imperialistas inconfesables de distinto signo (Castany Prado, 2006).

En todo caso, concedemos que es posible pensar que un Estado mundial pudiera dar pie a abusos de poder que no podrían ser frenados, con lo que lo que se apunta como una solución democratizadora e igualadora se convertiría en la mayor fuerza opresora del planeta. Rawls desconfía de un hipotético Estado mundial porque entiende que un régimen político unificado con soberanía similar a la de los Estados nacionales individuales habría de pecar necesariamente por defecto o por exceso (Rawls, 2001). En este punto está sosteniendo la misma perspectiva de Kant en *La*

---

<sup>1</sup> Gregorio IX (1227-1241) e Inocencio IV (1243-1254)

<sup>2</sup> Una tradición que además no es monopolio del pensamiento occidental. Baste recordar a numerosos filósofos chinos, poetas faylasufs árabes o escritores como Tagore, Xingjian o Rushdie (Castany Prado, 2006).

*paz perpetua* cuando afirmaba que un gobierno mundial se convertiría en una forma de despotismo o bien en un imperio frágil acosado por el separatismo de sus diferentes regiones. Kant creía que una “monarquía universal” perdería en intensidad lo que aumentara en extensión: “porque las leyes pierden su eficacia al aumentar los territorios a gobernar y porque un despotismo sin alma cae al final en anarquía” (Kant, 2003: 40). Para evitarlo, Kant defiende más bien la creación de una confederación de Estados con fuerza capaz de dirimir los conflictos internacionales basándose en el derecho que todos reconocieran. Este rechazo al Estado mundial está en línea con el pensamiento de Hume, Montesquieu, Voltaire y Gibbon (Rawls, 1996, p. 49). Un rechazo debido a la concentración de poder que un único Estado posibilitaría.

Entendemos que es un argumento juicioso, pero no determinante. La experiencia nos enseña, decía Montesquieu (2001, p. 144) que no hay poder que no incite a quien está investido de autoridad a extralimitarse. Sin duda, cada vez que el poder se acumula existe el riesgo de que se abuse de él, pero creemos que pueden adoptarse medidas para minimizar esos riesgos. De lo que no cabe duda es que de no existir un poder general los abusos se producirían con toda probabilidad.

Por otra parte, puede contra-argumentarse que los Estados nación son también una concentración de poder que podría generar, y en algunos casos genera, abusos de poder. Sin embargo, las instituciones democráticas son las más adecuadas para hacer frente a estas anomalías, siempre que estén impulsadas por ciudadanos concienciados que las impulsen, defiendan y espoleen con sus críticas. El problema se atajaría con el establecimiento de cuantos mecanismos fueran necesarios para evitarlo; entre otros, podemos citar los siguientes: diseminar el poder en diferentes instituciones, entidades políticas y organismos a diferentes niveles que se frenasen y contrapesasen en un juego de equilibrios y controles que irían desde lo global a lo más reducido, acabar con la opacidad con que se toman las decisiones en las instituciones, crear dispositivos para la rendición pública de cuentas, mantener engrasados los mecanismos de vigilancia mutua y establecer restricciones constitucionales.

Puede argumentarse que la menor cercanía entre representantes y representados es un grave impedimento. Concedemos que es una objeción significativa, pero no irresoluble que afecta no tanto al Estado global como diseño particular cuanto a la democracia como sistema político. Estos problemas requieren un tratamiento que refuerce los mecanismos institucionales democráticos: mayor vigilancia interna y externa, aumento de la rendición de cuentas, refuerzo de los grupos de oposición, mecanismos de transparencia y responsividad política que permitan a los ciudadanos interpelar a sus gobernantes, agencias de control, vías de expresión política para que los ciudadanos expresen sus reivindicaciones, medios de comunicación plurales e independientes, aplicación del principio de subsidiariedad,<sup>3</sup> etc. La democracia pone en manos de los ciudadanos recursos para controlar el funcionamiento del sistema.

En todo caso, este equilibrio es difícil y no existe ninguna solución nueva en lo referido al control del poder que pueda garantizar definitivamente que no se den arbitrariedades de algún tipo (Nozick, 1999, p. 330 y 352-353). Siempre existe, sostiene Murray Bookchin, la posibilidad de que los líderes se conviertan en tiranos y de que las instituciones libres acaben siendo reductos elitistas, pero no hay otra solución distinta a la creación de instituciones compensatorias que lo impidan (Biehl, 1998, p. 165). En cualquier caso, y a modo de resumen, la presencia de presiones antidemocráticas no es tanto un argumento en contra de la democracia cuanto una llamada a extremar la vigilancia ciudadana (Monbiot, 2004, p. 122 ss.).

Con todo, concediendo el valor de las críticas, creemos que el planteamiento del Estado global de bases mínimas opta por las dos principales vías para reducir este tipo de peligros: reducir el alcance de lo político, separándolo de lo doctrinal, y profundizar en los procedimientos democráticos. Entendemos que esquivar los peligros de un Estado abusivo pasa por aspirar a mejorar lo ya existente y no a dibujar un mundo perfecto. Esta nos parece que es la clave:

---

<sup>3</sup> Hayek (Hayek 1978) abogaba por la necesidad de fomentar la “autonomía local”, como medio para que las democracias logren vincular a sus ciudadanos, pues en la esfera local la burocracia es menor y los problemas más cercanos.

reducir el objetivo a los mínimos en torno a los cuales las respuestas puedan ser compartidas. Coincidimos con la reflexión de Berlin de que hay que plantearse objetivos que a primera vista pueden parecer modestos o “insípidos”, tales como llegar a una sociedad en la que se eliminen de una vez por todas las posibilidades de llegar a “situaciones desesperadas de alternativas insoportables” (Berlin, 1998, p. 36). Puede que este no sea un gran ideal a enarbolar, capaz de convocar el concurso entusiasta de las masas, pero es lo que puede evitar los problemas de abusos de poder descritos (Pettit, 1999, p. 310). Un Estado global no puede nacer con aspiraciones maximalistas; su solidez es contraria a las soflamas grandilocuentes. En este sentido suscribimos plenamente la afirmación del premio Nobel de la Paz y antiguo Secretario General de Naciones Unidas Dag Hammarskjöld cuando decía que no debía pensarse que dicho organismo fue creado para llevar a la humanidad al paraíso, sino más bien para salvarla del infierno. En lugar de idear sociedades idílicas, basta con reducir las injusticias que deterioran la vida de los seres humanos. Esta sería la base sobre la que edificar, no ya una sociedad perfectamente diseñada, sino un lugar algo mejor que el que había antes. Las grandes lecciones de la historia no son tanto de modelos positivos a imitar cuanto de experiencias negativas, fracasos, errores y desengaños que interesa no repetir más en el futuro (Blanco Fernández, 2005: 387). Lo más valioso que podemos extraer de la historia son los caminos que deben ser evitados (Habermas, 1999, p. 48 ss.).

En suma, parece perfectamente viable, existiendo voluntad política, crear una entidad política con suficiente poder para desenmascarar las más graves injusticias que afectan directamente a la vida de las personas y erradicar sus causas sin que tal entidad se convierta a su vez en fuente de opresión adicional.

Otro tipo de críticas que podrían recibir los argumentos que defienden un Estado global apuntarían a otra posible vía consistente en la implantación o en su caso el refuerzo de las democracias estatales tal y como actualmente las conocemos. Esta tesis apostaría por la democratización de los organismos internacionales existentes o incluso la creación de otros nuevos mediante fórmulas de representación que no se desliguen de los actuales Estados. Tal es el

caso de Appiah, quien, a pesar de su cosmopolitismo, es contrario a un Estado global y cree que los Estados son las instancias más adecuadas para su modelo cosmopolita (Appiah, 2007, p. 213 ss.). No es un planteamiento desenfocado. No obstante, su valoración exige plantear la cuestión acerca de quién debería ser el agente democratizador global, si los Estados y a través de ellos los organismos internacionales, o directamente los ciudadanos. Este nos parece un asunto previo a la cuestión de la instauración de un gobierno supranacional. Es necesario definir a los actores políticos globales, entendiendo por tales a los portadores de la soberanía, con poder para ser las entidades políticas constituyentes de un nuevo escenario político.

Cuando se lee *El derecho de gentes* de Rawls, lo primero que llama la atención es cómo el autor se siente impulsado a tratar esta cuestión desde un binomio: pueblos o Estados. La disyunción debe entenderse en Rawls como excluyente, no como indicadora de que ambos términos designan una misma realidad. Rawls los distingue para decantarse por el primero: *peoples(s)* (pueblo, gentes) para hablar de la “sociedad de los pueblos”. El pueblo sería la unión de los ciudadanos y sus gobernantes. Rawls rechaza decantarse por los Estados o naciones porque considera que así evita el peligro de crear una estructura estatal que cobre vida propia. Así lo expresa Rawls: “Los poderes de soberanía también aseguran al Estado una cierta autonomía [...] en el manejo de su propio pueblo. Desde mi perspectiva, esta autonomía es nociva.” (Rawls, 2001, p. 37). Un ejemplo de esta autonomía, que Rawls propone restringir, sería el derecho a declarar la guerra (excepto en casos de autodefensa) y la soberanía interna en términos absolutos.

Aun entendiendo su suspicacia hacia los Estados, a nuestro juicio no es suficiente con presentar a los pueblos como entidades supletorias porque sería necesario hablar primero de cómo se llegan a formar estas entidades, con qué ciudadanos, qué legitimidad de origen tienen, qué grupos pueden ser considerados como tales (kurdos, maoríes, chechenos, judíos...) y en base a qué criterios (lengua, tradiciones, nacionalidad, elección propia...). No obstante, el nivel teórico abstracto que Rawls emplea sobrevuela estas cuestiones y parte directamente de comunidades políticas

constituidas, idealmente legítimas, que tienden a asemejarse a los Estados realmente existentes.

Rawls plantea además la necesidad de que estas entidades políticas sean liberales, esto es, que cuenten con un régimen político justo: una democracia constitucional en la que los ciudadanos tengan control sobre su gobierno. Lo hace así porque cree que solo puede alcanzarse un pacto entre pueblos que aplican estos principios o entre aquellos que aun no siendo propiamente liberales, pueden considerarse decentes, es decir, que poseen instituciones básicas justas y equitativas y reconocen a sus ciudadanos el derecho a la participación política (Rawls, 2001, p. 13).

Si aceptamos las suspicacias de Rawls con respecto a los Estados realmente existentes, especialmente en lo atinente a la posibilidad de que los intereses que defienden no sean los de los ciudadanos, lo más pertinente sería acudir directamente a la fuente de la que estos obtienen su legitimidad. Por consiguiente, si el Estado toma como elementos sobre los que basar su legitimidad a los individuos concretos, que son los átomos indivisibles del sistema, y no, por citar un ejemplo, a las familias, barrios, o municipios, no vemos por qué los ciudadanos no podrían ser los elementos que forjaran un sistema superior. Si se aplicaran los mismos principios de Rawls del caso doméstico al global, se llegaría a una concepción que apuntaría al establecimiento de una justicia cosmopolita en la que las partes constituyentes fueran los ciudadanos y no los Estados. Se trataría de aplicar la misma posición original que Rawls emplea en el caso estatal. Así lo expresa Kymlicka:

“It would appear then that liberal egalitarianism's foundational commitment to remedying undeserved inequalities should push it in the direction of a truly global or 'cosmopolitan' conception of distributive justice. That, indeed, is what many commentators on Rawls have argued. According to these critics, Rawls's theory of justice should be applied globally, not just domestically. People in the 'original position' would not want their fate to depend so heavily on the morally arbitrary fact of which country they were born into (Pogge 1989, chs. 5-6; 1994; Beitz 1979, part 3; Barry 1989C; Tan 2000). “(Kymlicka, 2002, p. 269)

Entendemos que la legitimidad será mayor cuanto más se

desienda a buscar el respaldo. Por el contrario, cuanto más se eleven los ámbitos de decisión constituyente y más se alejen de las bases, como sería el caso de organismos internacionales que llevaran la voz de los Estados o los pueblos, más desvinculados se mostrarán los ciudadanos. El precio a pagar por la elevación de los ámbitos decisorios a instancias superiores sería una distorsión en el poder del voto ciudadano, cuya ponderación vendría determinada por el peso específico de su Estado o de su pueblo. Consecuentemente, creemos que los constituyentes legítimos del proceso de creación de un Estado global habrían de ser los ciudadanos del mundo, con independencia del país al que pertenezcan, su peso en el concierto internacional o su respectivo nivel de renta.

Otro foco de tensión inevitable, que pertenece al orden de la práctica política y sobrepasa nuestros objetivos teóricos, es el de cómo hacer partícipes a los ciudadanos de Estados no democráticos cuyas instituciones no les permitirían ni intervenir en votaciones directas ni estar convenientemente representados por su Estado. Es difícil hacer frente a esa situación cuando la inmensa mayoría de los habitantes del planeta emplea la mayor parte de su tiempo en la tarea de sobrevivir. El problema de la falta de representación podría tener una solución tecnológica que permitiera a los individuos ejercer sus derechos políticos a través de dispositivos tecnológicos, pero actualmente eso requiere un nivel de tecnología que no todos pueden costearse, con lo que no sería un mecanismo plenamente inclusivo. Creemos que en estos casos han de ser los ciudadanos los que promuevan la democratización de sus propias estructuras políticas. Mientras tanto, solo cabe que los regímenes no democráticos sean instados e incluso presionados por el resto de Estados a abrirse, ya que mantienen en situación de indefensión a sus propios ciudadanos, incapaces de participar en las instituciones globales. El proceso de cesión de transferencias a un Estado global requiere una serie de condiciones de democracia que no todos los Estados cumplen. Hasta que no se garanticen esos mínimos, su ingreso en ese marco afronta serias dificultades. La existencia de Estados no democráticos será siempre un impedimento para la creación de un orden global cosmopolita. El paso intermedio ha de

ser pues la creación de una amplia comunidad internacional de Estados democráticos con una ciudadanía compartida y con el compromiso firme a respetar el derecho dentro y fuera de sus fronteras y que tal entidad fuera dando paulatinamente acogida al resto de Estados. Esta etapa de transición podría dar lugar progresivamente a mayores alianzas y agrupaciones de poder.

Tanto si se llega a la creación de un espacio mundial de democracia cosmopolita como si se mantienen las actuales condiciones, es previsible que durante un largo periodo los Estados sigan siendo los protagonistas fundamentales de los procesos políticos (Dahl, Sartori y Vallespín, 1999) en la medida en que estos ocupan un puesto de mediación con sus ciudadanos que actualmente no es fácil suplir. No obstante, las deficiencias ya destacadas en el sistema de Estados han de tomarse como el lugar desde el que apuntar a un nuevo modelo de organización política (Habermas, 1999). Coincidimos con Held en que a comienzos del siglo XXI existen buenas razones para considerar que el orden internacional tradicional basado en los Estados no puede mantenerse a largo plazo y que resulta inevitable un cambio fundamental en la orientación política (Held, 2005, p. 204).

Es de prever que las instancias regionales y locales cobrarán mayor relevancia futura, sin que ello conlleve necesariamente el fin de los Estados nación (Held, 2005, p. 28). Estas agrupaciones regionales superiores hacen que los equilibrios previos desaparezcan. Los procesos de integración política entre países suponen *de facto* una concentración de poder que altera las condiciones de los no alineados, que estarían en posición de exigir medidas compensatorias, habida cuenta de su posición de inferioridad provocada. Para abordar la cuestión de los independientes existen dos caminos. Una primera alternativa sería la implicada en el “principio de equidad” de Hart y Rawls.<sup>4</sup> Este principio afirma que cuando un número de personas se asocian en una empresa cooperativa para su beneficio mutuo, modificando sus conductas, aceptando unas normas y reduciendo sus libertades de manera que se logren beneficios para el colectivo, aquellos que

---

<sup>4</sup> Véase Nozick, 1999, p. 90.

obtenhan réditos de dichas conductas están igualmente obligados a realizar las mismas conductas y someterse a las mismas normas y limitaciones. Este principio está orientado a impedir que haya personas que se beneficien de un acuerdo sin contribuir nada (*free-riders*). No obstante, de este principio se extrae una conclusión inmediata: no hace falta unanimidad para salir del “estado de naturaleza” e ingresar en una nueva comunidad política. Según este principio, quienes restringen sus libertades para obtener beneficios mutuos tienen el derecho de imponer las mismas restricciones de libertades a los individuos ajenos al pacto que se están beneficiando de hecho con un acuerdo que no firmaron. Recibir los beneficios les vincularía automáticamente al pacto.

La segunda alternativa, defendida por Nozick, nos parece más adecuada. Nozick rebate el principio de equidad porque sencillamente fuerza a los agentes libres a ingresar en una comunidad política. Es ilegítimo obligarles a ello, por mucho que pudieran estar beneficiándose de la existencia de una empresa cooperativa a la que no pertenecen (Nozick, 1999, p. 91 ss.). Para formar parte del Estado o para que a alguien se le pueda exigir el compromiso de asociación, no basta con que se beneficie con él, es necesario contar con su consentimiento expreso.

El problema de los independientes (los Estados ajenos a un pacto político global) necesita ser enfocado desde una perspectiva distinta del principio de equidad. Nozick admite que por un lado no pueden ser forzados a asociarse pero por otro, la sola existencia de agencias de protección privadas les deja en una posición notablemente peor de la que estaban antes de que los demás se asociaran. Lo que para los asociados genera mayor seguridad, para los no asociados genera inseguridad, en la medida que su poder de autodefensa queda en inferioridad.

“This provides increased security for some while it endangers others; it provides increased security for those clients of the dominant agency who cannot be punished by others without their agency's permission, while it endangers those less able to defend themselves against injustices worked by the clients of the dominant agency, or by the agency itself.” (Nozick, 1999, p. 121)

Ciertamente, quienes deciden aliarse para perseguir su

protección lo hacen de modo legítimo, pero sus decisiones están afectando las vidas de los no asociados porque las agencias de protección no son neutrales y estarán sesgadas a la hora de decidir a quién apoyar. Teniendo todo lo anterior en consideración, cabe afirmar que los independientes tienen derecho moral, según el principio de compensación, a reclamar una contraprestación a los asociados.

Por tanto, las alianzas de Estados están moralmente obligada a compensar de los inconvenientes causados a quienes legítimamente decidieron valerse por sus propios medios y no asociarse (Nozick, 1999, p. 119). La materialización más viable de tal compensación es que sean invitados a sumarse a la entidad política superior con condiciones favorables dentro de la alianza, lo que idealmente culminaría con la inclusión de todos bajo un mismo esquema asociativo de defensa. Con ello se conseguiría no forzar a nadie a asociarse, pues lo harían de buen grado, al tiempo que recuperarían su punto de partida primigenio. En suma, lo que se logra es la universalización del Estado que incluye a todos dentro de su aparato defensivo y es neutral con ellos, puesto que son asociados y no habría excluidos (Nozick, 1999, p. 111 ss.).

Por último, Una vez despejadas las dudas teóricas que permiten esbozar un Estado global cabría plantearse una segunda cuestión: su posibilidad empírica. No hemos abordado esta cuestión, puesto que nuestro trabajo se ha movido en el terreno teórico normativo. No obstante sí cabe hacer una breve acotación al respecto. Puede que la alternativa de un Estado constitucional democrático global parezca lejana. En todo caso, pensamos que la posibilidad de llegar a decisiones globales que defiendan un bien común general es abiertamente incompatible con el mantenimiento de estructuras no coercitivas basadas en la voluntariedad de Estados que cuentan con diferentes cotas de poder. Los Estados son entidades que persiguen mayoritariamente el bienestar de sus nacionales, por tanto, es ingenuo pensar que en caso de conflicto con otros Estados, y en ausencia de estructuras coercitivas superiores, adoptarían voluntariamente un punto de vista neutral o contrario a sus intereses domésticos.

La dificultad de llegar a soluciones en las que todos los Estados

cooperen en pie de igualdad parece ciertamente elevada dado el actual reparto de poder en los foros internacionales, donde la imposición de criterios parece que sea la tónica habitual de las relaciones políticas globales entre Estados y regiones. Si analizamos el papel de los Estados poderosos en las relaciones internacionales veremos que en el mejor de los casos se pasa del unilateralismo al multilateralismo con aliados de conveniencia ideológicamente afines o estratégicamente rentables y algo parecido puede predicarse de las instituciones internacionales. Los actuales organismos multinacionales como Naciones Unidas no son ni operativos, por su excesiva lentitud, ni democráticos. El marco de la ONU, fruto de acuerdos de estrategia geopolítica de 1945, es inservible en su actual configuración por cuanto sirve a los intereses de los Estados más poderosos para defender sus intereses, que se eximen de cumplir con sus obligaciones cuando no les favorecen (Zolo, 2002). Su Consejo de Seguridad está atado indefinidamente a las potencias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial, distingue entre miembros temporales y permanentes y mantiene un extemporáneo derecho de veto reservado para algunos Estados que atenta contra una mínima idea de la democracia. El Tribunal Internacional de Justicia, como órgano judicial de las Naciones Unidas, tiene un sesgo estatal ya que solo reconoce como partes a los Estados.<sup>5</sup> Por su parte, las instituciones internacionales como la Organización Mundial del Comercio, el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial son usadas como instrumento politizado al servicio de las plutocracias. Estas dos últimas tienen un claro sesgo a favor de determinados intereses, que no coinciden con los de los ciudadanos afectados por ellos, básicamente porque no tienen que rendir cuentas ante ellos. Ni siquiera la OMC, que es una de las más democráticas en su constitución, opera democráticamente. En la práctica, sus decisiones vienen prediseñadas por los Estados Unidos, la Unión Europea, Japón y Canadá y el resto se limita a aceptar lo incluido en la agenda o

---

<sup>5</sup> Sin embargo, la Corte Penal Internacional, ratificada en 2002 es un logro democrático global por su carácter independiente y su capacidad para juzgar genocidios, crímenes de lesa humanidad, los crímenes de guerra y otros de trascendencia internacional.

bloquearlo y aceptar las consecuencias de un castigo que puede resultar más pernicioso que las condiciones de subordinación que se les imponen (Monbiot, 2004, p. 186 ss.). Muchas de las medidas de relevancia son elaboradas por oligarquías, algo indisimulado en espacios acotados como el G8, y más subrepticio en ámbitos aparentemente abiertos en los que los Estados más influyentes excluyen a otros en reuniones informales previas a la toma de decisiones, ejercen presiones o compran votos. Un ejemplo sería el reparto de áreas de poder como la Presidencia del Banco Mundial o la Dirección del FMI.<sup>6</sup>

A pesar de esto, las propuestas de autoridades cosmopolitas han sido tachadas de ingenuas y bienintencionadas desde el llamado realismo político. No obstante, con independencia de las dificultades que conllevara su establecimiento, puede afirmarse que la ingenuidad caería del lado de quien afirmara que con las actuales instituciones y organismos es posible atajar de forma efectiva los desafíos globales (cambio climático, protección de los recursos naturales, degradación del planeta, narcotráfico, terrorismo, violencia...) y responder a los intereses de los ciudadanos. Las situaciones del tipo dilema de los comunes requieren una solución coordinada (para ser estable y efectiva) y reforzada (para evitar incumplimientos).

La perspectiva de una gobernanza mundial también ha sido tachada de utópica e incapaz de ofrecer alternativas realistas (Pettit, 2010) o de ser una retórica que no ofrece ninguna alternativa creíble (Zolo, 2007). Sin embargo, tomarse en serio la igualdad de los hombres con independencia de su nacionalidad y los razonamientos ya expresados desemboca, pese a las críticas, en una propuesta política de corte necesariamente cosmopolita. Si la reciprocidad es un rasgo básico de la justicia exigible en el plano doméstico, pensamos que no hay motivos que impidan dar el paso al ámbito internacional. En todo caso, de ser una propuesta utópica, cabría matizar que se trataría de una “utopía práctica”, en la medida en que despliega las posibilidades de la política sin salirse de los límites de lo alcanzable (Rawls, 2001, p. 15).

---

<sup>6</sup> Cf. Jan Klabbers, Anne Peters, Geir Ulfstein, *The Constitutionalization of International Law*, Oxford University Press, NY, 2009, p. 286 ss.

“Conviene recordar que la idea de un mundo que, al fin, encuentra la paz mediante un proceso de absorción de los Estados separados, para formar grandes grupos federados y, por último, quizá, una sola federación, lejos de ser nueva, fue, sin duda, el ideal de casi todos los pensadores liberales del siglo XIX.” (Hayek, 1978, p. 278).

Del mismo modo que se han revisado y uniformizado los ordenamientos jurídicos de los Estados para facilitar los flujos económicos, parecería razonable avanzar hacia condiciones de ciudadanía que permitieran la misma seguridad jurídica de los ciudadanos. El ideal de ciudadanía global que hemos defendido no pretende que todos los ciudadanos del mundo hablen con una misma voz, pero sí que tengan voz para expresar cómo se ven afectados por acciones que escapan a su alcance. Iniciar este debate ya es hacer política global, para lo cual tan solo es preciso reconocer que quienes son afectados por terceros son acreedores del derecho de expresar cómo se ven perturbados, negociar con quienes les afectan e incluso reclamar responsabilidades. No se trata de un ideal cándido que pretenda la comunión del género humano o la fraternidad universal, lo relevante es que quienes padecen consecuencias indeseadas de las acciones de otros tengan opción de ser algo más que espectadores pasivos, que aumenten su capacidad de representación y puedan discutir y resolver sus diferencias por medio de instituciones y leyes compartidas.

Nuestro objetivo es vencer la resistencia teórica tanto sobre su posibilidad como sobre su oportunidad. En última instancia, la falta de refrendo empírico no puede ser aducida como una argumentación válida. El Estado constitucional democrático global no es imposible teóricamente, de ser irrealizable lo sería por motivos políticos y no lógicos.

En suma, la creación de un Estado global no solo se apoya en su posibilidad lógica, sino que además tiene la urgencia práctica de regulación de la vida compartida, lo cual es el mayor imperativo práctico imaginable.

## Referencias

- APPIAH, K. A. (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires-Madrid: Katz.
- ARISTÓTELES. (2000). *Política*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- BECK, U. (2009). Las raíces cosmopolitas de la democracia: el caso de la Unión Europea. En A. Guerra, & J. L. Tezanos (Edits.), *La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI* (págs. 17-40). Madrid: Editorial Sistema.
- BERLIN, I. (1998). *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Ediciones Península.
- BIEHL, J. (1998). *The Politics of Social Ecology. Libertarian Municipalism*. Québec, Canada: Black Rose Books.
- BLANCO FERNÁNDEZ, D. (2005). Patriotismo. En P. Cerezo Galán (Ed.), *Democracia y virtudes cívicas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- BOBBIO, N. (1994). *El futuro de la democracia*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- CASTANY Prado, B. (2006). Apología del cosmopolitismo. *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo* (13).
- CASTELLS, M. (2001). *La era de la información. Fin de milenio* (Vol. 3). Madrid: Alianza Editorial.
- DAHL, R., Sartori, G., & Vallespín, F. (1999). El futuro de la democracia. *Claves de razón práctica* (97), 4-9.
- HABERMAS, J. (1999). *Más allá del estado nacional*. (M. J. Redondo, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, J., Held, D., & Kymlicka, W. (6 de junio de 2005). Declaración de Granada sobre la globalización. *El País*, pág. 14.
- HAYEK, F. A. (1978). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.
- HELD, D. (2005). *Un pacto global. La alternativa socialdemócrata al consenso de Washington*. Madrid: Santillana Ediciones Generales S.L.
- KANT, I. (2003). *De lo bello y lo sublime. La paz perpetua*. Madrid: Editorial Espasa.
- KYMLICKA, W. (2002). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (2ª ed.). New York: Oxford University Press.
- LUCENA Cid, I. V. (enero-junio de 2011). Los principios cosmopolitas y la justicia global. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral*

*y Política*, 185-201.

MARTÍ Mármol, J. L. (2009). El problema del tamaño en la democracia deliberativa global. Barcelona: VI Jornadas de Filosofía Política, Universidad de Barcelona.

MAYORGA TARRIÑO, F. (2011). *Repensar la democracia. El despertar del pueblo soberano*. Madrid: Éride ediciones.

MONBIOT, G. (2004). *La era del consenso. Manifiesto para un nuevo orden mundial*. Barcelona: Anagrama.

MONTESQUIEU. (2001). *Del espíritu de las leyes*. México: Editorial Porrúa.

NOZICK, R. (1999). *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

PETTIT, P. (2010). A Republican Law of Peoples. *European Journal of Political Theory* (9 (1)), 70-94.

PETTIT, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.

RAWLS, J. (2001). *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. (H. Valencia Villa, Trad.) Barcelona: Paidós.

RAWLS, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica S.L.

ROUSSEAU, J.-J. (1995a). *El contrato social*. Madrid: Editorial Tecnos.

STIGLITZ, J. E. (2002). *El malestar en la globalización*. (C. R. Braun, Trad.) Barcelona: Círculo de Lectores.

TOCQUEVILLE, A. (2002). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.

UNDP. (2011). *Human Development Report 2011. Sustainability and Equity: A Better Future for All*. Washington DC: Communications Development Incorporated.

ZOLO, D. (2007). Ciudadanía, historia de un ideal Danilo Zolo, METAPOLÍTICA núm. 56 noviembre-diciembre 2007 31 32 . *Metapolítica*, 31-32.

ZOLO, D. (2000). *Cosmópolis*. Barcelona: Paidós.

ZOLO, D. (2002). *Invoking Humanity: War, Law and Global Order*. Londres: Continuum.



**O QUE HÁ DE ERRADO COM A LIBERDADE POSITIVA?**

**¿QUÉ HAY DE ERRADO CON LA LIBERTAD POSITIVA?**

**WHAT'S WRONG WITH POSITIVE LIBERTY?**

**Delamar José Volpato Dutra**

Professor da UFSC/CNPq

E-mail: [djvdutra@yahoo.com.br](mailto:djvdutra@yahoo.com.br)

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 311-327

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** O texto reconstrói o argumento de Taylor, segundo o qual a definição negativa de liberdade como ausência de impedimentos não conhece dos obstáculos internos à liberdade. Segundo ele, o reconhecimento de impedimentos internos é fundamental caso se quiser considerar como relevante o valor da autorrealização, o qual se constitui, deveras, em um valor fundamental do próprio liberalismo. Desse modo, ainda segundo Taylor, verifica-se uma inconsistência na posição liberal que aceita a liberdade negativa e ao mesmo tempo se mostra comprometida com o valor da autorrealização. Tentar-se-á demonstrar, no presente estudo, que a proposta de Taylor de tratamento da liberdade positiva conduz justamente aos problemas apontados por Berlin em relação à mesma.

**Palavras-chave:** liberdade positiva, liberdade negativa, Hobbes, Taylor, Berlin

**Resumen:** El presente texto reconstruye el argumento de Taylor, según el cual la definición negativa de libertad como ausencia de impedimentos no conoce obstáculos internos a la libertad. Según él, el reconocimiento de impedimentos internos es fundamental caso se quiera considerar como relevante el valor de la autorrealización, lo cual constituye un valor fundamental para el liberalismo. De ese modo, según Taylor, se verifica una inconsistencia en la posición liberal que acepta la libertad negativa y al mismo tiempo se muestra comprometida con el valor de la autorrealización. Se intentará demostrar, en el presente estudio, que la propuesta de Taylor de tratamiento de la libertad positiva conduce justamente a los problemas apuntados por Berlin en relación a la misma.

**Palabra clave:** libertad positiva, libertad negativa, Hobbes, Taylor, Berlin

**Abstract:** The text reconstructs Taylor's argument according to which the internal obstacles to freedom are not acknowledged by

the negative definition of freedom as the absence of impediments. However, according to him, the recognition of the internal constraints to liberty is essential if the value of self-realization is to be considered relevant, as indeed it is considered by liberalism. So, Taylor argues for an inconsistency in the liberal position that says to accept both the negative freedom and the value of self-realization. This study tries to show that Taylor's definition of positive liberty leads precisely to the problems pointed out by Berlin studies about positive liberty.

**Keywords:** positive liberty, negative liberty, Hobbes, Taylor, Berlin

**Berlin e a crítica à liberdade positiva.** Segundo Taylor, pode-se caricaturar tanto a liberdade positiva, quanto a negativa. A caricatura da liberdade positiva estaria na defesa de que a ideia de autogoverno mediante leis implicaria, necessariamente, o totalitarismo. A caricatura está em que não há essa conexão necessária, ou seja, “has no necessary connection with the view that freedom consists *purely and simply* in the collective control over the common life, or that there is no freedom worth the name outside a context of collective control. And it does not therefore generate necessarily a doctrine that men can be forced to be free” (Taylor, 2005, p. 212). Por seu turno, a caricatura da liberdade negativa seria representada pela posições teóricas de Hobbes e de Bentham, as quais a definem pela ausência de impedimentos físicos (ibidem). É uma caricatura porque implica uma psicologia muito simples ou crua que não considera impedimentos internos importantes para a autorrealização, como a falsa consciência e a repressão (ibidem). Não obstante, observa ele, há uma assimetria entre as duas caricaturas, pois os primeiros querem se desfazer da pecha totalitária “forçar a ser livre”, enquanto os defensores da liberdade negativa assumem como consequente o extremo sustentado por Hobbes, como o faz exemplarmente Berlin (Taylor, 2005, p. 213).

Deveras, o problemático com conceito de liberdade positiva foi mostrado pelos estudos de Berlin. Segundo ele, o sentido da liberdade negativa responde à pergunta: “What is the area within which the subject - a person or group of persons - is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons” (Berlin, 2002, p. 169)? Uma resposta a essa questão

seria: a liberdade “consists in not being prevented from choosing as I do by other men” (Berlin, 2002, p. 178). Já, o sentido da liberdade positiva estaria envolvido na resposta à pergunta “What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that” (Berlin, 2002, p. 169)? Uma resposta a essa questão poderia ser: a liberdade “consists in being one's own master” (Berlin, 2002, p. 178). Para Berlin, é esta última formulação que é problemática, pois é justamente na definição do que significa o senhorio sobre si mesmo que reside o germe totalitário.

Com efeito, o mencionado senhorio sobre si pode ser exercido pela razão, pela natureza superior do ser humano, pelo que satisfaz o ser humano a longo prazo, pelo eu ideal, pelo eu real, pelo eu autônomo, pelo verdadeiro eu, tudo isso em contraste com o impulso irracional, o desejo incontrolável, o eu heterônomo, sempre, nestes últimos casos, um eu que necessita ser disciplinado: “needing to be rigidly disciplined if it is ever to rise to the full height of its 'real' nature” (Berlin, 2002, p. 179). O verdadeiro eu pode ser, segundo Berlin, uma tribo, uma raça, uma igreja, um Estado, os quais se impõem ao indivíduo em nome de sua verdadeira liberdade. A plausibilidade de tais argumentos se deve a que nós reconheceríamos ser justificável coagir as pessoas em nome de certos objetivos, como a justiça ou a saúde pública, objetivos que as próprias pessoas buscariam se fossem racionais:

which they would, if they were more enlightened, themselves pursue, but do not, because they are blind or ignorant or corrupt. This renders it easy for me to conceive of myself as coercing others for their own sake, in their, not my, interest. I am then claiming that I know what they truly need better than they know it themselves (Berlin, 2002, 179).

É essa concepção de um eu cindido que permite

to ignore the actual wishes of men or societies, to bully, oppress, torture them in the name, and on behalf, of their 'real' selves, in the secure knowledge that whatever is the true goal of man (happiness, performance of duty, wisdom, a just society, selffulfilment) must be identical with his freedom - the free choice of his 'true', albeit often submerged and inarticulate, self (Berlin, 2002, 180).

Em sua formulação mais afinada, tais propostas afirmam que a coerção é para o próprio bem do coagido, o que significa, então, que “I am not being coerced, for I have willed it, whether I know this or not, and am free (or 'truly' free) even while my poor earthly body and foolish mind bitterly reject it” (Berlin, 2002, p. 180). Desse modo, a concepção positiva da liberdade como senhorio de si [selfmastery] sugere “a man divided against himself” (Berlin, 2002, p. 181). Justamente por causa desses efeitos possíveis da ordem social, os pais do liberalismo, Mill e Constant (Locke não é citado em tal contexto), demandaram um grau máximo de não interferência compatível com um mínimo de demandas da vida social. Porém, observa ele, uma boa parte da humanidade está preparada para sacrificar tal liberdade a outros valores, como a justiça, a igualdade econômica, a fraternidade, que podem ser incompatíveis no todo ou em parte com a liberdade, já que, a rigor, não necessitam da liberdade individual para se realizarem (Berlin, 2002, p. 207).

A revelação do núcleo próprio do pensamento totalitário, presente nas concepções positivas da liberdade, pode ser considerada a contribuição de Berlin para esse debate. Nesse sentido, de um modo ou de outro, ele classifica como defensores da liberdade positiva: Platão, Epiteto, Santo Ambrósio, Montesquieu, Spinoza, Kant<sup>1</sup>, Herder, Rousseau, Hegel, Fichte, Marx, Bukharin, Comte, Carlyle, T. H. Green, Bradley, Bosanquet; e, como defensores da liberdade negativa: Occam, Erasmo, Hobbes, Locke, Bentham, Constant, J. S. Mill, Tocqueville, Jefferson, Burke, Paine.

Considerando a análise que ele faz de Rousseau, pode-se perquirir por que ele não classificou Hobbes entre os inimigos da liberdade. Primeiro, porque ele não teve a imprudência de chamar o seu *Leviathan* um sistema de liberdade: “Hobbes was at any rate more candid: he did not pretend that a sovereign does not enslave; he justified this slavery, but at least did not have the effrontery to

---

<sup>1</sup> Vale anotar que segundo *Six Enemies of Human Liberty* [1952] ele diz haver em Kant um extremo liberalismo (Berlin, 2002, p. 3), ao passo que em *Two Concepts of Liberty* [1958] ele classifica Kant ao lado de Rousseau, o qual é severamente criticado em ambos os textos.

call it freedom” (Berlin, 2002, 210). Segundo, porque lhe faltava pedigree para ser um inimigo radical da liberdade. O pedigree para tal residiria, de acordo com Berlin, em ter uma concepção de eu verdadeiro, o que Hobbes certamente não tem e, Kant, certamente, tem. É nesse sentido que Rousseau é considerado por Berlin um protagonista da coincidência entre liberdade e autoridade. Para que tal ocorra, tem que haver a alienação total, ou seja, “men shall want only that which the moral Law in fact enjoins” (Berlin, 2002, p. 43). Considerando o conceito de natureza e ciência de Rousseau, Berlin afirma que a satisfação do querer dos homens não pode entrar em conflito: “The true satisfaction of any one man cannot clash with the true satisfaction of any other man, for if it clashed, nature would not be harmonious and one truth would collide with another, which is logically impossible” (Berlin, 2002, p. 45). Por isso, com base no eu real dos seres humanos, pode-se dizer o que eles realmente deveriam querer, “because, if they knew what they truly wanted, they would seek what I seek” (Berlin, 2002, p. 46). É exatamente a noção de um verdadeiro eu que permite a Rousseau fazer coincidir a liberdade e a autoridade: “it is this notion of the two selves which really does the work in Rousseau’s thought” (ibidem). Ou seja, se o homem seguisse seu verdadeiro eu, ele quereria o bem: “if he were his true self, then he would seek the good” (ibidem). Ora, dessa argumentação é fácil concluir pelo direito da sociedade forçar o homem a ser livre: “qu’on le forcera d’être libre” (Rousseau, 1943, livre I, chap. VII)<sup>2</sup>. Como bem anota Rousseau, “On pourrait, sur ce qui précède, ajouter à l’acquis de l’état civil la liberté morale qui seule rend l’homme vraiment maître de lui; car l’impulsion du seul appétit est esclavage, et l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté” (Rousseau, 1943, livre I, chap. VIII).

Isso mostra, precisamente, como da mais absoluta liberdade se pode chegar ao mais absoluto despotismo (Berlin, 2002, p. 47), pois quem conhece o verdadeiro bem das pessoas, segundo o seu verdadeiro eu, pode impor a sua concepção de bem em nome do bem daquele a quem tal concepção está sendo imposta: “There is no reason why human beings should be offered choices, alternatives,

---

<sup>2</sup> Ver a esse respeito Pinzani, 2006.

when only one alternative is the right alternative” (ibidem). Se os homens não escolhem a alternativa certa, é porque o seu verdadeiro eu não está operando<sup>3</sup>. Dessa análise Berlin conclui que Rousseau criou a mitologia do verdadeiro eu em nome da qual se pode forçar as pessoas a serem livre: “The evil that Rousseau did consists in launching the mythology of the real self, in the name of which I am permitted to coerce people” (Berlin, 2002, p. 48). Por isso, o seu diagnóstico absolutamente desfavorável a Rousseau: “Rousseau [...] was one of the most sinister and most formidable enemies of liberty in the whole history of modern thought” (Berlin, 2002, p. 49). Segundo a definição de Adendt “totalitarian pretense of having abolished the contradictions between individual and public interests” (Arendt, 1976, p. 139).

**Taylor e a reformulação do conceito de liberdade positiva.** A defesa da liberdade definida negativamente, alega Taylor, comporta um problema quando se considera um dos valores mais caros da sociedade, inclusive para os liberais, qual seja, a autorrealização. Para considerar com seriedade o valor da autorrealização, segundo ele, ter-se-ia que se atentar para os motivos e os impedimentos internos. O importante para Taylor é que os defensores da liberdade negativa, por medo do totalitarismo, como apontado acima, acabam por abandonar o valor da autorrealização, tornando, desse modo, insustentável a teoria (Taylor, 2005, p. 2).

As diferenças entre as duas posições podem ser assim resumidas. As teorias da liberdade negativa “want to define freedom in terms of individual independence from others; the positive also want to identify freedom with collective self-government” (Taylor, 2005, p. 213). Tal formulação aponta, na verdade, para uma diferença mais profunda entre as duas posições, já que a liberdade negativa implica uma área de não interferência pelos outros, ao passo que para a liberdade positiva é importante a resposta à pergunta por quem controla o próprio eu (ibidem), como pode ser visto nas citações

---

<sup>3</sup> BERLIN, Isaiah. *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. [Edited by Henry Hardy]. London: Chattus & Windus, 2002 [1952], p. 47.

acima extraídas de Rousseau. É com relação a este último ponto que as considerações sobre os motivos interiores são relevantes, “for freedom now involves my being able to recognize adequately my more important purposes, and my being able to overcome or at least neutralize my motivational fetters, as well as my way being free of external obstacles” (Taylor, 2002, p. 228).

Partindo dessa premissa, ele apresenta três formulações para analisar as duas concepções de liberdade.

A primeira formulação consiste em distinguir a liberdade como exercício e a liberdade como oportunidade. Considerada como exercício, exige-se que efetivamente haja um uso da liberdade, de tal modo que o seu titular seja de fato senhor sobre si mesmo, ao passo que a liberdade como oportunidade exige apenas que haja oportunidade de exercício, mas não exercício efetivo:

doctrines of positive freedom are concerned with a view of freedom which involves essentially the exercising of control over one's life. On this view, one is free only to the extent that one has effectively determined oneself and the shape of one's life. The concept of freedom here is an exercise-concept. By contrast, negative theories can rely simply on an opportunity-concept, where being free is a matter of what we can do, of what it is open to us to do, whether or not we do anything to exercise these options (Taylor, 2005, p. 212).

Segundo ele, para fazer frente ao valor da autorrealização, é importante que a liberdade seja exercida de um certo modo e não que haja só a oportunidade para tal.

Se o importante é que a liberdade seja exercida de um certo modo, então, uma segunda distinção se torna importante, pois, ao se assumir a liberdade como exercício, os motivos que a determinam se tornam relevantes, podendo-se, portanto, discriminá-los de acordo com critérios relevantes de importância. Por exemplo, uma ação motivada por alguma fobia não seria livre (Taylor, 2005, p. 215). É em consequência dessa argumentação que decorrem os conceitos de eu verdadeiro e de vontade real, cuja finalidade é diferenciar os desejos autênticos dos não autênticos (Taylor, 2005, p. 216). Logo, haveria dois passos na consecução da liberdade, primeiro, não haver obstáculos externos e, segundo, a discriminação de motivos relevantes. Ora, é justamente este

segundo passo que pode conduzir a teorias totalitárias que dizem quais os motivos verdadeiros e autênticos, como foi apontado por Berlin acima. Essa seria a razão mesma pela qual a teoria da liberdade negativa manteria uma *Ligne Marginot* que proibiria ultrapassar o primeiro passo. O próprio Taylor cita entre tais teorias totalitárias aquela de Rousseau (Taylor, 2005, p. 217), a mesma analisada por Berlin,

Sem embargo do que foi apontado anteriormente, Taylor sustenta que a rigidez da *Ligne Marginot*, sustentada pelos defensores da liberdade negativa está equivocada, vis-à-vis da experiência do engano com relação ao que é importante na vida das pessoas (Taylor, 2005, p. 224-228). Um sujeito pode se enganar sobre quais são seus desejos relevantes. Ou seja, o uso que se faz da noção de liberdade implica considerar a qualidade dos motivos, consideração esta que se estende à avaliação que se faz dos próprios obstáculos à liberdade (Taylor, 2005, p. 217). Por exemplo, a restrição causada por um sinal de trânsito é diferente daquela causada pela imposição de uma religião, pois esta concerne ao que se considera mais fundamental. Segundo ele, o esquema de Hobbes seria insensível à noção de um significado mais ou menos importante, tanto que não haveria diferença entre a liberdade humana e a de uma pedra. O mais importante é que para Taylor, a admissão da distinção entre motivos mais ou menos importantes, portanto, a ultrapassagem da *Ligne Marginot* dos teóricos da liberdade negativa, não implica a imposição totalitária sobre os outros do que seria importante, o que ele chama “to second-guess them” (Taylor, 2005, p. 219).

Para dar conta dessa intuição, ele recorre à distinção entre desejos de primeira ordem e de segunda ordem. Desejos de segunda ordem diriam respeito ao que se deveria desejar, por exemplo, deve-se desejar a satisfação de prazeres imediatos ou o seu sacrifício em troca de uma boa preparação profissional (Taylor, 2005, p. 220)? Obviamente, a liberdade negativa poderia ser reformulada para dizer que seria ainda o sujeito que decidiria sobre o que é

importante, e não uma segunda opinião externa<sup>4</sup>. No entanto, ainda que a teoria da liberdade negativa admita tal conflito de desejos, o modo de resolvê-lo seria sem efeito, pois, devido à sua crua psicologia, baseada no desejo cru, a própria classificação feita pelo indivíduo seria incorrigível: “the subject's own classification would be incorrigible” (Taylor, 2005, p. 223). Isso ocorreria porque nossos desejos verdadeiros ou autênticos, como por exemplo, o de ter uma profissão ou de ter uma relação amorosa, não seriam baseados no desejo cru medido pela intensidade e imediaticidade, pois a noção de importância da significação do que se quer não se mede pelo desejo cru, o que seria grotesco se fosse o caso, mormente quando a identidade do sujeito também tivesse que ser medida por tal crudismo (Taylor, 2005, p. 224). Por exemplo, uma fobia irracional é extremamente forte e, por ser irracional, funciona como um grilhão: “The irrational fear is a fetter, because it is irrational” (Taylor, 2005, p. 225). Uma pessoa que tivesse tal medo, segundo ele, avaliaria tudo de forma distorcida, não lhe proporcionando satisfação alguma, de tal forma que a eliminação de tal fobia deveria ser avaliada como sendo a favor da liberdade, e não contra ela. Nas palavras de Taylor, a crudidade de tais sentimentos “preclude any genuine satisfaction. Losing these desires we lose nothing, because their loss deprives us of no genuine good or pleasure or satisfaction” (ibidem). Isso implica que se pode ter certos desejos que não são reconhecidos como sendo desejos daquele que deseja em sentido apropriado: “Thus we can experience some desires as fetters, because we can experience them as not ours. And we can experience them as not ours because we see them

---

<sup>4</sup> Porém, tal admissão implicaria que “we should have sloughed off the untenable Hobbesian reductive-materialist metaphysics, according to which only external obstacles count, as though action were just movement, and there could be no internal, motivational obstacles to our deeper purposes. But we would be retaining the basic concern of the negative theory, that the subject is still the final authority as to what his freedom consists in, and cannot be second-guessed by external authority. Freedom would be modified to read: the absence of internal or external obstacle to what I truly or authentically want” (Taylor, 2005, p. 222).

as incorporating a quite erroneous appreciation of our situation and of what matters to us” (ibidem).

Dessas formulações, Taylor retira consequências fortes. Por exemplo, ao avaliar a passagem de um desejo de vingança para um desejo de paz em uma dada sociedade, ele usa o termo conversão: “But short of a conversion to a new ethical outlook, this would be seen as a trade-off, the sacrifice of one legitimate goal for the sake of another. And it would seem monstrous were one to propose reconditioning people so that they no longer felt the desire to avenge their kin. This would be to unman them” (Taylor, 2005, p. 226).

Se há avaliações fortes com relação a desejos importantes ou não importantes, autênticos ou inautênticos, então, tais avaliações são incompatíveis com uma posição mediana que não admite que o próprio sujeito possa estar errado ou enganado sobre os mesmos<sup>5</sup>. Pois, caso fosse assim, isso implicaria aceitar o critério do sentimento bruto para o julgamento dos desejos, sem possibilidade de erro ou apreciação falsa<sup>6</sup>, o que se mostraria incompatível com a experiência de que nossos próprios desejos podem ser impedimentos à liberdade (Taylor, 2005, p. 227).

Portanto, para Taylor, se nossos objetivos mais importantes podem ser impedidos por nossos desejos, nós os consideramos como não sendo nossos “we consider them as not really ours, and experience them as fetters” (ibidem). Do fato, portanto, de não haver impedimentos externos para os objetivos mais importantes de alguém, não se segue que um tal sujeito seja livre só por este

---

<sup>5</sup> “Consequently the half-way position which admits strong evaluation, admits that our desires may frustrate our deeper purposes, admits therefore that there may be inner obstacles to freedom, and yet will not admit that the subject may be wrong or mistaken about these purposes - this position does not seem tenable.” (Taylor, 2005, p. 226)

<sup>6</sup> “For the only way to make the subject’s assessment incorrigible in principle would be to claim that there was nothing to be right or wrong about here; and that could only be so if experiencing a given feeling were a matter of the qualities of brute feeling. But this it cannot be if we are to make sense of the whole background of strong evaluation, more significant goals, and aims that we repudiate” (ibidem).

motivo, pois ele pode ainda estar sendo constrangido a não buscar os seus objetivos importantes, por exemplo, por alguma fobia irracional (ibidem). Daqui se segue a conclusão fundamental de Taylor de que é necessária a formulação da liberdade positiva, pois alguém que não fosse capaz de agir [being able to act] de forma efetiva para buscar seus objetivos importantes, não seria livre, ainda que não houvesse impedimento externo algum: “This is because in the meaningful sense of 'free', that for which we value it, in the sense of being able to act on one's important purposes, the internally fettered man is not free” (ibidem).

Desse modo, se há impedimentos internos importantes, então, o sujeito não poder ser o árbitro final sobre os mesmos, pois ele pode estar profundamente enganado [profoundly mistaken] sobre o que realmente quer: “And nor may the internal obstacles be just confined to those that the subject identifies as such, so that he is the final arbiter; for he may be profoundly mistaken about his purposes and about what he wants to repudiate” (Taylor, 2005, p. 228). Desse modo, vaticina Taylor, os julgamentos do sujeito em relação a tais matérias podem ser corrigidos: “Hence we cannot maintain the incorrigibility of the subject's judgements about his freedom” (ibidem). Esse é justamente o terceiro aspecto que Taylor acha relevante, pois permite submeter o julgamento do sujeito a escrutínio por outro que não ele mesmo, ou seja, para usar o termo do próprio Taylor, submeter a um “second-guessing the subject” (Taylor, 2005, p. 229).

Isso significa realmente ultrapassar a *Ligne Marginot* da liberdade negativa em direção à positiva: “to a view of freedom as the ability to fulfil my purposes” (ibidem). Ele não se pronuncia categoricamente, nem contra a concepção de que isso implicaria dar um passo além, para afirmar que somente seria possível realizar uma tal liberdade em um tipo determinado de sociedade, e nem se isso comprometeria tal argumentação com o totalitarismo, que sempre justifica a opressão em nome da própria liberdade. Contudo, segundo ele, tais questões não podem ser simplesmente ignoradas por uma definição filisteia de liberdade, como a de Hobbes (ibidem).

**Conclusão.** O que se pode dizer é que a teoria defendida por Taylor porta pedigree para uma versão totalitária da mesma. O ponto central do argumento de Berlin reside justamente em avaliar se uma teoria aceita ou não aceita um eu verdadeiro. Se a teoria aceitar um eu verdadeiro, será possível deduzir, inferir, uma formulação totalitária da mesma, ou, então, torná-la compatível com uma tal teoria. Aliás, há indícios disso na linguagem do próprio Taylor, por exemplo, ao defender que o sujeito não tem palavra final sobre seus objetivos mais verdadeiros, em conjunção com a dicção de que o critério do próprio sujeito seria um critério final. Se o juízo de alguém sobre o que realmente importa para a vida dele, sem prejuízo para mais ninguém, pode ser submetido a escrutínio, considerando inclusive a sua identidade e a sua autorrealização, então, não se está longe do tipo de teoria que Berlin descreveu como sendo de estirpe totalitária.

Nesse sentido, a teoria de Hobbes da liberdade negativa não porta tal germe. Certamente, ela pode levar ao absolutismo e foi assim que Hobbes a defendeu<sup>7</sup>. Não obstante, milita a favor dela ter deixado o interior relegado à metafísica. Não opera na filosofia de Hobbes o conceito de apetite racional, porque ele tem o efeito contraintuitivo de não poder haver atos voluntários contra a razão<sup>8</sup>. Talvez, não seja outro o motivo pelo qual os amigos do totalitarismo no século XX identificaram em Hobbes o pai da teoria que se opõe ao totalitarismo, o liberalismo. A razão alegada por Schmitt para sustentar tal argumentação é justamente aquela de Hobbes ter deixado de fora dos domínios do *Leviathan* a crença privada (Schmitt, 2004). Segundo Habermas, Schmitt viu no espaço privado que ficou de fora do controle da *Leviathan* a porta de entrada da subversão (Habermas, 1989). Por isso, alega Schmitt, o *Leviathan* de Hobbes foi imolado no altar da individualidade.

Pode-se, ainda, alegar contra Taylor que não há uma teoria do desejo verdadeiro. A felicidade é um desejo informe, cuja dissonância se mostra nas várias teorias éticas sobre a mesma. Disso

---

<sup>7</sup> Hobbes já foi considerado o filósofo mais importante do absolutismo: “the greatest philosopher of Absolutism” (D’Entreves, 1967, p. 203)].

<sup>8</sup> Ver cap. VI do *Leviathan*.

se segue o fato do pluralismo intransponível, incluso no seu caráter possivelmente conflitivo em relação às várias concepções de bem. Quiçá, a concepção de liberdade de Hobbes seja suficientemente abstrata para comportar diferentes concepções de bem, ainda que elas sejam consideradas por muitos como irracionais.<sup>9</sup>

Artigo recebido em 08.08.2013, aprovado em 25.06.2014

### Referências

- ARENDDT, Hannah. *On Violence*. New York, San Diego, London: Harvest/HBJ Book, Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
- BECCARIA, Cesare. *Dei delitti e delle pene*. [Letteratura italiana Einaudi]. Mursia: Renato Fabietti, 1973 [1764].
- BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. [Trad. Lucia Guidicini e Alessandro Berti Contessa: Dei delitti e delle pene]. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1764].
- BERLIN, Isaiah. *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. [Edited by Henry Hardy]. London: Chattus & Windus, 2002 [1952]
- BERLIN, Isaiah. *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. [Ed. by Henry Hardy]. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BRASIL. Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal.
- D'ENTREVES, Alexander Passerin. *The Notion of the State: an Introduction to Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- GAUTHIER, David. *The Logic of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

---

<sup>9</sup> O autor agradece à CAPES pela bolsa “Estágio sênior no exterior” concedida no período de agosto de 2011 a julho de 2012 para o projeto de pesquisa “As críticas de Habermas a Kant e a Hobbes”, realizado junto à Aberystwyth University, Wales, UK, em colaboração com Howard Williams. O autor agradece, também, à UFSC e ao seu Departamento de Filosofia pelo afastamento concedido no período mencionado.

- GERT, Bernard. Hobbes on Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*. V. 82, 2001, p. 243-57.
- GOLDSMITH, M. M. Hobbes on Liberty. *Hobbes Studies*. V. 2, n. 1, 1989, p. 23-39.
- HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*. [M. J. Redondo]. Madrid: Tecnos, 1989.
- HARRINGTON, James. *The Commonwealth of Oceana*. Constitution.org, 2006 [1656]. [<http://www.constitution.org/jh/oceana.htm>].
- HOBBS, Thomae. *Leviathan: sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. [Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quæ Latine Scripsit Omnia, Volume 3, William Molesworth (ed.)]. Charleston: Nabu Press, 2010 [1668].
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. [Edited by C.B. Macpherson]. London: Penguin, 1968 [1651].
- HOBBS, Thomas. The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance. In HOBBS, Thomas, BRAMHALL, John. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. [Ed. by Vere Chappell]. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 69-90.
- LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. [Ed. by Ian Shapiro]. New Haven and London: Yale University Press, 2003 [1690 & 1689].
- MILL, David van. *Liberty, rationality, and agency in Hobbes's Leviathan*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- PETTIT, Philip. Free Persons and Free Choices. *History of Political Thought*. V. 28, 2007, p. 709–718.
- PETTIT, Philip. Freedom and Probability: A Comment on Goodin and Jackson. *Philosophy and Public Affairs*. N. 36, 2008, p. 206–20.
- PETTIT, Philip. Keeping Republican Freedom Simple. *Political Theory*. V. 30, 2002, p. 339–56.
- PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.
- PETTIT, Philip. Neo-Republicanism: A Normative and Institutional Research Program. *Annual Review of Political Science*. V. 12, 2009, p. 11–29.

- PETTIT, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997 [1982].
- PETTIT, Philip. The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin. *Ethics*. V. 121, n. 4, 2011, p. 693-716.
- SKINNER, Quentin. The Ideological Context of Hobbes's Political Thought. *The Historical Journal*. V. 9, n. 3, 1966, p. 286-317.
- SKINNER, Quentin. Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty. *Transactions of the Royal Historical Society*. V. 40, 1990, p. 121-51.
- SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes*. [Trad. F. J. Conde]. Granada: Comares, 2004 [1938].
- TAYLOR, Charles. What's Wrong with Negative Liberty. In DYZENHAUS, David, MOREAU, Sophia Reibetanz, RIPSTEIN, Arthur [Ed.]. *Law and Morality: Readings in Legal Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 2005, p. 211-229..
- TRALAU, Johan. Hobbes contra Liberty of Conscience. *Political Theory*. V. 39, n. 1, 2011, p. 58-84.
- VOLPATO DUTRA, Delamar José. *Manual de Filosofia do Direito*. Caxias do Sul: Educs, 2008.
- WENDT, Fabian. Slaves, Prisoners, and Republican Freedom. *Res Publica*. V. 17, 2011, p. 175-192.
- YANKAH, Ekow N. The Force of Law: The Role of Coercion in Legal Norms. *University of Richmond Law Review*. V. 42, 2008, p. 1195-1255.



O DESVELAMENTO DO *LEBENSWELT*  
A PARTIR DA EXPERIÊNCIA ANTEPREDICATIVA HUSSERLIANA

EL DESVELAMIENTO DEL *LEBENSWELT* A PARTIR DE  
LA EXPERIENCIA ANTEPREDICATIVA HUSSERLIANA

THE DISCLOSURE OF THE *LEBENSWELT* FROM THE POINT OF  
VIEW OF THE HUSSERLIAN ANTI-PREDICATIVE EXPERIENCE

**Josiana Hadlich de Oliveira**  
Universidade Federal de Santa Maria  
E-mail: josianah.deoliveira@gmail.com

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 329-350

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** É em *Experiência e Juízo* que Husserl trabalhará com a validação judicativa do dado apoiada no âmbito originário. Além da passividade, a atividade da consciência tem como terreno absoluto o mundo pré-dado na antepredicatividade. É na experiência antepredicativa, cuja dadidade passiva ocorre, que esbarramos na relatividade das situações em que os sujeitos estão inseridos. E é por isso que este artigo tem a pretensão de mostrar como Husserl apresenta o *Lebenswelt* como fundamento de juízos predicativos, que se formulam com evidência, baseados nos evidentes dados do mundo anterior à predicação. Assim, experiência antepredicativa remete ao mundo vital, no qual é proporcionado o estar-dado de todos os objetos possíveis de serem alvo de juízos. Esta experiência permite que possamos ver e conhecer as coisas a partir da presença e do contato corporal intrínseco com os dados concretos dessa unidade denominada “mundo”.

**Palavras-chave:** consciência; experiência antepredicativa; *Lebenswelt*; pré-dado; subjetividade transcendental.

**Resumen:** Es en *Experiencia y Juicio* que Husserl trabajará con la validación judicativa de lo dado apoyada en el ámbito originario. Más allá de la pasividad, la actividad de la conciencia tiene como terreno absoluto el mundo pre-dado en la antepredicatividad. Es en la experiencia antepredicativa, cuya donación pasiva ocurre, que chocamos con la relatividad de las situaciones en que los sujetos están inscriptos. Y es por eso que este artículo tiene la pretensión de mostrar con Husserl presenta el *Lebenswelt* como fundamento de juicios predicativos, que se formulan con evidencia, basados en los evidentes datos del mundo anterior a la predicación. Así, experiencia antepredicativa remite al mundo vital, en el cual es proporcionado el estar-dado de todos los objetos posibles de ser alvo de juicios. Esta experiencia permite que podamos ver y conocer las cosas a partir de la presencia y del contacto corporal intrínseco con los datos concretos de esa unidad denominada “mundo”.

**Palabras clave:** conciencia, experiencia ante-predicativa, *Lebenswelt*, pre-dado, subjetividad trascendental

**Abstract:** Is in *Experience and Judgment* that Husserl will work with the judicial validation of data supported in ordinary ambit. Besides passivity, the activity of consciousness has as absolute ground the pre-given world in antepredicativity. It is in antepredicative experience, whose passive pre-given occurs, which we bumped in the relativity of situations in which individuals are inserted. And that's why this article has the pretension of show how Husserl presents the *Lebenswelt* as foundation of predicative judgments, which formulate themselves with evidence, based on clear data of the world prior to predication. So, antepredicative experience refers to the vital world, in which is provided the be-given of all objects possible to be target of judgments. This experience allows us to see and know the things by the presence and intrinsic body contact with the concrete data of that unti called "world."

**Keywords:** antepredicative experience; conscience; *Lebenswelt*; pre-given; transcendental subjectivity;.

**A teoria da experiência antepredicativa em Husserl.** A determinação em elaborar uma fundamentação rigorosa à filosofia e que ela servisse de guindaste para todas as demais ciências é a meta do ideal husserliano. Buscando um rigor absoluto, oriundo, sobretudo, de sua formação matemática, Husserl se convence, no início do século XX, que a fundamentação da filosofia exigia, de forma necessária, uma racionalidade dela mesma, uma auto-reflexão que levaria a uma clarificação das coisas mesmas, dando uma consistência racional à própria filosofia. Assim, o rigor absoluto pretendido vai ao encontro daquilo que é suscetível de ser conhecido de modo originário, daquilo que revele sua evidência em seu sentido mais próprio.

O método estratégico para alcançar as evidências apodíticas é formulado por Husserl como *epoché*, isto é, a determinação de uma suspensão provisória no sentido de “colocar entre parênteses” o mundo, suspendendo os juízos relacionados à existência das coisas. Em *Ideias I*, Husserl propõe que o exercício da *epoché* consiste em não fazer considerações acerca da existência das coisas mundanas. O que o filósofo estabelece, desde então, é que o juízo da facticidade do mundo fica em suspenso, de modo que a vivência da “tese do mundo” não deixa de ocorrer embora não seja utilizada e seja mantida “fora de circuito” (Husserl, 2006, § 31). Husserl formula, a partir de sua doutrina do idealismo fenomenológico transcendental, um novo critério de voltar às coisas mesmas como um retorno à consciência pura, isto é, um ego depurado de toda experiência mundana.

Já é sabido que Husserl estabeleceu métodos que se complementam na investigação fenomenológica. Em *Ideias I*, ele apresenta a dependência da constituição do objeto em relação aos atos de consciência numa correlação intuitiva entre “noema” e “noese”. Ademais, em *Ideias II*, ele enfatiza a constituição do mundo por um ego que ultrapassa a si mesmo através de um ato subjetivo que o coloca no horizonte de sua vida histórica. Tal análise dá abertura ao que será chamado de fenomenologia genética. Nela os atos de consciência estão relacionados com a *atenção* do ego que está envolvido pela passividade. Todo ato do eu vai pressupor sínteses que não são somente constituídas pelo ego, mas também por esta passividade do sensível, daquilo que é pré-dado e afeta o eu.

Pode-se dizer que a evidenciação máxima é o resultado visado pelo trabalho da *epoché*. Esta explicita duas diferenciações relevantes para o estudo da fenomenologia, a saber: o mundo exterior transcendente à consciência (ser transcendente) e o dado imanente como presença absoluta, apreendida, constituída intuitivamente. O transcendente é, em Husserl, primeiramente composto de dúvidas, não no sentido cartesiano mas no sentido de busca daquilo que podemos conhecer enquanto essência das próprias coisas, e posteriormente é a “coisa” doada originariamente para a qual a *atenção* é deslocada. Na medida em que há a redução do objeto à consciência não se desfaz a relação sujeito e objeto, revelando sempre a aparição da verdadeira objetividade.

Em sua obra *Experiência e Juízo* (1938), Husserl se ocupa especificamente da experiência enquanto ponto de partida para a teoria do conhecimento e, num certo sentido, também ontologia, definindo experiência como “a evidência objetiva dos objetos individuais” (Husserl, 1970, p. 60) que são os dados em evidência antepredicativamente, ou seja, anterior ao juízo. Por dado deve-se compreender não só os objetos de natureza física mas o próprio homem com aquilo que ele é e faz no mundo visto como horizonte de nossas experiências possíveis e atuais das coisas.

**O valorar do dado na experiência antepredicativa.** Na obra *Experiência e Juízo*, publicada postumamente, Husserl nos fornece

aparatos esclarecedores de uma teoria acerca da experiência antepredicativa<sup>1</sup> na qual se fundaria toda a possibilidade da aquisição de juízos predicativos evidentes. Claramente nota-se que é anterior aos juízos predicativos toda a evidência primordial dos objetos dados na experiência antepredicativa, pois nela está o originar-se de todo objeto envolvido nas percepções e nos exercícios de passividade e atividade da consciência, bem como, conseqüentemente, nas predicções. E, assim, se manifesta a irreduzibilidade da experiência à predicação, pois se “todo ato de pensar pressupõe objetos previamente dados” (Husserl, 1970, p. 21), é preciso que se tenha uma evidência antepredicativa para que se possa ter juízos evidentes. Portanto, o esclarecimento do surgimento à consciência, num misto de passividade e atividade do eu, através da percepção, de pré-objetos originais é fundamental para compreender como se chega à verdade dos juízos na concepção husserliana. Embora não trataremos da relação entre a genealogia da lógica a partir da experiência antepredicativa, é relevante que se saiba que juízos lógicos evidentes se clarificam à luz da evidência da experiência antepredicativa, que é o núcleo principal para podermos chegar à tese aqui advogada de que não somente objetos físicos e naturais se dão em tal experiência originária, mas sobretudo que nessa experiência, além de condicionar juízos epistêmicos, há o início da experiência concreta do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) e da participação das ações do sujeito nesse mundo.

A evidência dos objetos dados, o seu dado prévio, constitui uma evidência experiencial e originária que é o ponto de partida para uma teoria sobre a experiência antepredicativa. Os objetos são pré-

---

<sup>1</sup>A experiência antepredicativa é, para Husserl, a experiência que torna possível a descrição do surgimento à consciência na percepção de pré-objetos originais, pois eles fundam, por sua auto-evidência, a veracidade de juízos e o valor de verdade das sentenças epistêmicas. Assim sendo, a antepredicatividade recebe uma atenção especial na obra *Experiência e Juízo*, numa análise a respeito da relação genealógica dos objetos com essa experiência tão originária, âmbito no qual o objeto teria sua gênese a partir de constituições passivas e ativas.

dados como supostamente existentes num mundo que é o horizonte de todos os termos dos juízos possíveis<sup>2</sup>. Sendo assim,

A pergunta pelo caráter da evidência objetiva é, pois, uma pergunta pelo estar dado evidente dos indivíduos. *E a evidência de objetos individuais constitui o conceito de experiência no sentido mais amplo.* [...] O estar dado evidente de objetos individuais da experiência, é dizer, seu estar dado antepredicativo. (*ibidem*, p. 30)

No mundo, enquanto terreno que constitui o previamente dado, sucede sempre a captação do objeto enquanto tal, não somente como objeto de possíveis juízos, mas como experiência possível no campo da percepção<sup>3</sup>. Neste campo, o originar-se do objeto é remetido à experiência antepredicativa na qual a percepção tem início como uma doação de um dado existente, um substrato, uma “coisa qualquer” (*etwas*) que é sensível e transcendente à consciência. Na experiência sensível ocorre primeiramente a percepção<sup>4</sup> do objeto na sua totalidade<sup>5</sup>, estabelecendo uma espécie de coexistência e sucessão das sensações, ou seja, algo físico é dado através dos sentidos enquanto puro objeto individual e

---

<sup>2</sup> Cf. Husserl, 1970: §6.

<sup>3</sup> Diferentemente das teorias empiristas, na qual a percepção é uma associação que dá origem às ideias abstratas do pensamento, sendo ela a única fonte de conhecimento, e das teorias racionalistas/intelectualistas do conhecimento, onde a percepção é considerada um motivo de desconfiança para o conhecimento por depender da situação de quem percebe, a teoria fenomenológica do conhecimento considera a percepção como originária, ou como vai caracterizar Merleau-Ponty, uma iniciação ao mundo, “o arquétipo do encontro originário”. Assim, vista como peça principal, a percepção se realizará por perfis ou perspectivas, isto é, como já foi dito, nunca podemos perceber de uma só vez o objeto por completo, mas aquilo que dele se mostra ou é dado.

<sup>4</sup> “A experiência da percepção nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens; que a percepção nos dá um *logos em estado nascente*, que ela nos ensina, fora de todo dogmatismo, as verdadeiras condições da própria objetividade” (Merleau-Ponty, 1990, p. 63, grifo meu).

<sup>5</sup> Cf. Husserl, 1970: §24.

indeterminado. Simples apreensão<sup>6</sup>, como refere-se Husserl, é a base que revelará, durante a descrição sintética, sentidos e objetos na sua originalidade e em auto-evidência. São captados níveis de sensações que tornam possível a associação entre objetos, suas semelhanças, diferenças e igualdades, que estão em doação no campo sensorial<sup>7</sup>. Essas sensações não são aglomerados desordenados de dados perceptivos, pois

Perceber não é experimentar um sem-número de impressões que trariam consigo recordações capazes de completá-las, é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível. Recordar-se não é trazer ao olhar da consciência um quadro do passado subsistente em si, é enveredar no horizonte do passado e pouco a pouco desenvolver suas perspectivas encaixadas, até que as experiências que ele resume sejam como vividas novamente em seu lugar temporal. *Perceber não é recordar-se.* (Merleau-Ponty, 1972, p. 30 – grifo meu)

Conforme Husserl mostra, uma vez realizada, por meio da síntese de perfis, a constituição antepredicativa partindo de sensações, obtém-se como resultado objetos particulares. Já uma constituição que envolve uma síntese categorial, não parte de sensações, mas, sim, de objetos, tendo como resultado os próprios objetos relacionados em conjunto. Examinada rigorosamente, essa ideia elucida que o âmbito antepredicativo funda o categorial, pois objetos são constituídos a partir de dados particulares. Ora, para corroborar esse pressuposto, Husserl se apoia no conceito de “interesse” perceptivo que, primordialmente involuntário, é capaz de desenvolver, ao longo do processo sintético, visadas diferenciadas do objeto que implicarão novos perfis, ou seja, novos modos de aparecer do mesmo objeto dentro de um horizonte intencional. Com isso, a consciência tem a tendência de voltar-se para um sentido que sintetiza os modos de aparecer de um mesmo

---

<sup>6</sup>Na simples apreensão, o objeto é o mesmo objeto em diversas aparências, logo é um objeto indeterminado. Quando a consciência está em atividade, está constantemente procurando mais lados do objeto, mais modos de doação do objeto que completem sua totalidade. O objeto é sempre descrito como unidade, como um todo.

<sup>7</sup> Cf. Husserl, 1970, §21.

objeto, constituindo, numa síntese de perfis<sup>8</sup>, o objeto com definição. Nesse processo, que envolve a passividade e atividade<sup>9</sup> da consciência, a percepção não pode ser entendida como simples interpretação, ou como mostra Moutinho, “ela não pode mesmo ser uma interpretação, pois não há, *não pode haver* nenhum dado prévio, nenhuma premissa sobre a qual o juízo se aplique: a sensação, a impressão vivida, *já pressupõe* a apreensão de um sentido e, portanto, o trabalho da consciência” (Moutinho, 2005, p. 269).

A percepção visa o próprio objeto no mundo, a coisa física da natureza, e não sua correlação puramente intelectual. A percepção assim compreendida deixa de lado o verdadeiro sentido da

---

<sup>8</sup> Perceber um objeto não nos permite ver esse objeto de uma só vez, pois todo objeto que se presentifica não se presentifica por inteiro. Há um lado não visto e esse lado não visto do objeto “é apreendido por mim como presente” (Merleau-Ponty, 1990, p. 45), não posso apreendê-lo como representado já que isso implicaria na apreensão de algo que me é dado mentalmente, sem precisar a possibilidade da sua existência atual. Isso não ocorre com o lado não visto do objeto, pois o lado não visto do objeto “está presente a seu modo” (1990, p. 45) e não precisaríamos de uma atividade intelectual para torná-lo presente a nós. O lado não visto pode se tornar visível na medida em que ando em torno do objeto, por exemplo. Merleau-Ponty dirá que se trata de uma *síntese prática* para se obter a percepção da maioria dos perfis do objeto. Ou, em linguagem husserliana, que “a síntese que compõe os objetos percebidos e que afeta em certo sentido os dados perceptivos” (1990, p. 47) é uma “síntese de transição”, ou seja, antecipo o lado não visto do objeto ao poder tocá-lo, fazendo com que o lado não visto se anuncie. Certamente, algo diferente se dá com o cientista que pensa o objeto por inteiro para caracterizá-lo de acordo com a sua ciência. Um matemático, por exemplo, pensa no cubo como uma figura de seis lados. Todas as faces do cubo lhes são dadas no pensamento, todas as faces são representadas.

<sup>9</sup> Uma distinção entre passividade e atividade da consciência beneficia a clareza das noções de subjetivo e objetivo. O objeto não é meramente subjetivo, visto que seu conteúdo é fundado naquilo que é pré-dado à atividade da consciência. O objeto, porém, também não é meramente objetivo, pois a atividade do eu o constrói intencionalmente quando, no voltar-se para o pré-dado, a consciência o apreende, o explica e o contempla.

intencionalidade vindo abrir a porta para a indiferença entre uma apresentação e uma representação<sup>10</sup>, ou seja, a diferença entre o objeto dado perceptivamente em presença e o objeto dado por imagem nos modos de recordação, imaginação ou percepção de um desenho, por exemplo. Existe uma clara distinção entre apresentação (*Darstellung*) e representação (*Vorstellung*), conforme Husserl formula:

A percepção de coisa não presentifica um não-presente, como se fosse uma recordação ou uma imaginação; ela apresenta, apreende um “algo ele mesmo” em sua presença, em carne e osso. Ela o faz em conformidade com seu *sentido próprio*, e dela exigir outra coisa é justamente atentar contra seu sentido. Se, além disso, se trata, como aqui, de percepção de coisa, então é inerente a sua essência ser percepção perfilante; e, correlativamente, é inerente ao sentido de seu objeto intencional, da coisa *enquanto* dada na percepção. (Husserl, 2006, p. 103)

Por isso, o juízo de percepção é o modelo primordial dos juízos em geral. E isso se dá porque todas as construções teóricas têm origem na experiência primordial – a *experiência antepredicativa*. Em consequência, numa interpretação genética<sup>11</sup>, a teoria do juízo é a teoria do juízo evidente, e, para a formulação de tal teoria,

---

<sup>10</sup> O termo “representação” pode causar uma certa ambiguidade quando sua utilização está relacionada com o uso da percepção. Representar é usar uma imagem, geralmente mental, para visar através dela um objeto ausente ou não-existente para o qual se recorre a uma possível percepção anterior da consciência. Portanto, perceber não é re-presentação, mas apresentação.

<sup>11</sup> Não entendida como uma teoria da significação, a teoria genética do juízo visa o limiar dos juízos evidentes, isto é, antes de ser uma teoria sobre a gênese do juízo, é uma doutrina acerca do julgar. A explicitação da essência do juízo, partindo do sentido do juízo, não coloca em risco ou em dúvida seus conceitos originais e as sínteses predicativas envolvidas na composição de juízos. Dessa forma, a teoria genética do juízo pretende elucidar a essência do juízo analisando a constituição dos seus atributos ou categorias, elementos estes que estão na essência da sua formação. Por oposição à natureza das teorias tradicionais de juízo, a teoria fenomenológica da gênese do juízo predicativo propõe formas sintáticas de composição judicativa.

primeiramente reduzem-se as evidências predicativas às evidências não-predicativas, entendidas como a *experiência*. O juízo é o resultado do julgar antepredicativo, que ocorre, geralmente, sobre as coisas. Por esta razão, os juízos, em sua maioria, visam fatos do mundo.

Quando falamos de juízos evidentes acerca de um dado, nos referimos aos juízos contruídos a partir do objeto pré-dado e seu “estar dado como ‘por si mesmo aqui’” (Husserl, 1970, p. 21), corporalmente aqui<sup>12</sup>. Desse modo,

Um objeto como possível substrato de um juízo pode estar dado com evidência sem ser necessariamente objeto de um juízo predicativo. Um juízo predicativo evidente sem seu objeto não é, porém, possível sem que ele mesmo esteja dado com evidência. (Husserl, 1970, p. 22)

A evidência é, com efeito, para Husserl, a maneira singular que o objeto tem de dar-se, maneira na qual o objeto é verdadeiramente presente, dado e visado como ele mesmo é. O sujeito de percepção só pode perceber o mundo, entretanto, sob uma “inadequação”. Aqui surge um tema husserliano: quando percebemos objetos, os percebemos de forma inadequada, numa aparência fechada, finita, isto implica dizer que, assim como em *Ideias I*, vemos “perfis de coisas” ou que temos “percepção de perfis”<sup>13</sup>. Para Husserl, isso significa que cada orientação corresponde a uma maneira da coisa ser vista de modo “inadequado”, pois “*toda* percepção e multiplicidade perceptiva é passível de ampliação e que, portanto, o processo não tem fim” (Husserl, 2006, p. 331 - grifo meu). Moura comenta que a fenomenologia

[...] sempre descrevera a nossa percepção de um objeto espacial como perpetuamente *inadequada*. E essa inadequação era uma necessidade de essência a partir do momento em que o fenomenólogo situava nossa

---

<sup>12</sup>Além de depender da estrutura geral dos objetos, a constituição da coisa de natureza material depende também dos fatores subjetivos e condicionados. Intuitivamente, as coisas materiais se mostram ao sujeito e estão subordinadas ao seu estado de ânimo, ou melhor, ao seu corpo e à sua sensibilidade.

<sup>13</sup> Cf. Husserl, 2006: §42.

percepção no entrecruzamento entre o ‘perfil dado’ e um ‘horizonte’ de perfis visados [...] *infinitos*. (Moura, 2001, p. 198 - grifo do autor)

O dado se presentifica, contudo. Este fato nos conduz a uma especificidade do pensamento de Husserl: a evidência do objeto na experiência antepredicativa. Sendo esta experiência uma das fases da cognição<sup>14</sup> onde dão-se as sínteses passivas ou receptivas, logo envolve um pano de fundo que mostra evidentemente os objetos através do recurso à percepção ou à sensibilidade. A constituição de todo juízo predicativo<sup>15</sup> evidente sucede na experiência antepredicativa que fornece, em evidência, os objetos que serão sujeitos de proposições:

A pergunta pelo caráter da evidência objetiva é, por conseguinte, a pergunta pela doação evidente de indivíduos. *E a evidência de objetos individuais constitui o conceito de experiência no sentido mais amplo*. Assim a experiência, no sentido primário e mais preciso se define como referência direta ao individual. Por isso, os *juízos primários em si*, os juízos acerca do individual, são os *juízos de experiência*. O estar-dado [Gegebenheit] evidente de objetos individuais da experiência, é dizer, seu estar dado antepredicativo. Por conseguinte, a evidência experimental seria a evidência originária última buscada por nós. (Husserl, 1970, p. 30)

Como seria, porém, plausível descrever uma experiência tão originária? Husserl não esclarece satisfatoriamente isso, pois em *Experiência e Juízo* o autor não remete a metodologias eficazes para tal descrição. O pequeno esboço que ele enuncia apenas indica como obtemos o mundo puro enquanto mundo de percepção:

[...] para alcançar verdadeiramente as coisas últimas e originárias da experiência antepredicativa *teremos que regressar desde as experiências fundadas até as mais simples e ainda deixar fora de função toda*

---

<sup>14</sup> A outra fase da cognição seria a experiência predicativa na qual dão-se sínteses ativas ou intencionais. É o terreno do entendimento ou do juízo no seu sentido estrito.

<sup>15</sup> Husserl distingue algumas apreensões perceptivas que ajudam a entender a fundação da esfera predicativa na antepredicativa, a saber: a explicação (*Explikation*) e a contemplação relacional. A primeira explana os predicados simples de um lado e o sujeito de outro. A segunda funda os predicativos que são relativos.

*expressão*. [...] Assim, aceitamos somente a validade da pura percepção sensível e logo da experiência em geral, contemplamos o *mundo puramente como mundo da percepção*, e abstraímos tudo que nele são dados familiares e determinações que não procedem da conduta puramente perceptiva [...] Obtemos a *natureza pura universal* como terreno de experiência pré-dado em forma passiva, que resulta em um processo consequente da percepção sensível [...] como a natureza pura percebida e percebível por mim. (Husserl, 1970, p. 65-66)

Daí deriva o fato de a evidência ser o princípio dos princípios da fenomenologia<sup>16</sup>, pois um julgar predicativo evidente em referência ao mundo só é possível a partir da evidência originária<sup>17</sup> dos dados mundanos, já que

No mundo da nossa experiência a natureza constitui o substrato mais baixo, que serve de fundamento a todos os demais; o-que-é com suas propriedades simples apreensíveis imediatamente enquanto natureza é o que serve de base, como substrato, para todas as demais formas de experiência – *sobre o qual opera nossa valoração e nossa ação* – e o que como algo invariável serve de base, *apesar de toda a flexível relatividade de suas valorações*, [...] precisamente para elaborar algo cada vez diferente com o “material” dado na natureza. (Husserl, 1970, p. 57 – grifo meu)

Como essa experiência é originalmente dadora (*gebend*) e a consciência é doadora de sentido, Husserl parece enfatizar que o interesse do sujeito cognitivo é sempre o objeto na sua totalidade e seus atributos que são apreendidos visando aquilo que se percebe. Isto se passa na passividade do eu caracterizada por uma espécie de receptividade perceptiva. Porém, além disso, a consciência põe-se em atividade e procura o sentido do objeto, buscando revelar suas particularidades.

**A composição da experiência antepredicativa: passividade e atividade da consciência.** Analisando as vivências, Husserl identifica níveis relacionais entre a consciência do sujeito e o mundo: 1º) passividade – nível caracterizado pelo impacto que o sujeito sofre

---

<sup>16</sup> Cf. Husserl, 2006, §24.

<sup>17</sup> Cf. Husserl, 1970, p. 22.

pela presentificação (*Vergegenwärtigung*) do mundo; 2º) atividade –nível em que o sujeito procura elaborar o impacto voltando-se para a possibilidade de apreender as características da presença do mundo, sua significação, valoração e o processo de vivência do próprio “eu” dentro disso. No primeiro nível, temos uma passividade originária dos dados da sensibilidade. Há uma pré-datidade passiva na qual, por exemplo, dados sensíveis como cores afetam o sujeito antes mesmo de serem apreendidos enquanto cores de um determinado objeto, cores de coisas concretas. Quanto ao segundo nível, o perceber se torna uma operação de atividade do eu. Essa operação começa numa receptividade do eu em relação aos elementos do campo perceptivo que se dirigem ao eu, atraem-no, iniciando uma intenção do eu no sentido de dar-se<sup>18</sup> ao objeto. Consequentemente, o *cogito* se projeta como uma tendência que parte justamente do ego ao objeto. Tem-se, agora, uma experiência ativa que se desdobra numa experiência explicativa estruturada pelo conceito de *atenção*; conceito que se compreende como essa tendência do eu de voltar-se para o objeto intencional. A consciencialização das sínteses das percepções é uma atividade, como um ato espontâneo da mente, embora não seja mais pura receptividade, como a percepção, mas uma operação criadora.

No campo da percepção, a afetação pelo objeto antecede toda a apreensão do mesmo. O conjunto afetação-apreensão pressupõe desde já a consciência do mundo que se dá num âmbito de passividade e atividade dessa consciência<sup>19</sup>. Primeiramente, há uma visada passiva do objeto que afeta e, posteriormente, uma visada ativa daquilo que será apreendido do objeto. Compreende-se, então, que a passividade e a atividade da consciência não ocorrem uma sem a outra, pois é necessária a visada passiva para direcionar a *atenção* a um objeto.

Husserl então mostra que na interpretação de uma unidade entre *atenção* e percepção, o ato perceptivo inicia quando o eu se volta

---

<sup>18</sup> Cf. Husserl, 1970, p. 90-91.

<sup>19</sup> Os juízos em geral, sejam eles da lógica, da teoria da ciência, são juízos que têm, como vertente, juízos de percepção. Sendo assim, os juízos em geral consistem na passagem da síntese passiva para a síntese ativa.

para o objeto, estando junto deste objeto<sup>20</sup>. Num horizonte intencional, a *atenção* leva à exigência de apreensão do objeto em seus diferentes modos de aparição, que dependem do ato do sujeito ocupar-se da percepção e constituição do objeto<sup>21</sup>. Por conseguinte, toda visada ativa é uma visada atenta. O conceito de *atenção* torna-se importante não somente nesse contexto fenomenológico, mas também quanto à tarefa de descrição do estatuto de um mundo vital antepredicativo.

A ideia geral, argumenta Husserl, é de que a *atenção*

*É uma tendência do eu para o objeto intencionado, para a unidade que continuamente “aparece” na troca de modo do dado; é uma tendência realizadora que pertence à estrutura essencial de um ato específico do eu (de um ato do eu no sentido estrito do termo). (Husserl, 1970, p. 94)*

Na *atenção* está contida toda a característica do “voltar-se” ao dado pré-predicativo na tentativa de apreensão de suas determinações desdobradas no campo de percepção. Husserl alude que

Toda orientação apreensiva que detém o dado no fluir da experiência sensível, que se volta a ele com *atenção*, que penetra contemplativamente em suas propriedades, constitui já uma operação, uma atividade cognitiva na camada ínfima, com respeito à qual já podemos falar também de um ato de julgar. (Husserl, 1970, p. 70 – grifo meu)

Por esta razão, a experiência dá oportunidade a uma infinidade de juízos possíveis que se faz devido à forma fundamental do objeto estruturada pela visada passiva e ativa da consciência<sup>22</sup>. Tais visadas

---

<sup>20</sup> Cf. Husserl, 1970: p. 95-96.

<sup>21</sup> É pela intuição que o sujeito abarca o horizonte de totalidade do objeto. E cabe ao sujeito optar pela continuação da apreensão ao reconhecer seu nível de complexidade.

<sup>22</sup> São os vividos os operadores da constituição da objetividade visada no juízo, pois os vividos são determinantes dos objetos atingidos pela visada específica de um ato teórico. Os atos teóricos têm função de estruturação das objetividades enquanto pré-dados ou pré-constituídos. Tais atos teóricos, entendidos como atos categoriais, deixam de ser juízos ou

se dão na percepção onde a passividade/receptividade do dado é entendida como um âmbito primordial ao âmbito da atividade do próprio dado. Assim, distinguimos

[...] o termo ‘perceber’, por outro lado, o mero ter consciência dos fenômenos originais (que oferecem os objetos em sua corporeidade original). Nesta forma se apresenta frente aos olhos todo um campo de percepção – já em passividade pura. Por outro lado, há sob o termo ‘perceber’ a percepção ativa como *apreensão* ativa de objetos que se destacam no campo de percepção que se estende além deles. (Husserl, 1970, p. 93)

Por conseguinte, quando algo é visado na percepção, é visado como algo existente, como algo que é do mundo. Ora, isto equivale a dizer que o algo existe antes da visada e da *atenção*, pois “perceber é, com efeito, consciência da apreensão do objeto em sua presença, por assim dizer, *corpórea*”<sup>23</sup>. Esse modo objetivo de visar algo é proporcionado pela origem da percepção que se opera na esfera da passividade da consciência, isto é, quando o eu ainda não está voltado para algo. Já a presença do objeto à consciência e o aspecto pelo qual ele é visado se pode entender pela dimensão da atividade da consciência diante da experiência antepredicativa. Com isso, pela visada ativa dirigida pela *atenção*, o eu dá-se ao objeto intencionado<sup>24</sup>.

Assim, todo sentido e todo objeto têm como fundamento algum tipo de experiência antepredicativa, ou seja, alguma percepção que inicia primordialmente na dimensão passiva. Isso não quer dizer, entretanto, que na consciência perceptiva exista pura passividade. A percepção não é pura passividade, pois se fosse não haveria *atenção*. Por outro lado, a percepção também não será pura atividade, porque senão não haveria nada além do que está sendo visado agora. Na consciência perceptiva, portanto, há um âmbito de passividade que é pré-consciente e um âmbito de atividade que opera na constituição dos objetos. Como mostra Merleau-Ponty:

---

proposições atuais e, passando por uma redução eidética, adquirem a forma de apreensão na consciência.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, §18, p. 94.

O milagre da consciência é fazer aparecer pela atenção fenômenos que restabelecem a unidade do objeto em uma dimensão nova, no momento em que eles a destroem. Assim, a atenção não é nem uma associação de imagens, nem o retorno a si de um pensamento já senhor de seus objetos, mas a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que até então só se oferecera como horizonte indeterminado. [...] Esta passagem do indeterminado ao determinado, essa retomada, a cada instante, da sua própria história na unidade de um novo sentido, é o próprio pensamento. (Merleau-Ponty, 1972, 39)

Podemos dizer que todo o trabalho ativo da consciência em prol da cognição e do pensamento se estabelece na experiência antepredicativa, experiência que se desvela num terreno universal determinado como *mundo*. Ora, esse caráter se assenta numa crença passiva no *ser*, crença na existência do mundo que comporta os objetos existentes e seus atributos, crença na totalidade do mundo como âmbito de relações entre seus elementos e de contemplação dos mesmos. Husserl enfatiza que o aparecer dos fenômenos ocorre no mundo da experiência, enquanto “mundo vital”, ou seja, mundo no qual sempre vivemos<sup>25</sup>. E sob esse horizonte que toda crença na experiência antepredicativa é confirmada pela *práxis*, conforme argumenta Husserl:

Tudo isso pressupõe já a consciência do mundo na certeza de crença. Se em meu campo de percepção capto em sua particularidade um objeto qualquer [...] apreendo algo que para mim existe, que para mim já existia antes, que já estava ‘aqui’ [...] ainda quando não havia dirigido minha atenção [...] um terreno de crença que se revelou como o do mundo e graças ao qual toda experiência é experiência no horizonte do mundo. (ibidem, p. 34-35 e 61)

O caminho feito da experiência predicativa à experiência antepredicativa é o caminho no qual redescobrimos o mundo vivido, o próprio mundo em que se sustenta o mundo da ciência. Husserl explica que o “dado já aí” é o próprio mundo entendido como aquilo que é pré-dado de forma universal e passiva a toda atividade do juízo. Este mundo, a saber, é o “mundo-da-vida” que engloba a

---

<sup>25</sup> Husserl, 1970, §10, p. 47-48.

experiência originária enquanto solo primordial do pensamento científico e filosófico.

Em termos husserlianos, o mundo,

Tal como está pré-dado enquanto terreno universal de todas as experiências individuais, quer dizer, como *mundo da experiência*, em forma imediata e prévia a todos os esforços lógicos. O retorno ao mundo da experiência é um *retrocesso ao “mundo vital”*, ou seja, ao mundo no qual sempre temos vivido e que oferece o terreno para toda função cognitiva e para toda determinação científica. (ibidem, p. 47-48)

Assim, a visada atenta do sujeito parece fazer com que a natureza, a cultura, a ciência sejam a explicitação de um sentido constituído pelo ego. Husserl diz que

Se trata, ao contrário, daquela subjetividade por cujas operações de sentido o mundo, tal como nos é pré-dado, quer dizer, *nosso* mundo, chegou a ser o que agora é para nós: a saber, não um mundo puro de experiência originária, senão um mundo com o sentido de mundo determinado e determinável com exatidão. (ibidem, p. 56)

Como ele argumenta,

Operações lógicas de sentido constituem somente uma parte do que contribui para a construção do nosso mundo da experiência. Pertencem a ela também as experiências práticas e afetivas, a experiência da volição, da valoração e da atividade manual [...]. E também pertencem a ela todos os resultados da experiência sensível sem os quais não se poderia constituir em absoluto um tempo do mundo e um espaço nem coisas espaciais, co-sujeitos, etc. (ibidem, p. 60-61)

**O mundo-da-vida como mundo da experiência concreta.** O retorno à origem do mundo-da-vida tem como significado a volta ao elemento subjetivo por onde, através do ato intencional, o mundo obtém sua forma atual. Portanto, trata-se de um retorno à subjetividade só que “no sentido mais radical do que jamais pode fazer a psicologia” (ibidem, p. 56), um retorno à subjetividade transcendental. Aqui, a interpretação da tarefa transcendental deve ser entendida como a volta à base de construções cognitivas que permitem ao sujeito uma

autorreflexão acerca de si mesmo e da própria vida como totalidade.

Partindo do mundo-da-vida é que Husserl pode chegar a descrever a presença do eu como autor da experiência que torna possível a elaboração e formulação de juízos. Observa ele:

Se quisermos, pois, retornar à uma *experiência em sentido último e originário* que buscamos somente se poderá tratar da *experiência originária do mundo vital, que todavia não sabe nada destas idealizações*, senão que constitui seu fundamento necessário. E este retorno ao mundo vital originário não é um retorno que aceite simplesmente o mundo de nossa experiência tal como ele nos é dado, mas persegue-se até sua origem a historicidade que já está sedimentada nele. (ibidem, p. 53)

Por essa razão, o mundo-da-vida pode ser descrito como o campo desde onde se dão nossas experiências. É o mundo de atuação do eu, de busca de substratos, por parte da ciência, para a aquisição de conhecimento e montagem de juízos predicativos a partir das experiências mais básicas desse mundo.

Este mundo é o painel de toda e qualquer atitude reflexiva que possamos ter; é o mundo daquilo que está prestes a começar a existir para a consciência, pois “há um mundo que é pré-dado, o mundo da cotidianidade” (Husserl, 1982, p. 290), no qual nos deparamos com aquilo que nos é dado e que pode ser apreendido perceptivamente. Que não se pode suspender a tese da existência do mundo fica claro a partir da introdução da ideia de corpo próprio (*Leib*), sendo que se trata de considerar indispensável o fenômeno que ativa a inerência do sujeito a um corpo localizado e, conseqüentemente, isso torna possível a evidência de objetos co-presentes ao corpo e a explicação do fenômeno originário de nossa abertura a estes objetos no mundo.

Num viés interpretativo a respeito da experiência antepredicativa, poder-se-ia assentir que todo pensamento objetivo e qualquer tentativa de especificá-lo inicia com a afirmação “Eu senti”. A proposição antes de ser composta representa uma abertura de possibilidades no horizonte do sujeito corporizado. Assim, tal afirmação só é cabível no sensível, que é o lugar onde a experiência do corpo é realizada, experiência dotada de percepções que conduzem a algo corpóreo:

A percepção enquanto pura percepção sensível se dirige à *mera corporeidade*, direta e simplesmente. Ela é enfrentada pela percepção do que se pode perceber somente mediante a inteligência da expressão, como sucede com a inteligência de uma ferramenta que desperta uma “recordação” que remete aos seres humanos que a fizeram para um fim determinado ou também para quem deve destinar-se; e logo, é a expressão imediata de um corpo físico enquanto corpo humano. Ambos os casos pressupõe uma percepção sensível do corpóreo em que se funda a expressão e, a partir daqui, o trânsito fazia uma reflexão. (Husserl, 1970, p. 64)

Embora Husserl documente, em *Experiência e Juízo*, que a experiência humana entendida enquanto experiência sensível pode fundar uma evidência apodítica através da visada perceptiva do dado, para Descartes, a única evidência seria o eu enquanto *cogito*. Isso significa que há uma distinção bem delimitada e rigorosa entre sensibilidade e entendimento, entre corpo e espírito, entre experiência sensível e ato intelectual. Assim, dicotomiza-se subjetividade e corporeidade, pois, criticando o pensamento cartesiano, o eu do mundo-da-vida entendido apenas como *res cogitans*, não é um eu encarnado que tem a possibilidade de passivamente ser afetado de forma corporal pelo dado, de realizar sínteses perceptivas do dado e de ativamente construir juízos a partir da estruturação dos atributos objetuais visados nas sínteses. Em razão, todavia, do subjetivismo cartesiano, se forma, segundo Husserl, um falso paralelismo entre experiência interna e experiência externa:

[...] a experiência que verdadeiramente leva o mundo-da-vida à datidade, por ser uma experiência que especialmente no modo originário da percepção apresenta as coisas meramente corpóreas não foi chamada de experiência psicológica, mas, pelo contrário, em contraposição a ela, foi definida como experiência externa. (Husserl, 2002, p. 242)

Toda experiência originariamente doadora acolhida pela percepção é chamada de experiência externa, cujas coisas do mundo exterior são entendidas como existentes corporalmente “na natureza espaço-temporal” (Husserl, 1970, p. 64).

Por conseguinte, é preciso avaliar o status fundante dessa experiência do mundo, juntamente com todos os acontecimentos particulares vinculados a ele. Que não seja exigida a averiguação de devaneios ou formas ilusórias de aparecimento dos eventos do mundo, mas, sim, que se faça necessária a investigação sobre a evidência da existência do mundo, para que se possa, partindo da experiência do mesmo, descrever de que maneira *é* o mundo.

Se o sujeito de experiência pode convencer-se, mesmo que numa atitude ficcional, que a não-existência do mundo atual aparece com clareza, então a experiência da aparição desse mundo se mostra contingente, pois, num viés epistêmico, não seriam constituídas verdades apodíticas do mundo tomado como existente. Isso, porém, apenas implica uma característica pressuposta da experiência externa, na qual infinitos sentidos se estendem a todos os aparecimentos das coisas do mundo. Assim,

[...] nosso mundo vital, cuja originalidade somente pode se estabelecer mediante a eliminação daquelas camadas de sentido, não é somente um mundo de funções lógicas, como já mencionamos, não é somente um âmbito em que os objetos estão pré-dados como possíveis substratos de juízo, como possíveis temas da atividade cognitiva, senão que é um mundo da experiência em sentido muito concreto que se associa cotidianamente à expressão “experiência”. E esse sentido cotidiano não se refere de nenhum modo somente à conduta cognitiva, senão, tomado em sua máxima generalidade, a um hábito, que proporciona ao que está previsto dele, ao experimentado, segurança no decidir e no obrar nas situações da vida. (Husserl, 1970, p. 60-61)

Artigo recebido em 27.01.2014, aprovado em 31.05.2014

### Referências

HUSSERL, E. *Expérience et jugement*. Trad. Denise Souche-Dagues. Paris: PUF, 1970 (Épiméthée).

\_\_\_\_\_. *Ideias (I) Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Livre second, Trad. E. Escoubas. Paris: PUF, 1982.

\_\_\_\_\_. *Investigações lógicas*: sexta investigação. Trad. por Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. 2a. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas – introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martins de Aguiar. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. *A prosa do mundo*. Trad. Celina Luz. Bloch Editores: Rio de Janeiro, 1974.

\_\_\_\_\_. *O filósofo e sua sombra*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984(1). pp. 239-260. (Col. Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984(2). pp. 85-111. (Col. Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus, 1990.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1984. (Col. Debates)

MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*: estudos da História da Filosofia Moderna e Contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência* – ensaio sobre Merleau-Ponty. Rio de Janeiro: UNESP, 2006.

MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty*: acerca da expressão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

**A OBRIGAÇÃO DO PONTO DE VISTA DE BERGSON:  
ALGUNS ASPECTOS DE  
*AS DUAS FONTES DA MORAL E DA RELIGIÃO***

LA OBLIGACIÓN DEL PUNTO DE VISTA DE BERGSON:  
ALGUNOS ASPECTOS DE  
*LAS DOS FUENTES DE LA MORAL Y DE LA RELIGIÓN*

THE OBLIGATION FROM BERGSON'S POINT OF VIEW:  
SOME ASPECTS OF  
*THE TWO SOURCES OF MORALITY AND RELIGION*

**Rafael Henrique Teixeira**  
Universidade Federal de São Carlos / FAPESP  
E-mail: rafael.discord@gmail.com

**Resumo:** O presente artigo trata da noção de obrigação que Bergson apresenta em *As duas fontes da moral e da religião*. Em primeiro lugar mostraremos de que maneira o ponto de vista de Bergson se afasta de duas maneiras habituais de encarar o problema, aquela da sociologia de Durkheim e da filosofia moral de Kant. Bergson demonstra que a moral não diz respeito a uma exigência da razão e que ela é um fato apenas relativamente social. Seu fundamento verdadeiro se encontra em uma intenção da vida. Veremos ainda que uma ação realizada por dever se define por um abandono ou deixar-se levar, e não por uma tensão entre ordens distintas de determinação acompanhada de uma coação sobre o querer, tal como postularia uma filosofia de inspiração kantiana. Em seguida examinaremos como Bergson é levado a definir a moralidade das ações como um instinto virtual, modo pelo qual a vida obtém, em uma associação de seres livres e inteligentes, uma regularidade que em outras linhas da evolução foi alcançada pelo instinto. Retomaremos para tanto algumas teses de *A evolução criadora*.

**Palavras-chave:** moral, sociedade, vida.

**Resumen:** El presente artículo trata de la noción de obligación que Bergson presenta en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. En primer lugar mostraremos de qué forma el punto de vista de Bergson se aleja de dos modos habituales de encarar el problema, aquella de la sociología de Durkheim y de la filosofía moral de Kant. Bergson demuestra que la moral no tiene que ver con una exigencia de la razón y que es apenas relativamente social. Su fundamento verdadero se encuentra en una intención de vida. Veremos aún que una acción realizada por deber se define por un abandono o dejarse llevar, y no por una tensión sobre el querer, tal como postularía una filosofía de inspiración kantiana. En seguida, examinaremos cómo Bergson es llevado a definir la moralidad de las acciones como un instinto virtual, modo por el cual la vida obtiene, en una asociación de seres libres e inteligentes, una regularidad que en otras líneas de la evolución fue alcanzada por el instinto. Retomaremos para eso algunas tesis de *La evolución creadora*.

**Palabras clave:** moral, sociedad, vida.

**Abstract:** This article presents the notion of obligation that Bergson develops in *The Two Sources of Morality and Religion*. First of all we will show how Bergson's point of view is different from two usual ways of examine the problem, those of Durkheim's sociology and Kant's moral philosophy. Bergson shows that morality it's not a matter of reason and only relatively a social fact. Its true foundation lies in a life intention. We shall consider that an action made by duty is defined by one kind of passive acquiescence or non-exertion, and not by a tension between different orders of determination that is immediately followed by a coercion upon the will, as could postulate a philosophy of kantian inspiration. Thereafter we will examine how Bergson defines the morality of actions as a virtual instinct, the way in which life gets in an association of free and intelligent beings a kind of regularity that in other lines of evolution was reached with instinct. So we must return to some *Creative Evolution* theses.

**Keywords:** life, morality, society.

O tema central da ética bergsoniana, afirma Jankélévitch (1959, p. 186), é a ausência de pacto ou transação gradual entre a moral estática e a moral dinâmica. A primeira é a moral dos agrupamentos fechados, que compreendem determinado número de indivíduos e exclui outros, a outra é aquela de uma sociedade única, que abarcaria a humanidade em sua totalidade. A abertura do fechado, verdadeira transfiguração, implica a condução de uma diversidade bélica a uma unidade fraterna, uma transformação que acabaria por excluir toda diferença.

A natureza fragmentou a humanidade em individualidades distintas ao mesmo tempo em que lhes forneceu uma estrutura moral que lhes permite viver em grupos numericamente restritos. Foi o que ela colocou à disposição do homem. “Como todo ato constitutivo de uma espécie, este foi uma parada. Retomando a marcha adiante, quebra-se a decisão de quebrar” (Bergson, 1932, p. 50) Para tanto seria preciso, é verdade, que algo arrastasse atrás de si essa humanidade que a natureza fragmentou.

A vida bem poderia ter se detido aí, e nada mais fazer senão constituir sociedades fechadas cujos membros tivessem sido ligados uns aos outros por obrigações estritas. Compostas de seres inteligentes, essas sociedades teriam apresentado uma variabilidade que não encontramos nas sociedades animais, regidas pelo instinto; mas a variação não teria chegado a encorajar o sonho de uma transformação radical; a humanidade não teria se modificado ao ponto em que uma sociedade única, abarcando todos os homens, aparecesse como possível. Por isso, essa não existe ainda, e talvez sequer exista um dia: fornecendo ao homem a conformação moral que lhe é preciso para viver em grupo, a natureza fez provavelmente à espécie tudo o que ela podia (Bergson, 1932, p. 97).

A moral que permite ao homem viver em sociedade possibilita uma intensificação criativa que não seria alcançada caso ele se encontrasse abandonado à solidão de um trabalho não dividido socialmente. Mas uma coisa são as vantagens que a associação das inteligências carrega, outra é a transformação radical da humanidade, a efetivação do horizonte ético de uma moral absoluta. Será preciso, para tanto, muito mais do que permite os quadros da inteligência. O homem terá de se fazer objeto da ação de almas privilegiadas que, sentindo-se aparentadas a todas as almas, “ao invés de permanecerem nos limites do grupo e de se acomodarem à solidiedade estabelecida pela natureza, voltaram-se para a humanidade em geral em um elã de amor” (Bergson, 1932, p. 97). Caberá ao místico constituir a obra que não apenas subverterá a estrutura estacionária da moral, mas que, ao fazê-lo, pretenderá fazer da humanidade “uma espécie nova, ou, antes, livrá-la da necessidade de ser uma espécie” (Bergson, 1932, p. 332).

Não obstante a diferença entre as duas morais, elas são duas “manifestações complementares da vida” (Bergson, 1932, p. 99). A primeira destinada a conservar a forma social característica da espécie, a segunda, por intermédio de almas privilegiadas, capaz de transfigurar a estrutura moral fundamental e, com isso, a própria humanidade. Nos dois casos “nos encontramos diante de forças que não são propriamente nem exclusivamente morais, e das quais não cabe ao moralista realizar a gênese” (Bergson, 1932, p. 98). Toda moral, concluirá Bergson (1932, p. 103), “é de essência biológica”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> É possível observar a distância desse ponto de vista com relação às críticas e expectativas do período que precede a publicação de *As duas fontes*. Segundo Soulez e Worms (1997, p. 208) tratava-se de uma crítica lançada por autores de inspiração kantiana que exigiam da filosofia uma regra racional capaz de guiar a consciência moral, duvidando da possibilidade, para um sujeito moral ou para um cidadão político, de retomar por sua conta a liberdade que Bergson descreve no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Bergson não pareceu dar ouvido a essa expectativa, limitando-se a circunscrever o lugar muito pouco ativo da razão na constituição dos fatos morais. Se com o kantismo o que temos é o reconhecimento da autonomia de uma razão legisladora, o intento bergsoniano pode ser ilustrado como uma tentativa de salvaguardar a

Uma vez reconhecido o duplo postulado pelo qual se apresenta o problema da moral em *As duas fontes* – uma diferença de natureza entre duas morais e sua fundamentação na unidade do movimento da vida – é hora de delimitar o campo sobre o qual se deterá minha análise. Voltar-me-ei ao que há de estático no quadro da vida moral traçado por Bergson, ou seja, à sociabilidade fechada e à estrutura moral que a sustenta. Começaremos por tratar da noção de obrigação bergsoniana contrapondo-a a dois modos habituais de encarar o problema e contra os quais Bergson se volta em *As duas fontes*.

**O automatismo das ações obrigatórias.** Bergson descreve porque nos ligamos a nossos concidadãos e familiares, de um lado, à totalidade da humanidade, de outro. Nesses termos suas teses – abstração feita do evolucionismo de *A evolução criadora* que lhes serve de embasamento – não se encontram na contramão absoluta daquelas de Durkheim, que afirma um laço indissociável entre moral e sociedade. É moral “tudo o que é fonte de soliedariedade, tudo o que força o homem a contar com outrem, à regular seus movimentos sobre outra coisa que as impulsões de seu egoísmo” (Durkheim, 1893, p. 394). A obrigação social que Bergson descreve cumpre essa função reguladora. Mas não é na sociedade, e sim na vida – ainda que por intermédio de mecanismos de obediência socialmente instituídos, mas não socialmente fundamentados – que Bergson encontra a fonte da moral das sociedades fechadas.

Contenta-se em dizer que a sociedade existe, que a partir de então ele exerce necessariamente sobre seus membros uma coação, e que essa coação é a obrigação. Mas, em primeiro lugar, para que a sociedade exista, é preciso que o indivíduo carregue todo um conjunto de disposições inatas; a sociedade não se explica então por si mesma; devemos consequentemente buscar abaixo das aquisições sociais, chegar à vida, da qual as sociedades humanas não são, como a espécie humana, aliás, outra coisa senão manifestações (Bergson, 1932, p. 103).

---

heteronomia da vontade por meio das disposições que a vida apresenta à espécie e dos meios excepcionais que fornece para a superação de seus próprios limites.

Como para Durkheim sociedade e obrigação se encontram implicadas. Mas essa sociedade que se avizinha da obrigação não é o termo último no qual a gênese da moral se detém. Para Bergson o caráter moral das regras, seu caráter obrigatório, não se liga à sociedade pela coação que ele exerce do exterior sobre a consciência do sujeito moral, tal qual postula Durkheim. Há disposições morais inatas que inclinam o homem a obedecer e que, ao fazê-lo, condicionam a própria sociedade.

A sociedade é do ponto de vista durkheimiano condição necessária da moralidade das ações. “Apenas temos deveres diante de consciências; todos os nossos deveres se endereçam a pessoas morais” (Durkheim, 1906, p. 71). Essa pessoa moral deve ser qualitativamente distinta das personalidades individuais, e “a única personalidade moral que se encontra acima das personalidades particulares é aquela que forma a coletividade” (Durkheim, 1893, p. V). Fora da soliedariedade social na qual se encontra imiscuído, o indivíduo não pode ser objeto de devotamento moral. “O que nos liga moralmente a outrem não é nada do que constitui sua individualidade empírica, é o fim superior da qual ela é a servidora e o órgão” (Durkheim, 1906, p. 76); em suma, a sociedade.

Para Bergson a sociedade não cria por sua exterioridade relativa para com os indivíduos regras de caráter moral. A moralidade das ações é quem torna possível a existência da sociedade, imanente às disposições naturais que o indivíduo carrega em sua constituição. Na verdade o problema das origens da sociedade não se coloca à sociologia durkheimiana, satisfeita em reconhecer nela fonte da vida moral. Bergson, por seu lado, não se ocupa da gênese da moral sem fazer o mesmo com a sociedade.

A exterioridade é para Durkheim traço distintivo de todo fato social, “*maneira de fazer, fixada ou não, susceptível de exercer sobre o indivíduo uma coação exterior*” (Durkheim, 1894, p. 14). Transcendência que distingue o social durkheimiano daquele apresentado por Bergson em termos de disposições imanentes que traçam no indivíduo o programa de sua existência. Mais que imanentes, são disposições naturais que manifestam uma intenção da vida – “temos o direito de proceder como o biólogo, que fala de uma intenção da natureza todas as vezes que assinala uma função a

um órgão: ele exprime assim a adequação do órgão à função” (Bergson, 1932, p. 54). Órgão e função dizem respeito às sociedades fechadas e à estrutura moral que lhes é coextensiva.

A humanidade bem pode ter se civilizado, a sociedade bem pode ter se transformado, pretendemos que as tendências orgânicas à vida social permaneceram o que elas eram na origem [...] Essas tendências orgânicas não mais aparecem claramente à nossa consciência, eu o sei. Mas elas não constituem menos o que há de mais sólido na obrigação (Bergson, 1932, p. 54).

A obrigação não é, portanto, fenômeno estritamente sociológico. Bergson demonstra a ligação entre a moralidade das ações e a vida observando na obrigação social uma tendência orgânica cujo imanentismo nos afasta das teses de Durkheim a respeito de sua origem social. Como reconhece Bouaniche (2002, p. 149), a biologia se reveza com a sociologia absorvendo a moral numa gênese que fará aparecer a obrigação como forma que a necessidade adquire no homem. Mas antes de tratar do modo como Bergson, através do evolucionismo de *A evolução criadora*, localiza disposições morais ao longo da evolução, há outro aspecto do problema a tratar.

Trata-se de descrever o mecanismo de obediência de que a vida se utiliza demonstrando a natureza peculiar da ação que dele decorre, uma ação obrigatória cujo móvel<sup>2</sup> não implica uma coação da vontade. “Excetuados o instinto e o hábito, não há ação direta sobre nosso querer a não ser aquela da sensibilidade” (Bergson, 1932, p. 35). Se nosso objetivo é lançar alguma luz sobre a noção de obrigação bergsoniana, é ao hábito que temos de nos voltar.

[...] a vida social nos aparece como um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que correspondem às necessidades da comunidade. Alguns dentre eles são hábitos de comandar, a maioria são hábitos de obedecer, seja que obedeçamos a uma pessoa que comanda em virtude de uma delegação social, seja que a própria sociedade, confusamente percebida ou sentida, emane uma ordem impessoal. Cada um desses hábitos de obedecer exerce uma pressão sobre nossa vontade. Podemos

---

<sup>2</sup> Na acepção kantiana do termo “princípio determinante subjetivo da vontade” (Kant, 1788, p. 105).

nos subtrair a ele, do mesmo modo que o pendulo se afasta da vertical. Certa ordem foi desarranjada, ela *deveria* se restabelecer. Logo, como para todo hábito, nós nos sentimos obrigados (Bergson, 1932, p. 02).

O fato de cada hábito corresponder a uma exigência social não é o que lhe fornece seu caráter obrigatório. Sua força se liga à pressão exercida pela síntese do conjunto. A obrigação que representa cada ato tomado isoladamente é pouca coisa frente à pressão que exerce o bloco formado por todos os hábitos reunidos. A eficácia moral de cada hábito se deve precisamente ao fato de que o todo formado pelos hábitos reunidos oferece em contrapartida a cada um a força da pressão exercida pelo conjunto.

Represente a obrigação pesando sobre a vontade à maneira de um hábito, cada obrigação arrastando atrás de si a massa acumulada das outras e utilizando assim, para a pressão que exerce, o peso do conjunto: você terá o todo da obrigação para uma consciência moral simples, elementar. É o essencial, é ao que a obrigação poderia rigorosamente se reduzir (Bergson, 1932, p. 19).

O todo da obrigação é uma força que se afirma, “extrato concentrado, quintessência dos mil hábitos especiais que contraímos ao obedecer às mil exigências especiais da vida social” (Bergson, 1932, p. 17). Tal é a imanência do todo para com cada uma de suas partes que “todos os deveres se colorem do tom que tomou excepcionalmente tal ou qual dentre eles” (Bergson, 1932, p. 13). Essa síntese, embora indefinida (não se trata de impor preferencialmente uma atitude em detrimento de outra, mas de emprestar sua força a todas), é o que fornece às ações caráter obrigatório.

Se ela é social, a sua força, a eficácia de sua ação sobre a vontade, não se deve, como pleitearia Durkheim, à transcendência pela qual se apresentaria às consciências que determina, coagindo-as do exterior. Bergson define a ação da sociedade por meio da pressão exercida pelo todo da obrigação por um deixar-se levar. Tal é a aderência do indivíduo à sociedade que basta que nos deixemos levar para darmos à sociedade o que ela espera de nós.

Não se pode viver em família, exercer sua profissão, tratar das mil atividades da vida cotidiana, fazer suas compras, caminhar na rua ou

mesmo ficar em casa, sem obedecer a prescrições e se dobrar a obrigações. Uma escolha se impõe a todo instante; optamos naturalmente por aquilo que é conforme a regra. Mal temos consciência disso; não fazemos esforço algum. Um caminho foi traçado pela sociedade; encontramos-lo aberto diante de nós e o seguimos [...] o dever assim entendido se realiza quase sempre automaticamente e a obediência ao dever, caso nos atenhamos aos casos os mais frequentes, se definiria por um deixar-se levar ou um abandono (Bergson, 1932, p. 12).

Como se ao agir de acordo com uma regra, por dever, simplesmente desdobrássemos uma atitude desenhada no espírito por um hábito que corresponde a uma exigência social. O hábito figura como móvel que não se encontra em conflito com inclinações de outra natureza e que buscariam, em detrimento dele, determinar o querer. Cedemos a uma pressão, é verdade, mas essa atitude do espírito não implica um conflito entre móveis; “o hábito basta”, afirma Bergson (1932, p. 12). É essa naturalidade do deixar-se levar, a suficiência do hábito e o automatismo de sua execução que não devemos perder de vista quando se trata de definir uma ação realizada por dever do ponto de vista da ética bergsoniana<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> É verdade que proposições dessa natureza causariam estranhamento ao leitor de Bergson acostumado à causalidade própria ao ato livre. Não haveria contradição entre o deixar-se levar característico de uma causalidade que podemos reconhecer como social e que recorre ao hábito e aquela que diz respeito a um ato que emana de nossa personalidade, do eu, e somente dele, na medida em que “somente nosso eu reivindicará sua paternidade” (Bergson, 1889, p. 130)? Não cabe aqui explorar os problemas que se colocam na relação entre a duração do eu profundo e as ações de caráter social que se desenrolam em sua superfície. Devemos apenas reconhecer que as teses de *As duas fontes* não contradizem aquelas do *Ensaio*, apenas lançam nova luz sobre esses eus que se desenvolvem em diferentes profundidades. Bergson reconheceu já no *Ensaio* que o eu superficial, espacializado, era um eu socializado; ele apenas torna a reconhecer em *As duas fontes* essa relação entre eu superficial e socialização afirmando que “é na superfície, em seu ponto de intersecção no tecido das outras personalidades exteriorizadas, que nosso eu encontra geralmente onde se ligar” (Bergson, 1932, p. 08). Essa retomada ocupa-se da obrigação que sustenta a ligação entre os indivíduos exteriorizados, entre os eus superficiais.

Aspectos aparentemente paradoxais na medida em que estamos tratando de ações marcadas por seu caráter obrigatório, e que acabam por fazer da noção de dever bergsoniana coisa completamente distinta daquela que elabora a filosofia moral de Kant. A autonomia da vontade que se desenha no conflito entre razão e sensibilidade não tem sentido em um universo moral como aquele descrito por Bergson, em que obedece ao dever aquele que se deixa levar no automatismo de um abandono, por que não, sonambúlico. Distinta também da noção de obrigação presente na sociologia de Durkheim, em que a coação da sociedade, necessariamente exterior ao que determina, implica uma imposição sobre a vontade que afasta qualquer possibilidade da naturalidade do abandono que Bergson descreve.

Como se diante da opção apresentada por Kant entre uma querer condicionado empiricamente ou incondicionalmente determinado pela razão prática Bergson tivesse optado por um querer cuja atividade se define pela unidade de um movimento que retira da ação toda tensão entre ordens distintas de determinação, fonte, para Kant, do caráter imperativo de uma regra.

Do ponto de vista kantiano a suposição de uma vontade pura é coisa distinta do reconhecimento de uma vontade que fosse completamente submetida ao império das leis objetivas – caso o fosse não existiram ações propriamente obrigatórias. Essa vontade não poderia ser representada como obrigada a ações conforme a essas leis, pois “não há imperativo válido para a vontade *divina* e em geral para uma vontade *santa*; o verbo dever não se encontra aqui em seu lugar, pois já por si mesmo o querer se encontra necessariamente de acordo com a lei” (Kant, 1785, p. 116). Dever e obrigação são noções ligadas a uma tensão entre ordens distintas de determinação. É a submissão do homem a necessidades e móveis sensíveis, a máximas que entram em oposição com a lei moral, que faz com que esta lhe figure como um imperativo.

Esta última é então para os homens um imperativo que ordena categoricamente, pois a lei é incondicionada; a relação de tal vontade com essa lei é a *dependência* que, sob o nome de obrigação, designa uma coação – imposta, é verdade, somente pela razão e por sua lei objetiva – a uma ação chamada *dever*, pois um “arbítrio”, afetado patologicamente [...] encerra um desejo que, tendo origem em causas subjetivas, pode se

opor ao puro princípio determinante objetivo, e tem necessidade, conseqüentemente, como coação moral, de uma resistência da razão prática que pode ser chamada uma coação interior, mas intelectual (Kant, 1788, p. 56).

Bergson retira da noção de dever kantiana precisamente a tensão nela implicada, além, claro, do caráter racional da moralidade das regras – como o fizera, é verdade, com o caráter social do qual as regras morais eram tributárias do ponto de vista de Durkheim<sup>4</sup>. Na verdade não deixa de soar estranho falar em dever para uma ação na qual não há uma tensão entre mundos (por exemplo, o sensível e o suprassensível anunciado pela liberdade transcendental kantiana), como no caso em que se trata de fazer com que as leis da razão prática tenham influência sobre máximas cujos móveis vêm de outro universo de determinações. Mas tal parece ser precisamente o caso do dever bergsoniano.

Não obstante, não devemos ver no automatismo que encontramos na execução do dever a exclusão absoluta de hesitação. Procedendo assim não haveria motivo para qualquer consideração sobre a liberdade, seja a liberdade metafísica do eu profundo, seja a liberdade biológica da inteligência, e não haveria, no limite, necessidade de uma moral. Se a estrutura moral das sociedades fechadas é uma solução que a vida encontrou para a supressão do egoísmo que se insinua no campo da atividade inteligente, a hesitação diante de um dever não é objeto estranho à ética bergsoniana.

---

<sup>4</sup> Se não se trata de depurar os princípios determinantes da vontade de toda matéria na direção de uma vontade que possa ser imediatamente determinada pela pura forma da regra não se trata, por outro lado, como é o caso durkheimiano, de dobrar-se a um *heteros* como aquele representado pela sociedade. Se uma heteronomia é de fato salvaguardada ao campo da moralidade com a intenção que a vida apresenta através de um sistema de hábitos que corresponde a exigências sociais, o modo como ela se faz impor a uma consciência que age por dever não é o mesmo que aquele da heteronomia que se apresenta com a sociedade durkheimiana. Se a obrigação é, com efeito, de caráter social, isso não anula seu fundamento último, na atividade vital, tampouco justifica o *socius* hipostasiado da sociologia de Durkheim.

[...] constataremos atitudes diferentes frente ao dever. Elas marcam o intervalo entre duas atitudes ou, antes, dois hábitos extremos: circulação tão natural sobre as vias traçadas pela sociedade que mal as observamos; hesitação e deliberação, ao contrário, sobre qual tomaremos, sobre o ponto até onde iremos nela, sobre os trajetos de ida e volta que faremos ao se engajar sucessivamente sobre muitas dentre elas. No segundo caso, problemas novos se colocam, mais ou menos frequentes; e, lá mesmo onde o dever é completamente traçado, colocamos sobre ele mais ou menos de nuances ao realiza-lo. Mas, em primeiro lugar, a primeira atitude é aquela da imensa maioria dos homens [...] Em segundo lugar nós bem podemos raciocinar em cada caso particular, formular a máxima, enunciar o princípio, deduzir as consequências: se o desejo e a paixão tomam a palavra, se a tentação é grande, se vamos cair nela, se imediatamente nos restabelecemos, onde então estava a mola? (Bergson, 1932, p. 17).

Não na ação do intelecto sobre o querer, certamente. O erro de boa parte dos filósofos, sobretudo daqueles que se ligam à Kant, é que “eles confundiram o sentimento da obrigação, estado tranquilo e aparentado à inclinação, com o abalo que nos damos às vezes para romper com o que se oporia a ela” (Bergson, 1932, p. 14). A resistência nesse caso não implica uma oposição que autoriza e mesmo exige reconhecer na ação obrigatória uma coação sobre o querer, como ocorre com as morais intelectualistas que confundem uma operação da inteligência com a fonte da obrigação. Quando a inteligência faz frente à sua própria hesitação ela produz, com efeito, um estado de tensão ou contração. É “esse rigor que exteriorizamos quando atribuímos ao dever um aspecto tão severo” (Bergson, 1932, p. 15).

A inteligência delibera, hesita; em seguida motivos são formulados, fórmulas são construídas para o restabelecimento da ordem temporariamente suspensa. Mas essas representações não fundam a obrigação. Elas funcionam como uma espécie de autoimunidade da inteligência cuja eficácia, contudo, se funda em uma atividade pré-representativa; uma ação obrigatória não pode se desprender de um simples embate de representações sobrepondo-se umas às outras.

“Por naturalmente, com efeito, que façamos nosso dever, podemos encontrar em nós a resistência; é útil observar isso, e não tomar por certo que seja fácil permanecer bom esposo, bom cidadão, trabalhador consciencioso, enfim, homem honesto”

(Bergson, 1932, p. 14). Diante de uma hesitação dessa natureza a inteligência formula suas máximas e enuncia seus princípios, nos oferece razões para que nos mantenhamos no caminho exigido pelo dever. Mas Bergson (1932, p. 98) é taxativo: “como se uma idéia pudesse alguma vez exigir categoricamente sua própria realização!”.

O que há de obrigatório na obrigação não vem, como quer Kant (1788, p. 56), de “uma resistência da razão prática que pode ser chamada uma coação interior”. A inteligência “apenas explica da obrigação aquilo que nela encontramos de hesitação. Lá onde ela parece fundar a obrigação, ela se limita a mantê-la resistindo à uma resistência, impedindo-se de impedir” (Bergson, 1932, p. 95). Uma fórmula elaborada com elementos da razão apenas expressa uma necessidade que se afirma através dela, fundamentalmente vital e correspondente a exigências sociais. Os conceitos presentes nessa fórmula são uma projeção sobre o plano intelectual de exigências de outra ordem. De modo que se essas fórmulas expressam a necessidade de uma regra (necessidade que não fundamentam), se elas servem ao restabelecimento uma ordem momentaneamente suspensa, elas não constituem imperativos no sentido kantiano do termo.

Imperativos categóricos são fórmulas que exprimem a relação entre leis objetivas e formais da razão com a imperfeição subjetiva da vontade; representam a coação da vontade enunciada na tarefa a realizar. “A representação de um princípio objetivo, na medida em que esse princípio coage a vontade, se chama um comando (da razão), e a fórmula do comando se chama um imperativo” (Kant, 1785, p. 115). Quando, resistindo a uma resistência, utilizamo-nos de razões que reconduzem a ações diante das quais hesitamos temporariamente não é a coação da vontade que elas representam.

Suas fórmulas são a reconstrução intelectual de um trabalho de ordem infra-intelectual, cujos efeitos se encontram no mais íntimo da espécie, na estrutura moral que ela carrega e que a inclina a obedecer. Uma hesitação apenas mede uma suspensão momentânea do movimento que nos conduz à realização do dever, e as fórmulas, máximas e princípios que a razão enuncia são apenas “a palavra pela qual designamos o efeito suposto último dessa ação, sentida como contínua, o termo hipotético do movimento que já nos anima” (Bergson, 1932, p. 288).

A coerência que essas fórmulas introduzem é uma expressão daquilo que possui, verdadeiramente, eficácia moral. “Sobre o plano intelectual, com efeito, todas as exigências sociais se compenetraram em conceitos” (Bergson, 1932, p. 82). Uma ideia, enquanto tal, não pode determinar a vontade; se ela possui alguma força, ao menos para retirar o querer de sua suspensão momentânea, ela a toma de empréstimo de todo o trabalho que a precede e que, este sim, condiciona a vontade e torna natural a obediência a determinadas regras.

Podemos então afirmar que Bergson reconhece a resistência à realização de uma ação por dever como elemento da vida moral ao mesmo tempo em que preserva aquela que é a marca de sua noção de dever, uma inclinação, um deixar-se levar. E ao fazê-lo, acaba por demonstrar o papel secundário de representações no condicionamento da vontade. Elementos que representam verdadeiro golpe à filosofia moral de Kant, na qual o dever resulta de um conflito entre inclinações subjetivas e leis objetivas da razão prática. Totalmente distinta é a hesitação que Bergson reconhece na vida moral. Não é a tensão que ela insinua que funda a obrigação<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Bergson admite na verdade uma tensão de outra ordem, acompanhada de verdadeiro esforço. Não se trata da suspensão momentânea do querer de um sujeito que hesita, mas do momento da conversão do eu profundo em um eu socializado, submetido a partir de então aos ditames de ações necessárias: “se é relativamente fácil se manter no quadro social, seria antes preciso inserir-se nele, e a inserção exige um esforço” (Bergson, 1932, p. 14). Esforço violento, com efeitos devastadores à mobilidade que caracteriza a duração do eu profundo. Sociedade e inteligência, a serviço das exigências da vida prática, trabalham em uníssono: “o objetivo essencial da sociedade é inserir certa fixidez na mobilidade universal” (Bergson, 1922, p. 89). A vida social não é elemento estranho à sombra do eu que se projeta no espaço homogêneo e que adquire uma divisão e fixidez que desnaturalizam sua duração verdadeira, em suma, ao eu superficial. Este “se presta infinitamente melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, ela a prefere, e perde pouco a pouco de vista o eu fundamental” (Bergson, 1889, p. 96). Mas não é a relação entre esses níveis do eu que funda a obrigação, e seu reconhecimento nada retira do automatismo que Bergson confere à sua execução. O esforço se encontraria em um eu não socializado se inserindo

Quando a atividade é momentaneamente suspensa, quando o sujeito hesita, ele o faz diante de um dever ao qual já se encontra inclinado a obedecer; a ação que efetua é, já, obrigatória, ela não depende de uma razão legisladora universal que lhe confira, pela tensão que estabelece com as inclinações de outra natureza, esse caráter.

Não é porque ela se encontra na dependência de outra ordem de determinação, racional e suprassensível, que venha suplantar aquela que lhe inclinava até então e que – tal é sua distinção para com aquilo que vem suplantar – “revela uma vida independente da animalidade, e mesmo de todo mundo sensível” (Kant, 1788, p. 211), que a inteligência formula o caráter necessário de uma ação. O que essa fórmula expressa por meios que são da inteligência é uma obrigação infra-intelectual, que fundamenta sua necessidade em um mecanismo natural de obediência, o hábito. Esse raciocínio não funda a obrigação, “a verdade é que tal fundamento seria muito pouco sólido, e que a obrigação preexistia em toda sua força: a inteligência apenas fez obstáculo a um obstáculo que vinha dela” (Bergson, 1932, p. 96).

Para obter esse efeito os meios que a inteligência possui não são suficientes. A necessidade que ela retoma tem origem em forças profundas, cujo trabalho não é levado em consideração a cada vez que afirmamos a necessidade de uma regra. Afinal, agir por dever não é atividade exclusiva do moralista; caso o fosse a cada ação seria preciso retomar, fosse ele um moralista bergsoniano, todo o evolucionismo de *A evolução criadora!* E é precisamente uma retomada desse gênero que empreenderemos agora.

Até aqui nos ocupamos em mostrar o que distingue a noção de obrigação bergsoniana de duas teses que fundam a obrigação em uma coação sobre o querer; uma coação exterior e social

---

nos quadros da sociedade; uma vez socializado a ação obrigatória se faz obedecer através do automatismo que lhe caracteriza. “É correto que consideremos no indivíduo o consentimento virtualmente dado ao conjunto de suas obrigações, mesmo que ele não tenha mais que se consultar acerca de cada uma delas. O cavaleiro apenas tem de se deixar carregar; mas ele teria antes de se colocar sobre a cela. Assim para o indivíduo frente à sociedade” (Bergson, 1932, p. 14).

(Durkheim) e uma coação interior e racional ou intelectual (Kant). Bergson nos apresentou uma ação obrigatória que se efetua sem a rigidez com a qual a filosofia se acostumou a nos descrever a moralidade das ações. Sabemos já que o hábito pelo qual nos sentimos obrigados é fruto de uma intenção da vida. Mas a descrição da natureza precisa dessa ligação entre moral e vida e suas consequências foi subsumida até aqui à demonstração do caráter *sui generis* de uma ação que dispensa a coação da vontade para se fazer obrigatória. É a essa descrição que nos dedicaremos agora.

**A obrigação como uma reação natureza.** Continuaremos, é verdade, a tratar do hábito que se encontra na origem da obrigação. Porém buscaremos seu fundamento na atividade de diferenciação que caracteriza a evolução vital. Veremos que com o hábito a vida estabelece uma ordem em sociedades compostas por seres livres e inteligentes que, em outras linhas da evolução, foi alcançada através do instinto. Dessa analogia entre efeitos obtidos em linhas divergentes da evolução Bergson retirará consequências para sua teoria da obrigação. Operação que Worms (2004, p. 285 e 286) reconhece com precisão: trata-se do “abatimento do hábito psicológico sobre o instinto biológico, que autoriza e mesmo exige o recurso à teoria da vida de *A evolução criadora*”, e que fornece ao fato psicológico (hábito) e sociológico (todo da obrigação) “um fim, uma estrutura, e um meio de ação próprio na vida”.

Bergson afirma a necessidade de um fio condutor na busca dos fundamentos da moral, e é o que obtém ao se dar conta, observando a extremidade das linhas de evolução que desembocam nos insetos himenópteros e no homem, que a vida social se faz presente em ambos os casos.

Reportemo-nos sem cessar ao que *teria sido* a obrigação se a sociedade humana tivesse sido instintiva ao invés de inteligente: não explicaremos assim nenhuma obrigação em particular, daríamos até da obrigação uma ideia falsa se nos ativéssemos a ela; contudo nessa sociedade instintiva deveremos pensar, como em uma contrapartida da sociedade inteligente, caso não queiramos nos engajar sem fio condutor na busca dos fundamentos da moral. Desse ponto de vista, a obrigação perde seu

caráter específico. Ela se liga aos fenômenos os mais gerais da vida (Bergson, 1932, p. 23).

Uma sociedade, humana ou animal, é uma organização, “ela implica uma coordenação e geralmente também subordinação de elementos uns sobre os outros” (Bergson, 1932, p. 22). A natureza se utiliza de meios diferentes, do hábito e do instinto, para realizar essas condições em cada um dos pontos da evolução em que a forma social se encontra em sua forma acabada. Estamos diante de meios distintos que cumprem uma mesma função reguladora. Uma vez essa diferença remetida à unidade do movimento de criação da vida, Bergson poderá amparar sua conclusão acerca da essência biológica da moral não apenas em uma analogia entre meios (que, para um observador desatento, poderiam figurar como exteriores um ao outro), mas na própria maneira pela qual o elã da vida cria. Retomemos então alguns aspectos essenciais do evolucionismo de Bergson.

Dizíamos que a vida, desde suas origens, é a continuação de um único e mesmo elã que se dividiu entre linhas de evolução divergentes. Alguma coisa cresceu, alguma coisa se desenvolveu por uma série de adições que foram igualmente criações. Foi esse próprio desenvolvimento que levou a se dissociarem tendências que não podiam crescer além de certo ponto sem tornarem-se incompatíveis entre si (Bergson, 1907, p. 53).

A unidade da vida se encontra em seu início, impulsão que se prolonga e se divide em direções divergentes. Criação que prossegue em virtude de um movimento inicial, é esse movimento quem faz “a unidade do mundo organizado” (Bergson, 1907, p. 106). É verdade que matéria figura como fator de individuação que separa e distingue tendências outrora confundidas no elã, mas a causa fundamental da divisão operada ao longo de seu desenvolvimento a vida carrega nela, é ela própria “tendência, e a essência de uma tendência é se desenvolver em forma de germe, criando, pelo simples fato de seu crescimento, direções divergentes entre as quais se dividirá seu elã” (Bergson, 1907, p. 100).

Uma primeira divergência se dá entre plantas e animais. Os vegetais adormecem na imobilidade, desenvolvendo a função clorofílica. Os animais trazem a marca da mobilidade no espaço e

abrem caminho ao progresso do sistema sensório-motor<sup>6</sup>. O essencial que se observa na busca da variação do movimento é um esforço para a construção de aparelhos capazes de “acumular energia e para soltá-la depois em canais flexíveis, deformáveis, na extremidade dos quais realizará trabalhos infinitamente variados” (Bergson, 1907, p. 254). “Da mais humilde Monera até os Insetos mais bem dotados, até os Vertebrados os mais inteligentes”, afirma Bergson (1907, p. 127), é um progresso de aparelhos dessa natureza que observamos na evolução da vida<sup>7</sup>.

O que esse progresso anuncia é um compromisso do elã com a matéria, quando a vida se contenta em introduzir certa economia no jogo de forças materiais (Riquier, 2009, p. 400). A vida cria com a matéria, “que é a própria necessidade, um instrumento de liberdade” (Bergson, 1907, p. 264). Ela começa procedendo por insinuação; “lá onde ela deve tomar a direção de um movimento, ela começa por adotá-lo” (Bergson, 1907, p. 71). É nesses termos que devemos compreender o esforço em acumular energia

---

<sup>6</sup> O sistema sensório-motor se define pelo “sistema nervoso cérebro-espinhal com, no mais, os aparelhos sensoriais nos quais ele se prolonga e os músculos motores que ele governa” (Bergson, 1907, p. 125).

<sup>7</sup> A vida cria organismos capazes de escolher entre movimentos possíveis e fazê-los variar. Sobretudo nas vias sobre as quais evoluíram artrópodes e vertebrados a flexibilidade e a variedade dos movimentos foram obtidas, características que se ligam a progressos do sistema sensório-motor. Quanto mais este é desenvolvido menor é o caráter necessário das ações, “mais numerosos e distantes se tornam os pontos do espaço que ele coloca em relação com mecanismos motores sempre mais complexos: assim aumenta a latitude que ele deixa à nossa ação, e nisso consiste justamente sua perfeição crescente” (Bergson, 1896, p. 27). Trata-se de uma liberdade dependente de mecanismos que a vida montara com a matéria para vencer seu automatismo, ligada a uma complexificação que é uma divisão fisiológica do trabalho. É possível observar nas linhas superiores da evolução “o trabalho fisiológico se dividir. Células nervosas aparecem, se diversificam, tendem a se agrupar em sistema. Ao mesmo tempo, o animal reage por movimentos mais variados à excitação exterior” (Bergson, 1896, p. 24).

potencial<sup>8</sup> para desencadear em movimentos mais ou menos indeterminados.

[...] a vida em seu conjunto é um duplo trabalho de acumulação gradual e de gasto brusco: trata-se para ela de conseguir que a matéria, por uma operação lenta e difícil, armazene uma energia de potência que se tornará de repente energia de movimento. Ora, como procederia de outro modo uma causa livre, incapaz de romper a necessidade à qual a matéria é submetida, capaz, contudo, de dobrá-la, e que desejaria, com a minúscula influência que dispõe sobre a matéria, obter dela, em uma direção cada vez mais bem escolhida, movimentos cada vez mais poderosos? (Bergson, 1911, p. 15).

Esses mecanismos montados pela vida são, com efeito, essenciais. Se o que se encontra na origem da vida é uma supraconsciência ou exigência de criação, ela apenas se manifesta onde a criação é possível. “Ela adormece quando a vida é condenada ao automatismo; ela renasce a partir do momento em que nasce a possibilidade de uma escolha” (Bergson, 1907, p. 262). Porém a fixidez das plantas e a mobilidade dos animais “são apenas sinais superficiais de tendências mais profundas” (Bergson, 1907, p. 111). O que essa história exterior das espécies permite a Bergson observar é a aventura interior do impulso vital (Prado Jr., 1989, p. 194).

Não se trata de ver na análise da estrutura neurofisiológica das espécies e do progresso que se desenha da massa protoplasmática irritável até o vertebrado que ocupa o espaço e age sobre ele de modo variável o sinal de uma insuficiência. Mas por detrás do que se vê há o que se adivinha, dirá Bergson, potências imanentes à vida e inicialmente confundidas que tiveram de se dissociar para crescer. Para definir essas potências Bergson considera respectivamente na evolução dos artrópodes e dos vertebrados as espécies que marcam seus pontos culminantes.

A evolução dos Artrópodes teria atingido seu ponto culminante com o Inseto e em particular com os Himenópteros, como aquela dos vertebrados com o Homem. Agora, se observarmos que em nenhuma parte o instinto é tão desenvolvido quanto no mundo dos Insetos, e que em nenhum grupo

---

<sup>8</sup> Cujas origem é invariavelmente a energia solar armazenada pelo vegetal e transmitida direta ou indiretamente ao animal pela alimentação.

de Insetos ele é tão maravilhoso do que entre os Himenópteros, poderemos dizer que toda a evolução do reino animal, abstração feita dos recuos à vida vegetativa, se realizou sobre duas vias divergentes das quais uma foi na direção do instinto e a outra da inteligência. Torpor vegetativo, instinto e inteligência, eis enfim os elementos que coincidiam na impulsão vital comum às plantas e aos animais, e que, ao longo de um desenvolvimento em que eles se manifestaram nas formas as mais imprevisíveis, se dissociaram pelo simples fato de seu crescimento (Bergson, 1907, p. 136).

Quando Bergson reconhece potências imanentes à vida ele alia aos imperativos do compromisso da vida com a matéria a unidade do elã no qual tendências se interpenetram<sup>9</sup>. Em outros termos, a matéria enquanto fator de individuação não deve subsumir o que a vida carrega consigo na qualidade de tendência, de direito, independente da matéria (ainda que, como sabemos, ela não possa criar absolutamente, ou seja, sem a matéria). Instinto e inteligência, tendências que se compenetravam no elã, se apresentam em suas manifestações concretas ao longo das linhas de evolução como formas de atividade psíquica que são “soluções divergentes, igualmente elegantes, para um único e mesmo problema”, “dois métodos de ação sobre a matéria inerte” (Bergson, 1907, p. 137 e 144).

A vida fornece os meios para essa ação imediatamente ao criar um instrumento organizado ou mediatamente em um organismo que, “ao invés de possuir naturalmente o instrumento requerido, o fabricará ele próprio moldando a matéria inorgânica” (Bergson, 1907, p. 143). Se com a inteligência a natureza renuncia a dotar o ser vivo do instrumento “é para que ele possa, segundo as circunstâncias, variar sua fabricação” (Bergson, 1907, p. 151)<sup>10</sup>. O

---

<sup>9</sup> Em seu ponto de partida a vida tem necessidade de “um mínimo de matéria, como se as forças organizadoras só entrassem no espaço a contragosto” (Bergson, 1907, p. 93). O que o “elã organizador” explica ao atravessar a matéria, afirma Jankélévitch (1959, p. 166), são as estruturas prodigiosamente complicadas dos vivos, mas “por detrás dessas formas impressionantes há o elã vital [...] que não se esgota em suas obras as fontes inesgotáveis de seu gênio”.

<sup>10</sup> A inteligência é descrita em *A evolução criadora* como faculdade de fabricar objetos, especialmente utensílios que possibilitam a fabricação de

instinto, faculdade natural de utilização de um mecanismo inato, encontra ao seu alcance o instrumento a ser utilizado.

Para distinguir nas linhas divergentes da evolução seus pontos culminantes e, a partir deles, discernir as tendências essenciais que se manifestam ao longo da evolução e que se compenetravam originariamente, é à história do vivo em um presente atual e material que Bergson se volta. Afinal, o que faz a viabilidade de um organismo? Por que himenópteros e homens se encontram no topo da cadeia evolutiva?

Por sucesso é preciso entender, quando se trata de um ser vivo, uma aptidão a se desenvolver nos meios os mais diversos, através da maior variedade possível de obstáculos, de modo a cobrir a mais vasta extensão possível de terra. Uma espécie que reivindique como domínio a terra inteira é verdadeiramente uma espécie dominadora e conseqüentemente superior. Tal é a espécie humana, que representará o ponto culminante da evolução dos vertebrados. Mas tais são também, na série dos Articulados, os Insetos e em particular alguns Himenópteros. Tem-se o hábito de dizer que a formigas foram dominadoras do subsolo da terra, como o homem é o mestre do solo (Bergson, 1907, p. 135).

A viabilidade de uma espécie, cuja liberdade e meios de ação sobre o universo material se encontram ancorados em disposições saídas do movimento evolutivo, não deixa de se apresentar como uma espécie de acomodação em comparação com o esforço da vida que lhe precede. Cada espécie acomoda-se com vistas a mais fácil exploração possível do ambiente imediato. “De qualquer modo que expliquemos a adaptação do organismo à suas condições de existência, essa adaptação é necessariamente suficiente a partir do momento em que a espécie subsiste” (Bergson, 1907, p. 130).

As formas são dotadas de um método de ação sobre a matéria que lhe confere espontaneidade e indeterminação na ação. Ao falar em adaptação não se trata de uma inserção meramente passiva nos molde das condições exteriores. Mas é preciso reconhecer que há condições exteriores, que elas são materiais, de subsistência e sobrevivência, e é sobre elas que o organismo exerce sua liberdade

---

outros utensílios, fazendo-os variar indefinidamente: “não diríamos talvez *Homo sapiens*, mas *Homo faber*” (Bergson, 1907, p. 140).

biológica. “As condições não são um molde no qual a vida se insere e das quais retira sua forma [...] Não há ainda forma, e é à vida que caberá criar para si mesma uma forma apropriada para as condições que lhe são apresentadas” (Bergson, 1907, p. 58).

Essa breve e esquemática exposição mostrou as duas dimensões pelas quais se apresenta a unidade do mundo organizado, aquela de um impulso e de um problema. Trata-se daquilo que podemos reconhecer como a história geral da vida, de um movimento de diferenciação que constitui organismos capazes de fazer variar sua ação e dotados de métodos para uma ação eficaz sobre a matéria que se trata de dominar para perseverar, subsistir.

Mas de outro lado teríamos as ações que estes organismos desenrolam ao longo de sua existência, numa temporalidade que é aquela de sua viabilidade, da execução de seu império sobre o universo material. Teríamos desse modo suspensa ao longo da história geral da vida a história de suas formas. Essa história não é menos contingente que a atividade de criação da qual procede. A vida fornece a direção da ação, não garante ao vivo os pormenores de sua execução de modo que este não caia em impasses. Seria de se estranhar uma evolução que caminha na direção de uma indeterminação crescente tornar a introduzir a necessidade nas ações dos seres que cria.

Se o elã obteve relativo sucesso na criação de seres capazes de agir livremente com os meios que a inteligência lhes fornece, ele o fez precisamente “onde o risco era maior” (Bergson, 1907, p. 144). A mesma inteligência fabricadora que foi capaz de assegurar ao homem um domínio sobre o universo material sem precedentes, sobretudo a partir de um trabalho socialmente dividido, é aquela que conduzirá a impasses que exigem da vida uma solução. Essa solução, que é a criação da estrutura moral do todo da obrigação, se liga à natureza particular da causalidade criadora da vida. Ela não apenas cria de modo a interiorizar os impasses que surgem ao longo de seu desenvolvimento como o faz na medida em que algo da unidade originária do elã persiste virtualmente nas formas atuais.

Mas sigamos o fio condutor que Bergson nos propôs. Observando o termo das linhas de evolução dos artrópodes e dos vertebrados, Bergson é levado a crer que a vida em sociedade não é mero acessório ao movimento evolutivo, o qual apenas ornamentaria com

a complicação de um trabalho socialmente dividido o êxito representado por himenópteros e homens.

Instinto e inteligência têm por objetivo essencial utilizar instrumentos: aqui ferramentas inventadas; lá órgãos fornecidos pela natureza, e conseqüentemente imutáveis. O instrumento é destinado a um trabalho, e esse trabalho é tão mais eficaz quanto mais especializado, mais dividido conseqüentemente entre trabalhadores diversamente qualificados que se completam reciprocamente. A vida social é assim imanente, como um vago ideal, ao instinto e à inteligência; esse ideal encontra sua realização a mais completa na colméia ou no formigueiro de um lado, nas sociedades humanas de outro (Bergson, 1932, p. 22).

Malgrado a diversidade das formas que a vida alcança e o afastamento crescente implicado no desenvolvimento de cada uma de suas linhas é à vida social que ela chega. Como se “sua necessidade se fizesse sentir desde o início, ou, antes, como se alguma aspiração original e essencial da vida apenas pudesse encontrar na sociedade sua plena satisfação” (Bergson, 1911, p. 26). Não se trata de reconhecer no elã uma impulsão particular à vida social. Como para instinto e inteligência, sua presença no topo das duas principais linhas apenas manifesta “a divergência de vias ao mesmo tempo em que a comunidade do elã” (Bergson, 1907, p.102). Afinal as formas vivas e as atitudes que são o desdobramento de sua estrutura não são a realização de um plano no extremo do qual teríamos as sociedades.

Não obstante, os produtos da vida oferecem o testemunho de uma direção essencial de seus progressos: agir de modo indeterminado e eficaz sobre o universo material. Quando Bergson afirma que o social se encontra no fundo do vital trata-se de um trabalho organizado e dividido que permite intensificar esse império sobre a natureza. A sociedade se apresenta como o meio pelo qual a força que evolui através do mundo organizado, que escolheu entre dois modos de agir sobre a matéria, intensifica os efeitos e estende o campo de ação do instinto e da inteligência a patamares inatingíveis nos limites de um trabalho não dividido<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> A sociedade não é a entidade absoluta e transcendente tal qual queria Durkheim. Já o vimos com relação ao caráter apenas relativo da sociedade

Uma sociedade não pode sobreviver caso não subordine o indivíduo, mas não pode progredir, intensificando a variabilidade das ações que se desenrolam em seu interior, se não deixar esse mesmo indivíduo exercer alguma liberdade. É na conciliação dessas exigências contraditórias, sobretudo nas sociedades compostas de seres inteligentes, que a necessidade de regras morais se afirma. A sociedade, colocação em uníssono das energias individuais, “apenas pode subsistir se subordina o indivíduo, ela apenas pode progredir se ela o deixa seguir: exigências opostas, que seria preciso reconciliar” (Bergson, 1911, p. 26). Quando a natureza estabelece uma estrutura moral que inclina o ser inteligente a obedecer é um ajuste entre essas duas exigências que se encontra em jogo.

Consideremos duas linhas divergentes de evolução, e sociedades na extremidade de uma e outra. O tipo de sociedade que parecerá a mais natural será evidentemente a de tipo instintivo: o laço que une entre si as abelhas de uma colmeia se assemelham muito mais aquele que mantém unidas, coordenadas e subordinadas umas às outras, as células de um organismo. Suponhamos um instante que a natureza tenha desejado, na extremidade da outra linha, obter sociedades em que certa latitude fosse deixada à escolha individual: ela teria feito com que a inteligência obtivesse resultados comparáveis, quanto à sua regularidade, àqueles do instinto na outra; ela teria recorrido ao hábito (Bergson, 1932, p. 21).

O que os dois pontos terminais da evolução apresentam é, de um lado, uma sociedade de seres inteligentes e parcialmente livres, de outro, sociedades regidas pelo puro instinto, nas “o indivíduo segue cegamente os interesses da comunidade” (Bergson, 1932, p. 123).

---

na determinação do caráter moral das ações. Tornamos a observá-lo quando Bergson encontra na origem do *socius* uma resposta da vida ao problema da ação sobre a matéria. Uma vez que o homem é um ser vivo e que a evolução da vida, em duas de suas principais linhas, se deu na direção da vida social, Bergson (1932, p. 96) pode admitir que “a associação é a forma a mais geral da atividade viva, pois a vida é organização, e que então passa-se por gradações insensíveis das relações entre células em um organismo às relações entre indivíduos na sociedade”. Esse abatimento da sociedade sobre o movimento geral da vida nos afasta de vez do sociologismo de Durkheim, cujo esforço se dá em demonstrar a especificidade do social frente ao psicológico e ao natural.

Nesse caso a coesão foi facilmente obtida pela natureza. Bastou dotar o inseto de instintos apropriados. “Assim ela fez para a colméia e o formigueiro. Seu sucesso foi, aliás, completo: os indivíduos apenas vivem aqui para a comunidade” (Bergson, 1932, p. 124).

Congelando seus membros em uma imutável rotina, a necessidade de coesão é plenamente satisfeita. Mas, como podemos suspeitar, sacrifica-se desse modo a exigência que lhe é complementar, e que apenas se faz presente na sociedade humana que, de forma variável, é aberta a todos os progressos. Mas a tal ponto que a ausência de uma regularidade que ao menos lembrasse aquela das sociedades instintivas colocaria em risco sua existência. Diante desse impasse, dessa necessidade em conciliar duas exigências opostas – pois “para que a sociedade progrida, é antes preciso que ela subsista” (Bergson, 1932, p. 126) – a obrigação fruto do hábito surge como a forma que a necessidade adquire no domínio da vida “quando ela exige, para realizar certos fins, a inteligência, a escolha e a liberdade” (Bergson, 1932, p. 24).

Quanto mais, portanto, em uma sociedade humana, escavarmos até a raiz das obrigações diversas para chegar à obrigação em geral, mais a obrigação tenderá a se tornar necessidade, mais ela se aproximará do instinto no que ele tem de imperioso. No entanto nos enganaríamos se quiséssemos atribuir ao instinto uma obrigação particular, qualquer que ela fosse. O que é preciso sempre afirmar é que nenhuma obrigação sendo de natureza instintiva, o todo da obrigação *teria sido* instinto se as sociedades humanas não tivessem certo lastro de variabilidade e de inteligência. Trata-se de um instinto virtual (Bergson, 1932, p. 23).

Não há vida em sociedade sem a existência de regras capazes de mobilizar minimamente as inclinações individuais. O que se constituiria como verdadeiro problema nas sociedades inteligentes caso elas se encontrassem abandonadas às inclinações do intelecto. Mas a natureza vigia, recorre ao hábito que, “encontrando-se na própria base das sociedades e condicionando sua existência, terá uma força comparável àquela do instinto, quer como intensidade, quer como regularidade” (Bergson, 1932, p. 21).

O hábito condiciona a existência da sociedade composta por seres inteligentes. Inclinando-nos a obedecer, ele a torna viável.

Preserva a iniciativa criadora da inteligência sem, contudo, decliná-la em atitudes egoístas. Enquanto na colméia e no formigueiro cada regra é necessária, cada qual imposta pela natureza, nas sociedades humanas “uma única coisa é natural, a necessidade de uma regra” (Bergson, 1932, p. 22). Afinal o hábito imita o instinto, não é uma réplica, peça por peça, da necessidade de seus procedimentos. Um hábito que se utiliza daquilo que há de instintivo na inteligência não transforma a inteligência em instinto. Na verdade poderíamos dizer que o hábito toma do instinto aquilo que nele há de imperioso, o modo como se afirma o caráter necessário de suas ações.

Abelhas e formigas não se devotam à colméia e ao formigueiro simplesmente por que é preciso fazê-lo. Essa necessidade, instintiva, não tem de aparecer à consciência instintiva sob a forma de uma representação que fizesse frente a uma vontade que titubeia. A necessidade de suas ações não se liga à força de representações que denotariam o caráter necessário de ações e entre as quais o indivíduo hesitaria<sup>12</sup>. Bergson se utiliza do exemplo de uma formiga atravessada repentinamente por um clarão de inteligência.

---

<sup>12</sup> Bergson mostrou em *A evolução criadora* que as ações de caráter instintivo podem ser ditas inconscientes. Cabe observar que relação essa inconsciência guarda com o automatismo pelo qual, por exemplo, abelhas e formigas se devotam ao formigueiro e, por que não, com o hábito. A consciência é uma inadequação entre o ato e sua representação. Ela significa hesitação e escolha, ela mede o afastamento entre a representação e a ação. Onde a ação real é a única possível a consciência se torna nula. Nesse caso não há representação que assinala a distancia entre as ações virtuais e o ato propriamente dito, mas apenas um conjunto de movimentos sistematizados que se efetuam automaticamente. A inconsciência do instinto se deve a quantidades iguais que se neutralizam, a representação do ato é anulada por sua execução: “onde o instrumento a lidar é organizado pela natureza, o ponto de aplicação fornecido pela natureza, uma pequena parte é deixada à escolha: a consciência inerente à representação será então contrabalançada, na medida em que ela tendesse a se separar, pela realização do ato, idêntico à representação, que lhe faz contrapeso” (Bergson, 1907, p. 146). Não poderíamos dizer que uma formiga que hesitasse o faria precisamente porque representações se acrescentariam e precederiam a série de movimentos que deixariam por isso de ser automáticos e simplesmente desempenhados, pois conscientes?

Deparando-se com o absurdo de seu trabalho, ela ameaçaria romper os laços que a ligam ao formigueiro. Mas então, no momento preciso em que o instinto iniciasse a retomada do seu lugar a inteligência, prestes a ser reabsorvida no automatismo da atividade desempenhada do instinto, diria categoricamente: é preciso porque é preciso. Comando semelhante se apresentaria ao ouvido do sonambulo que tivesse começado a deixar o sonho que desempenha. De modo que o imperativo categórico exprimiria em palavras, ao sonambulo e à formiga, a inevitabilidade do retorno para uma reflexão que tão logo surgisse se apagaria quase imediatamente.

[...] um imperativo absolutamente categórico é de natureza instintiva ou sonambúlica: desempenhado como tal no estado normal, representado como tal se a reflexão desperta tempo suficiente para que ele possa se formular, não o tempo suficiente para que ele possa buscar razões. Mas então não é evidente que, em um ser racional, um imperativo tenderá a tomar forma categórica quanto mais a atividade desempenhada, ainda que inteligente, tender a tomar a forma instintiva? Mas uma atividade que, de início inteligente, caminha na direção de uma imitação do instinto é precisamente o que chamamos no homem de um hábito [...] Seria então impressionante que, no curto momento que separa a obrigação puramente vivida da obrigação plenamente representada e justificada por todo tipo de razões, a obrigação tome a forma de um imperativo categórico: “é preciso porque é preciso?” (Bergson, 1932, p. 20).

No caso hipotético da formiga que, por um momento, fosse dotada de um clarão de inteligência, as coisas naturalmente voltam ao lugar, e o raciocínio que restabelece o interesse da formiga em trabalhar para o formigueiro não funda a obrigação. Ele exprime a inevitabilidade do retorno, a necessidade que esse clarão de

---

De outro lado, quando um ser inteligente hesita diante do desencadeamento automático de sua ação por dever, não é precisamente por representações que extrapolam em número a atitude que se desenha como o seu desdobramento natural? Do ponto de vista dessa inconsciência descrita por Bergson, não apenas a formiga e a abelha, mas também o ser inteligente que age por dever o faz de certo modo inconscientemente. Uma inconsciência sempre pronta a desabrochar em consciência, é verdade, ao passo que o mesmo não pode ser dito para a formiga e para a abelha a não ser em situações hipotéticas.

inteligencia apenas veio problematizar pontualmente, mas não fundar. Ora, não foi precisamente algo desse gênero que vimos quando Bergson afirmou que imperativos categóricos formulados pela inteligência se limitam a reconduzir à necessidade de uma ação diante da qual hesitamos temporariamente? Na verdade o que se apresenta como excepcional para o caso da formiga parece ser o modo como as coisas se passam em condições normais em uma sociedade de seres inteligentes.

É claro que, distintamente do caso da formiga, o imperativo não exprimirá a inevitabilidade de um retorno ao instinto. Mas ele exprimirá a necessidade do retorno a uma ação diante da qual nossa vontade se encontraria momentaneamente suspensa. Como vimos, um imperativo categórico se apresenta quando a inteligência faz obstáculo a um obstáculo que tem origem nela própria, ele não funda a obrigação, apenas reconduz o querer ao automatismo habitual de suas ações. Esse automatismo do dever, podemos agora concluir, é precisamente o que há de instintivo na inteligência.

Aliás, o caráter vivido e desempenhado das regras que garantem a coesão da colméia e do formigueiro não apresenta algo que nos faz lembrar o automatismo da ação realizada por dever? Enquanto a ação se desenrola sem que uma hesitação lhe retire de sua execução habitual – maneira pela qual as coisas se dão em condições normais na colméia e no formigueiro –, em um deixar-se levar que imita o automatismo do instinto, não há necessidade de o intelecto expressar com meios que são da inteligência uma necessidade que, se não é instintiva absolutamente, imita o instinto nos efeitos que obtém. Como tivemos ocasião de dizer a natureza, que vigia, recorre ao hábito.

[...] em uma humanidade que a natureza não tivesse feito inteligente, e onde o indivíduo não tivesse nenhuma possibilidade de escolha, a ação destinada a manter a conservação e a coesão social se realizaria necessariamente; ela se realizaria sob a influência de uma força bem determinada, a mesma que faz com que cada formiga trabalhe para o formigueiro e cada célula de um tecido para o organismo. Mas a inteligência intervém, com ela a faculdade de escolher: é uma outra força, sempre atual, que mantém a precedente em estado de virtualidade ou antes de realidade mal visível em sua ação, sensível contudo em sua pressão (Bergson, 1932, p. 94).

Ao depositar a espécie humana ao longo de uma de suas linhas de evolução, a natureza a quis sociável, assim como as abelhas e formigas. Levando em consideração o esforço que anima a história geral da vida, essa organização e subordinação dos elementos uns aos outros proporcionou uma intensificação considerável para uma atividade que busca dominar a matéria e retirar dela tanto quanto possível. Mas com a inteligência a manutenção da vida social teve de ser confiada a um mecanismo quase-inteligente. Inteligente na medida em que cada peça poderia ser remodelada pela inteligência humana, mas instintivo “na medida em que o homem não poderia, sem deixar de ser homem, rejeitar o conjunto das peças e não mais aceitar o mecanismo conservador”<sup>13</sup> (Bergson, 1932, p. 53).

Resta, por fim, um último ponto a examinar. Começamos por descrever como a noção de obrigação que Bergson apresenta em *As duas fontes* se define por um deixar-se levar ou abandono. Em seguida, mostramos de que modo Bergson é levado a observar no hábito um instinto virtual. Tivemos ocasião de observar que, para tanto, Bergson admitiu a necessidade de um fio condutor: pensar

---

<sup>13</sup> É verdade que uma transformação radical é possível, mas verdadeiramente radical, pois ela tem de ultrapassar a inteligência, e não se dará sem a intuição mística. Os acréscimos e remodelações que a obrigação social elementar sofre não modificam a intenção original que ela manifesta. “Há uma natureza fundamental, e há aquisições que, se superpondo à natureza, imitam-na sem se confundir com ela”. Essa natureza é indestrutível, “o natural não se deixa expulsar. Ele está sempre presente” (Bergson, 1932, p. 289). A soliedariedade estreita que a natureza estabelece entre seres inteligentes não retira da inteligência a iniciativa necessária ao desenvolvimento do indivíduo, mas não fornece os meios para que, abandonados a si mesmos, os homens pudessem fazer da obrigação outra coisa que o mecanismo montado pela natureza. Se há uma natureza primitiva, elementar, uma moral original que tem de ser colocada “ao mesmo tempo em que a espécie humana” (Bergson, 1932, p. 288), sua distância para com o que poderíamos chamar de homem moderno não é uma distância civilizacional; não nos afastamos dela com os progressos da civilização. Se retirarmos do homem atual o que nele foi depositado pela educação “veríamos idênticos, ou quase, aos seus ancestrais os mais longínquos” (Bergson, 1932, p. 290).

nas sociedades instintivas como uma contrapartida das sociedades inteligentes. Essa comparação, afirma Bergson (1932, p. 123), “não autorizará conclusões firmes, mas ela poderá sugerir interpretações”. Grosso modo as conclusões que apresentamos até aqui acerca da relação que guardam hábito e instinto se deram por uma analogia entre os efeitos distintamente obtidos no termo das duas principais linhas do movimento evolutivo.

Segundo Bergson (1911, p. 06) se a analogia não pode nos fornecer nada além de uma probabilidade, há, não obstante, “uma multidão de casos em que essa probabilidade é alta o suficiente para equivaler à certeza”. Na ocasião dessa afirmação a preocupação de Bergson era saber até onde a consciência se estende; “Sigamos então o fio da analogia”, diz. Tal parece ter sido a postura adotada diante do fio condutor que encontramos em *As duas fontes*. Mas a analogia de que Bergson faz uso apresenta um traço essencial, não se trata de uma semelhança exterior entre relações, mas sim de uma comunicação interior entre tendências ou movimentos (Lapoujade, 2010, p. 60).

É uma comunicação desse gênero que permite à vida, ao criar uma estrutura moral para as sociedades fechadas, recorrer ao que há de instintivo na inteligência. Quando Bergson afirma que a vida recorre ao hábito é preciso compreender essa atitude como completamente afeita à maneira pela qual o elã cria. Ou seja, Bergson não se limita a reconhecer uma similitude de efeitos distintamente conquistados. Sim, isso é um fato, e de suma importância para que Bergson pudesse encontrar um fundamento verdadeiramente vital para a moralidade das sociedades. Ele igualmente demonstra como a maneira particular pela qual a vida cria possibilita esse trânsito entre tendências que têm de se dissociar para crescer.

A exigência à qual corresponde a estrutura moral fundamental das sociedades fechadas não é apenas social, embora seja um mecanismo de conservação da estrutura do sociedade. É uma exigência que se coloca a uma atividade de criação que busca em uma das linhas da evolução meios para obter resultados aos quais chegara em outra linha, distinta daquela que coloca o problema a ser resolvido: colocar limites às inclinações egoístas da inteligência

sem, contudo, submetê-la a uma necessidade que lhe retire a iniciativa criadora.

Poderíamos enunciar essa lei: *quando uma tendência se analisa ao se desenvolver, cada uma das tendências particulares que nascem assim gostaria de conservar e desenvolver, da tendência primitiva, tudo o que não é incompatível com o trabalho no qual ela se especializou* (Bergson, 1907, p. 120).

Talvez não seja completamente descabido atribuir esse comportamento à tendência com a qual estamos lidando aqui, a atividade inteligente que, especializando-se, tornando mais eficaz seu império sobre a matéria, desemboca na vida social. É como se a própria atividade criadora da vida realizasse aquilo que Bergson propõe como método em sua análise: reportar-se à outra linha de evolução. Trata-se de uma possibilidade interior ao movimento do elã que se apresenta, na verdade, como verdadeira reconciliação entre tendências que outrora se confundiam.

A vida busca com o hábito inserir em uma sociedade de seres inteligentes uma regularidade que imita aquela das sociedades instintivas. Ao fazê-lo, é com um passado ao mesmo tempo originário e virtual – com elementos que foram abandonados ao longo do trajeto que fez da inteligência o que ela é – que a vida pôde estabelecer uma estrutura moral para a espécie humana. Instinto e inteligência se interpenetravam outrora, antes da divisão do elã em linhas divergentes. Essa simpatia remota entre as tendências, que se conserva em estado virtual, acaba por suplantam a distância que se apresenta entre o instinto dos himenópteros e a inteligência dos homens.

O que o desenvolvimento divergente do elã distanciou ao longo da história da vida, interpondo entre essas duas extremidades da evolução toda a história do mundo organizado, essa mesma causalidade da vida é capaz de reaver quando cria algo que se apresenta, no ser inteligente, como um instinto virtual. A evolução não vai, afirma Deleuze (1966, p. 80), “de um termo atual a outro termo atual em uma séria unilinear homogênea, mas de um virtual aos termos heterogêneos que o atualizam ao longo de uma série ramificada”. Por sob a diferença e a incompatibilidade entre os

atuais Bergson observa a diferença se fazendo no interior do movimento evolutivo. Saídos de um movimento comum, as tendências, mesmo uma vez especializadas – e especializadas –, guardam algo da totalidade original.

Os elementos de uma tendência não são comparáveis, com efeito, a objetos justapostos no espaço e exclusivos uns dos outros, mas sim a estados psicológicos dos quais cada um, ainda que seja antes de tudo ele mesmo, participa no entanto dos outros e encerra assim virtualmente toda a personalidade à qual ele pertence. Não há manifestação essencial da vida, dizíamos, que não nos apresente, no estado rudimentar ou virtual, as características das outras manifestações. Reciprocamente, quando encontramos sobre uma linha de evolução a lembrança, por assim dizer, do que se desenvolveu ao longo das outras linhas, devemos concluir que lidamos com elementos dissociados de uma mesma tendência original (Bergson, 1907, p. 119).

Afirmar que o elã é de natureza psicológica é reconhecer nele “uma pluralidade confusa de termos que se interpenetram” (Bergson, 1907, p. 258). Essas tendências são, com efeito, exteriorizadas umas com relação às outras. A divisão do que se compenetrava no elã é acompanhada de uma especialização que é uma acentuação de caracteres. Tivemos ocasião de observar que a vida teve de escolher entre dois modos de agir sobre a matéria. Uma vez isso feito, os procedimentos úteis ao instinto não eram os mesmos que aqueles da inteligência. O que há de instintivo na inteligência foi subsumido ao pleno desabrochar da atividade inteligente – o mesmo sendo válido para o instinto.

Mas uma especialização que é uma acentuação de caracteres não significa a supressão da contraparte que, inicialmente indistinta, começou por se avizinhar, para então se afastar progressivamente ao longo das linhas da evolução. Não é demais lembrar que estamos lidando com instinto e inteligência na qualidade de tendências que se desenvolvem em forma de feixe, e que elas conservam “alguma coisa de comum a despeito da diversidade de seus efeitos, como amigos separados há muito tempo guardam as mesmas lembranças da infância” (Bergson, 1907, p. 54). Se não se trata da restauração de uma unidade perdida, e tal é o caso para uma evolução verdadeiramente criadora, não deixa de ser verdade que a

totalidade primitiva subsiste em cada espécie (Jankélévitch, 1959, p. 149).

A reminiscência instintiva interior à atividade inteligente é o que possibilita que a vida crie uma estrutura moral que se apresenta como necessária no termo de uma de suas linhas de evolução. Mas não se trata simplesmente de repetir o instinto, converter a inteligência em instinto e estabelecer a coesão da cidade sob o traçado do formigueiro ou da colméia. Trata-se de uma criação no sentido estrito do termo. A evolução orgânica se aproxima daquela de uma consciência, “na qual o passado preme contra o presente e faz dele brotar uma forma nova, incomensurável com seus antecedentes” (Bergson, 1907, p. 27). Localizar a moral da humanidade ao longo da evolução implica imputar-lhe esse mesmo caráter.

O problema diante do qual a obrigação social elementar figura como uma solução aparece ao longo do processo evolutivo, na extremidade de uma de suas linhas. O impasse assim colocado é tão imprevisível quanto a solução que lhe é oferecida. O que temos o direito de afirmar é que essa solução manifesta uma intenção, afinal a moral tem uma função particular, conservar a coesão social sem sacrificar a indeterminação coextensiva à atividade inteligente. E sua eficácia depende daquilo que repousa de instintivo na inteligência, da unidade da vida, espécie de memória virtual que adormece em cada uma de suas manifestações.

Imprevisibilidade, intenção, solução de um problema, atualização da totalidade virtual coextensiva a cada uma das formas atuais, etc.; elementos indispensáveis para a localização ao longo do movimento evolutivo da obrigação que acompanha seres inteligentes vivendo em sociedade. Eles denotam uma espécie de circularidade do elã. Afinal, não é um ressarcimento do que há de excessivo na inteligência que encontramos na moralidade saída da vida? Esse ressarcimento não implica uma retomada do elã que, na qualidade de causa, é capaz de tornar a criar mediante impasses apresentados por seus efeitos?

Na história do mundo organizado as causas fazem parte do efeito, afirma Bergson (1907, p. 165). Elas “ganham corpo ao mesmo tempo que ele, e são determinadas por ele tanto quanto elas o determinam”. Como se a divisão que apontamos acima entre

história das formas vivas e história geral da vida se apresentasse sob um novo ângulo; aquele do inacabamento constitutivo da segunda diante do desenrolar da primeira, o que faz dela uma continuidade incessante de criação. Se a evolução é criadora, ela própria apenas pode ser pensada de maneira evolutiva (Riquier, 2009, p. 399). A causa, uma virtualidade primitiva de compenetração que se desenvolve em forma de feixe, reage aos seus efeitos, às espécies vivas com os impasses nos quais elas desembocam. A gênese da moral da qual nos ocupamos aqui se dá a partir de uma criação que é precisamente uma reação dessa natureza.

Creio ter demonstrado que diante da majestade do dever descrito por Kant, que tem sua lei própria bem como seu próprio tribunal, aquele de uma razão legisladora que revela uma vida independente da natureza, podemos observar o quão distinta é a postura bergsoniana diante do fenómeno. E não é inútil observar essa distância. Quando Bergson abate sobre o movimento geral da vida a moralidade de regras destinadas a tornar viável a associação de seres inteligentes essa atitude é completamente afeita à sua filosofia da natureza.

Para que uma moral possa ser concebida a partir de uma autonomia como aquela que descreve Kant, foi preciso que o cosmos tivesse já perdido sua função constitutiva com relação ao sujeito, “e que ele apenas aparecesse como decoração indiferente em que se desenvolve uma atividade humana que lhe é, no fundo, estranha, e que não lhe deve nada do que o fez aceder à sua humanidade” (Brague, 1999, p. 316). Certamente não é essa natureza inodora que Bergson nos apresenta. Inteligência, sociedade e moral, os elementos da cultura de modo geral, se preferirmos, são todos, sem exceção e igualmente, determinações da natureza. Realizar sua gênese implica remontar ao modo como ela cria e as direções que se desenham nessa atividade.

Artigo recebido em 04.02.2014, aprovado em 31.05.2014

**Referências.**

BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF. 1889 [2007].

\_\_\_\_\_. *Matière et mémoire*. Paris: PUF. 1896 [2008].

\_\_\_\_\_. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF. 1907 [2008].

\_\_\_\_\_. La conscience et la vie. In: *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF. 1911 (1919) [2008].

\_\_\_\_\_. Introduction (deuxième partie). De la position des problèmes. In: *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF. 1922 (1934) [2009].

\_\_\_\_\_. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF. 1932 [2008].

BOUANICHE, Arnaud. L'original et le originaire, l'unité de la origine. In: WORMS, Frédéric (éd.). *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF. 2002.

BRAGUE, Rémi. *La sagesse du monde: histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris: Fayard. 1999.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34. 1966 [1999].

DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social*. Paris: PUF. 1893 [2007].

\_\_\_\_\_. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Puf. 1894 [2007].

\_\_\_\_\_. Détermination du fait moral. In: *Sociologie et philosophie*. Paris: PUF. 1906 (1924) [2010].

JANKÉLÉTITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: PUF. 1949 [2011].

KANT, Emmanuel. *Fondementes de la métaphysique des moeurs*. Paris: Vrin. 1785 [2004].

\_\_\_\_\_. *Critique de la raison pratique*. Paris : Gallimard. 1788 [1985].

LAPOUJADE, David. *Puissances du temps*. Paris: Les Éditions de Minuit. 2010.

PRADO Jr., Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp. 1989.

RIQUIER, Camille. *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. Paris: PUF. 2009.

SOULEZ, Philippe e WORMS, Frédéric. *Bergson*. Paris : PUF. 1997 [2002].

WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF. 2004.



**BOA FORTUNA E LIBERDADE  
EM *QUODLIBETALES XXI* DE DUNS ESCOTO**

**BUENA FORTUNA Y LIBERTAD  
EN *QUODLIBETALES XXI* DE DUNS ESCOTO**

**GOOD FORTUNE AND FREEDOM  
IN DUNS ESCOTO'S *QUODLIBETALES XXI***

**Gloria Silvana Elías**

UNT-UNJu-CONICET

E-mail: [gloriasilvanaelias@yahoo.com.ar](mailto:gloriasilvanaelias@yahoo.com.ar)

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 389-412

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Durante a Idade Meia, um dos temas mais controversos debatidos nas universidades de Artes e Teologia do século XIII europeu foi a relação possível entre a fortuna e a liberdade, discussão fomentada pela circulação de um opúsculo que se adjudicava a Aristóteles, denominado *De Bona Fortuna*. Na questão XXI de *Quaestiones Quodlibetales*, Duns Escoto – apoiando-se nesse apócrifo – analisa que é o que o Estagirita entende por fortuna, e que relação cabe mantém com a causa do querer que é a vontade. Esse escrito, a partir de uma exegese dos textos medievais mencionados, reflexiona sobre as consequências éticas que implicaria que alguns indivíduos sejam mais afortunados disposicionalmente que outros, o que levaria a justificar que os males não só se dão por má fortuna, mas também porque nós “os atraímos”. Em contraposição com isso, se recupera a perspectiva escotista da liberdade humana como forjadora da própria existência.

**Palavras chave:** Duns Escoto, fortuna, liberdade.

**Resumen:** Durante la Edad Media, uno de los temas más controversiales debatidos en las universidades de Artes y Teología del siglo XIII europeo, fue la relación posible entre la fortuna y la libertad, discusión ésta fomentada por la circulación de un opúsculo que se adjudicaba a Aristóteles, denominado *De Bona Fortuna*. En la cuestión XXI de *Quaestiones Quodlibetales*, Duns Escoto - apoyándose en tal apócrifo- analiza qué es lo que el Estagirita entiende por fortuna, y qué relación cabe con la causa del querer que es la voluntad. Este escrito, a partir de una exégesis de los textos medievales mencionados, reflexiona sobre las consecuencias éticas que implicaría que algunos individuos sean más afortunados disposicionalmente que otros, lo que llevaría a justificar que los males no sólo se dan por mala fortuna sino también porque uno “los atrae”. En contraposición con ello, se recupera la perspectiva escotista de la libertad humana como forjadora de la propia existencia.

**Palabras claves:** Duns Escoto, Fortuna, Libertad.

**Abstract:** During the Middle Ages, one of the most controversial issues debated in the Universities of Arts and Theology of the thirteenth century Europe, was the possible relationship between fortune and freedom, discussion is encouraged by the circulation of a booklet which will be awarded to Aristotle, entitled *De Bona Fortuna*. On the issue of *Quaestiones Quodlibetales XXI*, Duns Scotus, relying on such apocryphal discusses what Aristotle meant by the fortune, and what relationship it is the cause of the will is the will. This paper, based on an exegesis of medieval texts mentioned, reflects on the ethical consequences imply that some individuals are more fortunate than others dispositionally, which would justify the evils are not just give bad luck but also because a "draw". In contrast to this, Scotus is recovering from the perspective of human freedom as shape of his own existence.

**Keywords:** Duns Scotus, Fortuna, Freedom

La búsqueda de la felicidad ha sido motivo de profunda deliberación a lo largo de la historia de la humanidad con el afán de comprender por qué cada sujeto empeña todo su esfuerzo en ser feliz. El abordaje teórico sobre qué sea la felicidad y cómo alcanzarla ha sido muy amplio y diverso en el ámbito de la reflexión filosófica. En este caso particular, seguiremos el camino que Duns Escoto recorre en la cuestión XXI de *Quaestiones Quodlibetales*, en el que de un modo latente se halla la cuestión de la felicidad al tocarse las nociones de *Providencia* y *fortuna*. Duns escribe la cuestión teniendo en mente un opúsculo que por aquel entonces se atribuía a Aristóteles, a saber, *De Bona Fortuna*, dicho apócrifo se redactó a partir de extractos de textos aristotélicos sobre ética. El Doctor Sutil ha dejado la cuestión XXI inconclusa, puesto que de los tres puntos que se había propuesto desarrollar sólo logró exponer el primero<sup>1</sup>; el resto de la cuestión se completó con adiciones que sus alumnos hicieron, en particular utilizando pasajes de la *Reportatio Parisiensis*.

Ahora bien, la cuestión se enmarca teóricamente en la relación que cabe entre la causa del querer –la voluntad– y la fortuna.

---

<sup>1</sup> La edición de Félix Alluntis señala que los tres puntos que pensaba desarrollar Escoto eran: la posición de quienes defienden que alguien es afortunado con buena fortuna; la de los que admiten la eternidad del mundo, y si hay concordancia entre tales posiciones. Ver Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales. Ed. Bilingüe. Intr., resúmenes y versión de Félix Alluntis, BAC, Madrid, 1968. Cuestión XXI: si el que admite la eternidad del mundo puede defender que alguien sea universalmente afortunado, pp. 747-767.

Plantearse dicha relación conduce a inquirir si es que algunos hombres son más afortunados que otros, y si ello se debe a causas extrínsecas (la Providencia) o a causas intrínsecas, como la mejor disposición para la buena fortuna que tienen algunos individuos respecto de otros. En este contexto, Duns busca comprender si el concepto de providencia que maneja el Filósofo es el mismo que el que sostienen los católicos. A partir de tal marco teórico, el presente escrito delibera sobre las consecuencias éticas que traería afirmar que algunos individuos sean más afortunados disposicionalmente que otros, lo que llevaría a justificar que los males de la sociedad no sólo se dan por mala fortuna sino también porque uno “los atrae”. Vale aclarar que este escrito no pretende abordar la clásica disputa providencia-libertad que ha caracterizado las discusiones medievales y que ha sido un eje transversal en toda problemática antropológica; tampoco analizará la concepción de los futuros contingentes, tema que se halla en íntima vinculación con el de providencia. En este caso lo que se busca es más bien introducirnos en una reflexión distinta de las anteriores, a la luz del planteo escotista, a saber: relacionar la providencia y la fortuna con la felicidad personal, e inquirir qué tan responsables somos de nuestra propia felicidad y la de los otros, según el parecer de Escoto.

El trabajo se articulará en tres partes: la primera será de tipo analítica y comparativa, exponiendo las perspectivas de Aristóteles y de Escoto en cuanto a qué sea la fortuna, qué relación le cabe con la voluntad, y si es correcto afirmar que algunos individuos son más afortunados que otros. En la segunda parte se problematizará sobre la noción de providencia que parece exponerse en cada uno de los pensadores. Por último, y a partir del diálogo que entre Duns y Aristóteles se puede reconstruir, se dejarán enunciadas algunas controversias que en el plano ético produce la aceptación o no de la buena fortuna.

**La fortuna en *Quodlibetales* XXI.** Sabido es el lugar que en la Antigüedad ha ocupado la reflexión filosófica sobre el azar y la fortuna. En el caso concreto de Aristóteles, la reflexión sobre el azar se da en el marco de una realidad concebida como pluralmente

configurada, que supera en parte la concepción monista eleática. El azar existe para la cosmovisión griega aun cuando todo está regido por el Motor Inmóvil de modo necesario. Lo necesario tiene diversos sentidos en la obra del Filósofo. En *Metafísica*, V, 5, aparecen los siguientes: aquello sin lo cual no es posible vivir, como respirar o alimentarse; aquellas condiciones para alcanzar el bien y apartarse del mal; aquello que impide u obstruye la acción deliberada, es decir, la coacción o la violencia; aquello que no puede ser de manera distinta de lo que es, y lo simple es lo “primero y propiamente necesario”. Los dos últimos señalan la necesidad ontológica porque se refieren al ámbito de lo real en sí, claro que las otras tres definiciones suponen un modo de realidad. De todos modos, lo necesario es un tipo específico de realidad que se aplica a los entes que no pueden ser de otro modo a como son. Es necesario el Primer Motor, los cuerpos celestes y los fenómenos constantes del mundo sublunar, o sea que Aristóteles haya presente la necesidad en sentido ontológico en ambas esferas de la realidad: en el Primer Motor y los cuerpos celestes por una parte, y en los fenómenos constantes de la naturaleza, por otra. En esta última, la generación misma es perpetua, y además, la materia prima es concebida como eterna. De hecho, la concepción de la eternidad del mundo sublunar es un dato que se presenta tan evidente para Aristóteles que no le resultó difícil buscar una demostración de la existencia de la necesidad en esta esfera. Con todo, la característica más importante de ella es la contingencia, debido a la corruptibilidad de los cuerpos (Jalbert, 1961, p. 232). La corruptibilidad ha sido introducida por la materia<sup>2</sup>.

En *Física*, Aristóteles se interroga por el azar y la suerte después de haber planteado los cuatro tipos de causas: eficiente, formal, material y final<sup>3</sup>. Luego del análisis de las mismas, el Estagirita

---

<sup>2</sup> «Chez Aristote, c'est donc uniquement sous l'angle du mouvement substantiel, dont la matière est la source, qu'il faut juger de la nécessité et de la contingence. Le contingent c'est le corruptible et le nécessaire c'est l'incorruptible. Etre contingent veut dire être mobile soumis à la generation et a la corruption».

<sup>3</sup> Aristóteles desarrolla su teoría sobre las cuatro causas en *Física* II, 3, y en *Fís. II*, 4-6, se plantea si la suerte y la casualidad son algún tipo de causa.

inquiere si cabe pensar en otro tipo de causa, intentando de este modo conceptualizar desde su esquema causal la *tyché* y lo *autómaton*. En esta obra el Estagirita está discutiendo, de un lado, con la postura democrítea que sostenía que incluso el cielo era producto de la casualidad, y del otro, con la creencia popular que concebía la suerte como una causa divina, cuya lógica de concatenación le estaba oculta a los hombres (Aristóteles, 1995, p. 60). Ambos vocablos, sobre todo *tyché*, conformaban la manera griega de sentir y concebir el mundo antiguamente, afirmando que lo divino se manifestaba en parte como *tyché*. En el caso de los romanos, tradujeron el término por fortuna, encontrando una analogía entre la antigua diosa Fortuna y la griega *Tyché*. En cuanto al vocablo *autómaton*, lo tradujeron por *casus* (casualidad), y en ocasiones también por *spontaneus*, de allí la traducción de *génesis automaté* por *generatio spontanea*. Ahora bien, en el marco de reflexión aristotélica, es decir, el de la causalidad, se entiende que *tyché* no se refiera primariamente a los efectos, sino a la trama de la cual éstos resultan, y debido a ello, se comprende por qué un griego no veía oposición entre *tyché* y necesidad.

En *Metafísica* en cambio, Aristóteles aborda el tema al pronunciarse respecto de dónde se engendran las *ousías*:

Las cosas llegan a ser o por *téchné*, o por *physis*, o por *tyché*, o por *autómaton*. La *téchné* es un principio que está en otro, la *physis* un principio que está en la cosa misma (pues un hombre engendra a un hombre), y las demás causas son privaciones de éstas (Aristóteles, 2000, p. 517).

Como se puede apreciar, Aristóteles entiende que la *tyché* es una privación de la *téchné* y que lo *autómaton*, una privación de la *physis*. Para él es común a *tyché* y a *autómaton* el producir una excepcionalidad, la que por tanto puede concebirse como efecto *per accidens*<sup>4</sup> de series causales distintas, aunque propiamente hablando el azar y la fortuna sean referidos más bien a una especie de causalidad, a saber, *causa per accidens*, en cuanto que con el efecto

---

<sup>4</sup> Entiéndase aquí accidente como coincidencia aleatoria, y no como un modo de ser del on.

propio se une otro totalmente diverso y no pretendido, por ejemplo, el hallazgo de un tesoro al cavar la tierra. En este sentido se consideran causas *per accidens* la casualidad y la suerte.

Pues bien, hecha esta presentación, Aristóteles manifiesta como característica destacable del azar y de la suerte el aspecto de su excepcionalidad, el de no acontecer siempre, antes bien, suceder por accidente. En términos generales puede afirmarse que él usa casualidad o azar para referirse a lo que acontece accidentalmente en la naturaleza, mientras que fortuna lo reserva a la dimensión humana. Además, del hecho de que sea accidental no se deduce que la casualidad o la suerte sean algo absurdo, y para ejemplificar ello da el siguiente ejemplo:

Así, por ejemplo, si lo hubiera sabido el acreedor habría ido a determinado lugar cuando su deudor estaba recibiendo allí un dinero; pero, aunque no fue con ese propósito, por accidente recuperó su dinero cuando llegó a ese lugar. Y, aunque suele frecuentarlo, lo que ocurrió no fue por necesidad ni porque así suceda en la mayoría de los casos. El fin, recuperar lo que se le debe, no es una de las causas presentes en él, sino un objeto de elección y un resultado del pensamiento; se dice entonces que fue allí fortuitamente. Pero si por elección y con tal propósito hubiese ido a ese lugar, recuperando su dinero siempre o la mayoría de las veces, en tal caso no se podría hablar de un hecho fortuito. Vemos entonces que la suerte es una causa accidental que concurre en las cosas que se hacen para algo y que son objeto de elección. Por eso el pensamiento y la suerte se refieren a un mismo orden, ya que no hay elección sin pensamiento (Aristóteles, 1995, p. 63).

Nótese acá que lo que acontece por suerte o fortuna, si bien ocurre sin propósito alguno, es concomitante a aquello que se hace según un propósito, el cual no tenía como objeto propiamente aquello logrado fortuitamente, o sea, cobrar la deuda. Es decir, para que se pueda hablar de fortuna es necesario que haya habido un propósito en la actividad que tuvo dicho efecto accidentalmente. Ello supone entonces que la suerte es algo que sólo se puede atribuir a seres capaces de realizar alguna actividad, y por ello se limita al ámbito de lo humano. Dice Aristóteles: “lo que es incapaz de tal actividad es también incapaz de hacer algo fortuito. Por eso nada hecho por las cosas inanimadas, los animales y los niños es resultado de la suerte, ya que no tienen capacidad de elegir”

(Aristóteles, 1995, p. 65). En suma, se puede denominar “suerte” aquello que, aun cuando no sucedió por elección, podría haber sido producto de una elección de quienes son capaces de elegir (*ibid*, p. 66). Hay fortuna porque hay libertad en las acciones humanas.

Esta afirmación que se concluye del razonamiento anterior, tiene valoraciones distintas para sendos filósofos: en el caso puntual de Aristóteles, la fortuna acontece como accidente, y ello tiene una connotación despectiva. Es decir, si en la cadena causal todo proviniera del Primer Motor Inmóvil inmediatamente, no habría lugar para las casualidades ni lo fortuito; esto sólo es posible por la mediación de causas imperfectas y corrompibles, refiriéndose a todo aquello que produce una actividad intelectual por debajo del cielo. Retomaremos este punto más adelante. De lo dicho hasta acá se comprende que Aristóteles distinga entre la casualidad y la suerte, siendo aquélla más amplia que ésta. Con todo, ambas causas accidentales poseen el carácter de imprevisibilidad, oponiéndose al carácter de previsible que tiene lo que ocurre por causas naturales, y en tanto tales, necesarias.

Pues bien, lo anteriormente desarrollado ha sido simplemente una aproximación a la postura aristotélica sobre el tema, sobre todo teniendo presente lo afirmado en *Física*. Ahora bien, en la cuestión XXI de *Quodlibetales* Duns Escoto cree estar leyendo, en el apócrifo mencionado previamente, al mismo Aristóteles, y desde esta creencia elabora su escrito, teniendo como objetivo principal no el marcar los posibles errores del razonamiento del Estagirita, sino más bien imbricar su postura con la del filósofo. Dicha cuestión es organizada a partir de dos asuntos centrales: de un lado, si es que hubiere buena fortuna entonces en qué consiste, y del otro, cuál es su causa. Para el desarrollo del primer *utrum*, Escoto enumera tres asuntos: 1) si existe la fortuna; 2) si existe la buena fortuna, y 3) si alguien es afortunado con buena fortuna. A continuación, realizaremos un análisis de los argumentos centrales de cada asunto.

**Si existe la fortuna.** Al respecto, Duns infiere tres conclusiones:

Primera conclusión: Aristóteles sigue el sentido común al aceptar que hay efectos que derivan de la fortuna, haciendo alusión a la creencia popular sobre la diosa *Tyché*; tales efectos se llaman fortuitos justamente porque son independientes de la intención de quien llevó a cabo aquella acción por la que se efectuaron. Propiamente Aristóteles afirma que todo agente, cuando actúa, lo hace según un propósito. Ahora bien, hay ciertos efectos que sucedieron sin intención del agente, estos son los denominados *fortuitos*, los cuales tienen una causa *per accidens* (Escoto, 1968, p. 751).

Segunda conclusión: Escoto entiende con Aristóteles que es errónea la posición de los paganos que trataban a la fortuna como una diosa, y recuerda que el mismo Agustín en las *Retractaciones*<sup>5</sup> dice: “No me place haber llamado tantas veces fortuna” (Escoto, 1968, p. 751). Duns Escoto concibe que la fortuna no es una causa *per se* distinta del entendimiento o de la voluntad, en realidad es en sentido genérico la causa *per accidens* de los efectos que sin intención del agente, acontecen. O sea que respecto del efecto no intentado la voluntad se dice fortuna (*ibid*). En este punto Escoto considera que en cambio, los católicos atribuyen tales efectos a la “Providencia divina”, introduciendo así en el desarrollo de la cuestión un concepto al que nos referiremos más adelante.

Tercera conclusión: de lo anterior puede inferirse la siguiente conclusión: “No acontece por fortuna nada que no provenga por alguna causa que intenta *per se*” (*ibid*), como –recuerda Duns Escoto–, afirma Platón en el *Timeo*: “Nada hay a cuyo nacimiento no precediera una causa legítima” (Platón, 1955, p. 663). Esta afirmación la retoma nuestro autor para apoyar la tesis filosófica de que todo efecto procede de una causa eficiente, y así, cuando la causa próxima *per se* de un efecto nos es desconocida o no aparece, los hombres suelen decir que el efecto fue fortuito, como figura en el apócrifo: “Aunque no haya nada que pueda decirse que es dirigido por la fortuna, sin embargo, cuando no vemos otra causa existente, decimos que la causa es la fortuna” (*Bona Fortuna*, p. 29).

---

<sup>5</sup> Escoto está citando a Agustín en *Retractaciones*. I c.1, n.2.

En suma, la fortuna como causa *per se* no existe, sino más bien es la causa *per accidens* de un acto elícito que tuvo efectos no intencionados.

**Si existe la buena fortuna.** Hemos concluido que la fortuna es una causa *per accidens*. Pues bien, si es una causa indeterminada o accidental, ¿se puede sostener que exista una buena y una mala fortuna? Respecto de este asunto, se puede sintetizar diciendo que Escoto acepta la distinción que haría Aristóteles (basado en el sentido común) al decir que la buena fortuna existe, ya se la entienda como un buen efecto no intentado o como la causa *per accidens* del mismo. Siguiendo *De Bona Fortuna*, cabe hacer una doble distinción de la buena fortuna en razón de sus efectos: la primera es que la buena fortuna ocurre en efectos que no dependieron en absoluto de nosotros, como el haber nacido rico; también puede decirse que la buena fortuna es recibir aquellos bienes a partir de acciones realizadas, aunque no hayan sido de nuestro propósito, como por ejemplo, al estar limpiando nuestra casa, encontrar un objeto que habíamos perdido. Propiamente hablando, Aristóteles atribuye el nombre “buena fortuna” a este último caso, mientras que al primero le llama “azar” (Aristóteles, 1995, p. 62), en referencia a la distinción aristotélica entre suerte o fortuna y azar o casualidad<sup>6</sup>.

La segunda distinción es la que cabe entre efectos *per se* y *per accidens*: el efecto *per se* de la buena fortuna es recibir un bien, y el efecto *per accidens* es no recibir un mal. (Escoto, 1968, p. 754).

**Si se da algún afortunado.** Desde un principio Duns aclara su coincidencia con Aristóteles respecto de que nadie se dice afortunado porque le haya pasado algo bueno fortuitamente alguna

---

<sup>6</sup> Como explica De Echandía, la *tyché* puede ser entendida o como causa o como efecto: como causa es *per accidens*, y en sentido aristotélico estricto, no es causa; como efecto, es el resultado de la coincidencia (*sympainēi*) externa de dos órdenes causales estrictos. Es el caso del acreedor que encuentra fortuitamente a su deudor.

vez, ni porque le pase generalmente, ya que en este último caso: “esto no sucede sin milagro especial” (Escoto, 1968, p. 755). Sobre esta expresión, nos referiremos al abordar el concepto de Providencia. Lo que se puede concluir hasta acá de lo dicho es que, como dice Aristóteles: “Una golondrina no hace la primavera” (Aristóteles, 1994, p. 9), es decir, para que alguien se considere afortunado deben advenirle “generalmente” bienes fortuitos a las acciones realizadas, aduce éste. Luego, la expresión “hay algún afortunado” sería incorrecta para ambos filósofos, porque de existir un sujeto que siempre que actúa le advienen efectos fortuitos buenos, ello más que fortuna hablaría de cierta “necesidad” en términos aristotélicos, o de cierto “milagro especial” en términos escotistas.

Pues bien, hasta acá hemos seguido el desarrollo de la cuestión escotista, y hemos visto cómo ha primado el deseo de congeniar con la posición de Aristóteles, aceptando que existe la fortuna no como causa *per se*, sino *per accidens*, y que del mismo modo se puede hablar de efectos fortuitos concomitantes a alguna acción realizada libre y deliberadamente. En cuanto a afirmar la verdad de la proposición “Hay algún afortunado”, vimos cómo ambos sostienen que es una proposición absurda si se quiere, puesto que para que pueda considerarse afortunado a alguien deben advenirle generalmente efectos fortuitos buenos a su acción, lo que iría en contra de una de las características de la fortuna, que es la excepcionalidad. Sí se puede aceptar la expresión “buena fortuna” entendida como un efecto que le conviene a quien lo recibe a causa de alguna acción que él realizó, aun cuando no era su propósito.

**La noción de Providencia y de Ímpetu en relación a la buena fortuna.** Pero ¿cuál es la causa de la buena fortuna?, ¿puede haber alguien universalmente afortunado? Estos dos interrogantes conducen la cuestión a tratar la noción de Providencia<sup>7</sup> y su intervención en las biografías individuales. Escoto, en un esfuerzo

---

<sup>7</sup> Respetando el estilo de Escoto, escribiremos “Providencia” cuando nos refiramos a Dios, y “providencia” cuando nos refiramos a la noción propiamente filosófica.

por circunscribir su análisis sólo al discurso filosófico, y siguiendo el opúsculo apócrifo, indica que podemos pensar en dos tipos de causas que sean posiblemente las productoras de la buena fortuna, a saber: las causas extrínsecas (que en el caso de los católicos es Dios) o bien las causas intrínsecas, refiriéndose a la disposición o *ímpetu* que tiene un sujeto para la buena fortuna ¿Por qué algunos hombres parecen más afortunados que otros? “Por el ímpetu”, dice el texto de *De Bona Fortuna*: “El afortunado es el que sin razón posee ímpetu para lo bueno y lo consigue; ello procede de la naturaleza, sin razón” (Escoto, 1968, p. 757). Escoto intenta entender este concepto que atribuye a Aristóteles, afirmando que tal ímpetu que diferencia a unos de otros, no es una diferencia específica (porque correspondería a toda la especie humana) sino una diferencia individual, que estaría en aquellos hombres con mejor disposición a la buena fortuna. Respecto de este concepto, el pasaje que hace referencia al mismo en *Física*<sup>8</sup>, no concibe el ímpetu

---

<sup>8</sup> Fís. IV 8, 215a 5-17, p. 139: “Por otra parte, todo movimiento es o por violencia o por naturaleza. Pero si hay un movimiento violento, entonces tiene que haber también un movimiento natural (porque el movimiento violento es contrario a la naturaleza y el movimiento contrario a la naturaleza es posterior al que es según la naturaleza, de manera que, si no hubiese un movimiento según la naturaleza en cada uno de los cuerpos naturales, no habría tampoco ninguno de los otros movimientos). Pero ¿cómo podría haber un movimiento natural si no hay ninguna diferencia en el vacío y en el infinito? Porque en el infinito, en tanto que infinito, no hay arriba ni abajo ni centro, y en el vacío, en tanto que vacío, el arriba no difiere en nada del abajo (porque así como en la nada no hay ninguna diferencia, tampoco la hay en el vacío, pues se piensa que el vacío es un cierto no-ser y una privación). Pero el desplazamiento natural es diferenciado, de manera que habrá diferencias en las cosas que son por naturaleza. Así, pues, o no hay ningún desplazamiento natural en ninguna parte y para ninguna cosa, o, si la hay, el vacío no existe. Además, los proyectiles se mueven aunque lo que los impulsó no esté ya en contacto con ellos, o bien por antiperístasis, como suponen algunos, o bien porque el aire que ha sido empujado los empuja con un movimiento más rápido que el que los desplaza hacia su lugar propio. Pero en el vacío ninguna de estas cosas puede ocurrir, ni algo puede desplazarse a menos que sea transportado”.

como una disposición hacia el bien, más bien refiere al movimiento natural de los cuerpos, en oposición al movimiento violento. Allí Aristóteles se pregunta si esta *vis motrix* se transmite o no por el medio. *A posteriori*, dicha problemática culminó con la enunciación del principio de inercia en la mecánica clásica. No obstante, en caso de que en *De Bona Fortuna* se halla entendido ímpetu como disposición natural a la buena fortuna, el opúsculo aclara que ni en el entendimiento ni en la voluntad hay que buscar dicha disposición, porque allí donde prima el entendimiento, la fortuna es mínima. Ahora bien, ¿en qué sentido se habla de ímpetu sin razón? el hecho de que haya o no buena fortuna supone como condición que haya habido un acto de la voluntad por el que la fortuna aparece como efecto contingente. Si hay volición es porque el intelecto le mostró un objeto o fin; por ello, cuando en *De Bona fortuna* se dice que el ímpetu no deriva de la razón se está queriendo decir específicamente que no se puede señalar la razón de por qué se llevó a cabo tal acción determinada, y no que la acción que tuvo un efecto fortuito haya sido realizada sin participación del intelecto.

Luego de haber abordado la noción de fortuna y sus posibles causas, Escoto plantea una serie de controversias:

En primer lugar: “Se duda cómo la naturaleza es causa de este ímpetu que impele a querer una acción a la que le sigue un bien, independientemente de la intención del agente ¿lo es como la gravedad es la causa del descenso de un cuerpo? Si lo fuera de este modo, lo fortuito no derivaría de la fortuna, se daría en la naturaleza” (Escoto, 1968, p. 759). En efecto, la primera duda reside en esta noción de ímpetu que figura en el apócrifo, el cual parece provenir de la naturaleza de quien tiene esta disposición. Pero si en efecto es así, no es fortuna sino necesidad natural lo que sucede –dice Escoto– teniendo presente la distinción aristotélica entre *physis* y *autómaton*. Sin embargo, podría objetarse que el ímpetu es de naturaleza individual, por lo que se da específicamente en el individuo afortunado, y que por tanto no responde a la legalidad de la naturaleza. Aun asumiendo ello, habría un error en los términos, ya que la fortuna propiamente tal supone la acción “para algo”, la elección de algo que tuvo efectos fortuitos. Dicho de

otra manera, si el ímpetu o disposición a la suerte se debe a la naturaleza y no a la razón, entonces debería aceptarse hablar de animales y plantas afortunadas. Lo que está queriendo discernir Escoto es que, en todo caso, la naturaleza es causa mediata del suceso fortuito, porque la causa inmediata es la voluntad. Es importante precisar el significado que el término “naturaleza” asume en la perspectiva escotista. En *Quodlibetales* XVI, teniendo como marco de discusión si pueden coexistir en el mismo sujeto la libertad con la necesidad de querer, y en qué sentido puede interpretarse la voluntad como naturaleza, “*voluntas ut natura*”, Escoto plantea un sentido amplio y uno estricto del concepto naturaleza, a saber:

Cabe decir que no hay dificultad en este punto si tomamos ‘naturaleza’ extensivamente, en cuanto se aplica a todo ente –de este modo llamamos naturaleza a la voluntad, y la extendemos incluso al no-ente cuando hablamos de la naturaleza de la negación–. En este sentido extensivo, la necesidad en cualquier ente podría llamarse natural. Así, la necesidad por la que la voluntad, al menos la voluntad divina, tiene algún querer por razón de su libertad perfecta, pudiera llamarse natural. Sólo hay dificultad si se toma el término ‘naturaleza’ más estrictamente, es decir, en cuanto ‘naturaleza’ y ‘libertad’ son diferencias primeras del agente o del principio de acción (*ibid*, p. 601-602).

Escoto considera que pueden coexistir perfectamente la libertad con la necesidad en la voluntad, si tomamos naturaleza de un modo amplio, en cuanto se aplica a todo ente, pudiéndonos referir así a la naturaleza de la voluntad. De lo anterior se infiere que la necesidad se puede llamar natural en cualquier ente. Pero si se toma “naturaleza” en sentido estricto, naturaleza y libertad son diferencias primeras del agente libre. Aristóteles se refiere al principio activo que llamamos “naturaleza” como “no según propósito”, “por naturaleza” y “potencia irracional”. Pues bien, el ímpetu en Aristóteles corresponde al principio activo natural que opera “no según propósito”, pero que curiosamente depende de un acto de la voluntad –principio activo libre- el cual ejecuta una acción deliberadamente. Para evitar esta paradoja, Escoto afirma que puede entenderse que la causa de la fortuna sea la naturaleza, si entendemos esta en un sentido amplio, aunque estrictamente

hablando, lo es la voluntad *per accidens*. Además, la naturaleza está determinada *ad unum*, y por tanto, a cierto orden. Ello no condice – precisa Duns- con la propiedad de excepcionalidad de los efectos fortuitos (*ibid*, p. 762-763).

En segundo lugar, si uno es afortunado porque tiene una disposición, se infiere que “en los primeros actos no hay impulso de la razón que obliga a poner tales actos. Luego se elicitan sin razón y por naturaleza, es decir, por fortuna” (*ibid*, p. 759-760), así, la primera intelección que realiza un hombre sería fortuita, puesto que no hay razones de dicha primera intelección, salvo que se diga que la primera intelección deriva de Dios, como sostiene Enrique de Gante, y a lo que Escoto se opone (*ibid*, p. 760). Escoto postula que, en cierto modo, la primera intelección se produce por el objeto inteligido que imprime su fantasma en el intelecto, y así la primera intelección tiene causa motiva en nosotros (Escoto, 1954, p. 51-52). Con todo, las primeras intelecciones también dependen de la voluntad, y lo que sigue a lo inteligido ya no es fortuito, sino querido por aquel que inteligió<sup>9</sup>, por ello, propiamente hablando lo que está en nuestro poder no es tanto la primera intelección como la primera indiferencia (Escoto, 1968, p. 762), afirma Escoto. En efecto, “la voluntad no se mueve con necesidad natural, sino que, después de la primera intelección, tiene en su poder el convertir el entendimiento a la consideración de una cosa u otra. Así, la primera volición depende totalmente de nosotros” (*ibid*). Por tanto, si bien en *De Bona Fortuna* se apela a una disposición individual para la buena suerte, Escoto en ningún lugar de la cuestión afirma estar de acuerdo con dicha noción, y aunque no la niega, elabora una serie de dudas al respecto de ésta. Aristóteles intenta mostrar que la causa de la buena fortuna no puede ser la naturaleza sin más,

---

<sup>9</sup> Escoto aborda la relación entre intelecto y voluntad teniendo por supuesto su teoría de las causalidades parciales. Para el análisis de la misma se puede ver Celano, A. (1999), “Medieval Theories of Practical Reason”, en Stanford Encyclopedia of philosophy, Stonehill College. version digital; Bettoni, Efrem, (1946), Duns Scotus, Brescia, ed. La Scuola; Idem (1979) Duns Scotus: The basic principles of his philosophy, Greenwood Press, Westport; Merino, Antonio (2007), Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico, Madrid, BAC.

porque no basta con tener una disposición a aquella, sino en conseguir efectivamente efectos fortuitos sin proponérselo. Por ello planteó que Dios, causa extrínseca, produce la unidad o concurso de aquellas otras causas que produjeron el hecho fortuito, e influye uniformemente en todo ser en cuanto puede, sin producir por su causalidad ningún movimiento o efecto nuevo en el orden de las causalidades<sup>10</sup> (*ibid*, p. 766). En este punto se están discutiendo dos modos de concebir el mundo: teniendo presente la concatenación de causas y efectos postulado por Aristóteles y aceptado por Escoto se deduce que, si en el orden de los efectos hay contingencia, ello se debe a que en última instancia la Causa Primera obra contingentemente. Ahora bien, para Escoto, “solo la voluntad es principio de actuación contingente; toda otra causa obra por necesidad de naturaleza y no contingentemente” (*ibid*). Por tanto, Dios obra contingentemente. No obstante, Escoto sabe que bien podría objetársele –siguiendo a Aristóteles– que se puede aceptar que hay contingencia en el mundo sin que ello implique que la causa primera obre así. En efecto, Escoto tiene presente el pasaje de *Física* en que Aristóteles plantea las razones de lo contingente en el campo de los efectos. El mismo versa:

Ahora bien, ser movido accidentalmente por sí mismo no es igual que ser movido accidentalmente por otro, pues ser movido por otro es también una propiedad de algunos principios de los cuerpos celestes, los cuales se desplazan según múltiples desplazamientos, mientras que el movimiento accidental que proviene de sí mismo sólo pertenece a las cosas destructibles [...] lo inmóvil siempre moverá de la misma manera y según un mismo movimiento, ya que no cambia con respecto a lo movido. En cuanto a lo que es movido por algo que es movido, aunque esto sea movido por algo inmóvil, el movimiento que cause no siempre será el mismo, por estar en una relación variable con las cosas que mueve [...] Así, después de lo dicho, se ha hecho evidente lo que antes nos ponía en dificultad, a saber, por qué no todas las cosas están en movimiento o en reposo, o por qué algunos no están siempre en movimiento y otras siempre en reposo [...] La causa se ve ahora con claridad: porque algunas cosas son movidas por un moviente inmóvil eterno y por ello están siempre en movimiento, pero otras son movidas por algo que es movido y

---

<sup>10</sup> Escoto está teniendo presente el texto de *Física* VIII c. 6 (259b32-260a19).

que cambia, por lo que también tienen que cambiar (Aristóteles, 1995, p. 297-298).

La contingencia que acepta Aristóteles es aquella que se opone a lo eterno y necesario, y que está presente en el mundo a causa de la corrupción de la materia; además, Escoto entiende que la contingencia que acepta el Estagirita es en el orden de los efectos, manteniendo la tesis de la necesidad en el orden de la causa incausada, mientras que justamente él se refiere a la contingencia en el orden causal. Ello no hace más que evidenciar la oposición de cosmovisiones entre ambos: el necesitarismo aristotélico frente al universo contingente de Escoto. Lo nuevo o fortuito en Aristóteles se justifica desde la acción de las causas segundas. Para la visión escotista, lo nuevo o fortuito es el efecto de una acción deliberada: “No llamo aquí contingente a lo que no es necesario ni sempiterno, sino a aquello cuyo opuesto pudiera ser causado al ser él causado” (Escoto, 1960, p. 656). Por ello afirma Escoto en la cuestión que estamos analizando:

Hay algo en el hombre, es decir, la volición, a la que no puede extenderse la causalidad del cielo sino ocasionalmente, es decir, por la moción del apetito sensitivo que puede inclinar a la voluntad en una dirección u otra. Luego, como el cielo no puede influir en la volición, no puede unir tampoco las causas para que la produzcan. Hay, pues, en el hombre algo a que no puede llegar la causalidad del cielo (Escoto, 1968, p. 763).

Con todo, dice Duns, no puede negarse que Dios, y ya no el cielo, tiene providencia de todas las cosas y de las causas medias que producen tales efectos. Y de este modo, Escoto introduce el concepto de “Providencia” en la cuestión de la fortuna. Según el estudio de Étienne Gilson sobre Escoto, éste quiere ver si por la razón natural se puede acceder a la noción de Providencia divina, o es al igual que la noción de omnipotencia inmediata, un *dogma fidei*, de hecho en *De primo principio* Duns enuncia la Providencia como uno de los atributos divinos que los católicos le reconocen a Dios por la fe (Escoto, 1960, p. 706). Según Gilson, es posible que por la razón se demuestre una providencia general, por la cual Dios, o en términos aristotélicos, el Primer Motor gobierne el mundo (Gilson, 2007, p. 379). No obstante, cuando Duns utiliza la

expresión de “milagro especial” se refiere a la Providencia divina: “Dios tiene providencia especial de cierta elección por la que provee a cada hombre según sus méritos presentes o futuros, ocultos a nosotros, presentes a Él” (Escoto, 1968, p. 767). De esto, se puede inferir dos aspectos, el primero: Escoto intenta mantener una armonía con la conclusión del Filósofo, y coincidir que para Dios no hay nada nuevo, por dos razones: por una razón estrictamente filosófica y de cuño aristotélica, a saber:

Como el sol no causa distintos rayos en el aire y en el agua sino por la diversidad de los receptivos, así, en la cuestión propuesta, según Aristóteles, Dios influye uniformemente en todo ser en cuanto puede. Porque uno está dispuesto y el otro no, Dios impele a uno a un propósito al que sigue un bien y no impele a otro, por no hallar la disposición de la que hablamos antes. Por lo tanto [...] Dios no puede producir por su causalidad un mundo nuevo o un cielo nuevo y un movimiento nuevo (*ibid*, p. 766).

La segunda razón, también filosófica, es de cuño cristiana: lo que sucede al afortunado, en Dios se da en un eterno presente, sin novedad. Pero al referirse a la Providencia especial, Duns utiliza la expresión “según la fe y la verdad”, lo que se puede interpretar que, respecto de ésta, lo que se diga es un acto de fe. Además, y este es el segundo aspecto, la causa inmediata de todo acto humano es la voluntad, por tanto para que haya algo fortuito debió darse previamente un acto elícito del que la fortuna fue un efecto contingente.

En suma, en el mundo natural de los filósofos todo está regido desde la necesidad, como bien hace notar Gilson: “Tal como lo entienden los filósofos, el diálogo entre Dios y el mundo sigue una ley de algún modo mecánica, en tanto que la acción general de la causa primera permanece siempre idéntica a sí misma y produce efectos diferentes según las diferentes disposiciones de las diferentes materias que la reciben” (Gilson, 2007, p. 380). Es decir, para hablar con propiedad, la definición aristotélica de ese Primer Motor no es idéntica a la noción de Providencia, por lo que Escoto entiende que no puede hacer decir a Aristóteles que “Dios provee”.

Ahora bien, Aristóteles expresa que la casualidad es más abarcadora que la suerte, puesto que esta última se refiere al ámbito

humano. Es más, muchos hombres identifican la buena suerte con la felicidad, -dice el Estagirita- (Aristóteles, 1995, p. 65) al entenderla como una actividad bien lograda; está de más aclarar que Aristóteles no acuerda con esta postura general, ya que la felicidad es la realización plena de lo más noble que hay en el hombre, lo que implica una decisión y un hábito ejercido en pos de dicho *telos*. Así, “puesto que la casualidad y la suerte son causas de cosas que, pudiendo ser causadas por la inteligencia o por la naturaleza, han sido causadas accidentalmente por algo, y puesto que nada accidental es anterior a lo que es por sí, es evidente que ninguna causa accidental es anterior a una causa por sí” (*ibid*, p. 67). En suma, no puede ser la buena suerte causa de la felicidad, la que tiene como causa *per se* el acto racional voluntario que la persigue.

**Reflexiones en el ámbito ético.** Por todo lo analizado, se puede concluir que lo que se denomina fortuna o buena suerte no existe en sí misma como causa *per se*, sino más bien como efectos contingentes de una acción deliberada que tuvo un determinado propósito, acción ésta de la que se desprende como consecuencia no deliberada el hecho fortuito. El mismo Aristóteles llega a decir que tales efectos muchas veces dependen de una concatenación de cadenas causales, y que, al coincidir con la ejecución de un acto volitivo determinado, produce un efecto fortuito. Es decir que si se habla de buena o mala fortuna, lo hacemos en un sentido impropio, porque la misma no *es*, ontológicamente hablando. No obstante, no podemos negar que en nuestra cotidianeidad, encontramos ciertos sujetos a los que vemos como “más afortunados” que nosotros, o por el contrario “perseguidos por la mala suerte” ¿Cabe acá hablar de una disposición o ímpetu que atrae la buena o mala suerte? Cuando en el apócrifo se habla de dicha *disposición a*, se está queriendo decir en cierto modo que la naturaleza de un individuo concreto permite que la acción divina obre según lo que a su disposición natural le corresponde; pero ¿no plantea justamente Aristóteles que nuestra naturaleza tiende al bien? Por tanto, si en efecto hubiese una disposición natural que hay que “dejar ser” para que la Providencia obre en nosotros, tal obrar providencial debería

conducirnos a la felicidad, y ya no hablaríamos de fortuna. En contraposición, aquel que ha sufrido una desgracia seguida de otra, ¿se debe a que tiene una naturaleza que atrae la mala suerte? Ni desde la filosofía aristotélica ni desde la perspectiva escotista se logra llegar a tal conclusión. Es más, Duns Escoto arguye apasionadamente a favor de un ser humano absolutamente libre, cuyas acciones no están determinadas ni por la necesidad ni por la Providencia divina; estrictamente en términos filosóficos, cada ser humano intenta construir en el entramado intersubjetivo de la vida un camino que lo conduzca a la felicidad, camino que muchas veces incluye la felicidad de los otros, y muchas veces no; el mismo se realiza a partir de las elecciones que cada sujeto lleva a cabo, y en este plexo relacional y práctico de la vida humana colectiva, muchas de las consecuencias que son frutos de las decisiones de otros, advienen a nosotros en calidad de efectos “fortuitos”. Efectivamente, son fortuitos porque no fueron elegidos por el sujeto, y lo más probable es que tampoco el otro lo haya querido así, o tal vez, lo que el otro ha considerado “mala suerte” en su vida haya sido el propósito deliberado de un sujeto de obstaculizar su logro de la felicidad. No consideramos sea fructífero conducir este planteo al extremo de hacer responsable a cada ser humano de todas las consecuencias mediatas de sus acciones, la mayoría impensable, claro que no, sino más bien dimensionar cómo el horizonte vital personal converge o se yuxtapone con el de otros, o incluso lo obstaculiza. Justificar la pobreza o la vida miserable de alguien que, por ejemplo, se esfuerza en superar tal situación, apelando a que tiene mala suerte, o que él atrae tales males, implicaría negar no sólo el ámbito de la libertad, sino también el de la responsabilidad intersubjetiva. La voluntad es formalmente libre, no está sometida a ley material alguna y posee la capacidad de autodeterminación, de decidir y operar; es libre puesto que tiene tanto el poder de *querer* actos opuestos como el poder de *realizarlos*. Es una *potentia ad opposita*, en tanto que es capaz de elegir actos opuestos. Mientras que el intelecto opera con la necesidad que le viene de su naturaleza misma -es decir, si conoce una proposición verdadera no puede negar la verdad de dicha proposición-, la voluntad es libre en su acción. La elección (*electio*), que es una función volitiva distinta

del querer (*velle*), puede seguir o no lo que el entendimiento le marca como bueno, lo que significa entonces que no hay ninguna necesidad que impela al sujeto a obrar de tal o cual manera. Al respecto de lo dicho, es importante mencionar la reflexión de un estudioso de Escoto, García Castillo, quien dice al respecto de la voluntad humana según el entender escotista: “Aquí reside la supremacía de la voluntad: en que tiene en sí misma el poder de continuar el acto del entendimiento que considera el fin, pero tiene también el poder de dirigir el entendimiento (*convertere*) a la consideración de otro objeto” (García Castillo, 1994, p. 268). Es decir, mientras que el intelecto opera por necesidad (que le proviene de su naturaleza), la voluntad opera libremente, y es por ello que algunos intérpretes afirman que la voluntad es “más espiritual” que el intelecto (Manno, 1983, p. 246). Dicho de otra manera, la voluntad opera desde el principio libertad en tanto es una *potentia ad opposita*, es decir, no está determinada a querer *ad unum*, sino que puede elegir realizar los más disímiles actos, aun cuando por naturaleza tienda al Bien.

Con todo, y desde la perspectiva teológica escotista, hay una Providencia divina que reprueba aquellas acciones que deliberadamente buscan perjudicar al otro, o no eligen el mejor bien para sí, y aprueba complaciente aquellas acciones que buscan la felicidad.

Artigo recebido em 13.08.2013, aprovado em 01.07.2014

### Referencias

- ARISTÓTELES (1994) *Ética a Nicómaco*, versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa.
- ARISTÓTELES (1995) *Física*, trad. y nota de Guillermo De Echandía, Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (2000) *Metafísica*, traducción del griego al español, introducción y notas de Hernán Zucchi, Bs. As, Sudamericana.

BETTONI, E (1946) Duns Scoto, Brescia, La Scuola.

BETTONI, E (1979) Duns Scotus: The basic principles of his philosophy, Greenwood Press, Westport.

CELANO, A. (1999) “Medieval Theories of Practical Reason”, en *Stanford* Enciclopedia of philosophy, Stonehill College (version digital).

De Bona Fortuna (apócrifo), en DUNS ESCOTO, J. (1968) Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales, Ed. Bilingüe. Intr., resúmenes y versión de Félix Alluntis, BAC, pp. 747-767, Madrid.

DUNS ESCOTO, J. (1954) *Ordinatio, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balic, t. III*, Roma, ed. Vat.

DUNS ESCOTO, J., (1960) *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Comentario a las Sentencias (Opus Oxoniense). Tratado acerca del Primer Principio*. Ed. Crítica a cargo de la comisión escotista dirigida por el R. P. Carlos Balic. Texto latino de r. P. Borges, traducido por Bernardo Aperribay, O. F. M., Bernardo de Madariaga, O. F. M. Y Félix Alluntis, O. F. M. Introducción a cargo de Fray Miguel Oromí, O. F. M, Madrid, BAC.

DUNS ESCOTO, J., (1968) “cuestión XVI: si la libertad de la voluntad y la necesidad natural pueden coexistir en el mismo sujeto en relación al mismo acto y objeto” en Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales, Ed. Bilingüe. Intr., resúmenes y versión de Félix Alluntis, Madrid, BAC, pp. 580-610.

DUNS ESCOTO, J., (1968) “cuestión XXI: si el que admite la eternidad del mundo puede defender que alguien sea universalmente afortunado” en Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones Cuodlibetales, Ed. Bilingüe. Intr., resúmenes y versión de Félix Alluntis, Madrid, BAC, pp. 747-767.

GARCÍA CASTILLO, PABLO (1994) “Libertad y necesidad según Juan Duns Escoto”. *Rev. Naturaleza y Gracia*. 2-3/ mayo-diciembre. Salamanca, Vol XLI, (261-274).

GILSON, E. (2007) Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales. Trad. del francés por Pablo Corona, Pamplona, Eunsa.

JALBERT, G. (1961) *Nécessité et contingence chez St. Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.

MANNO, AMBROGIO (1983). "Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Scoto". *Rev. Filosofia*, XXXIV, 3, Milán, (243-275).

MERINO, A. (2007) *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Madrid, BAC.

PLATÓN, (1955), "Timeo", en *Platón, Diálogos*, trad. y notas de Pablo de Azcárate, Bs. As., ed. El Ateneo.

**QUAL ONTOLOGIA PARA O EMPIRISMO CONSTRUTIVO?**

**¿QUÉ ONTOLOGÍA PARA EL EMPIRISMO CONSTRUTIVO?**

**WHAT ONTOLOGY FOR CONSTRUCTIVE EMPIRICISM?**

**Alessio Gava**

Universidade Federal de Minas Gerais

E-mail: [alessiogava@yahoo.it](mailto:alessiogava@yahoo.it)

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 413-427

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Existe um discurso ontológico inerente ao empirismo construtivo de van Fraassen? Parece que sim, apesar dessa vertente filosófica, referência para o empirismo contemporâneo, se propor como tese epistemológica. Trata-se, aliás, de uma questão muito atual, considerando como em época recente o filósofo holandês mudou de opinião acerca da possibilidade de observarmos fenômenos ópticos comuns, como o arcoíris. Isso torna necessária uma discussão acerca do que é um fenômeno no uso de van Fraassen, como Foss afirmava há mais de vinte anos atrás, mas também – e essa é uma questão entrelaçada – de qual ontologia é assumida pelo empirismo construtivo.

**Palavras-chave:** empirismo construtivo, fenômeno, observabilidade, ontologia, van Fraassen.

**Resumen:** ¿Existe un discurso ontológico inherente al empirismo constructivo de van Fraassen? Parece que sí, a pesar de esa vertiente filosófica, referencia para el empirismo contemporáneo, proponerse como tesis epistemológica. Se trata de una cuestión muy actual, si consideramos la forma en que recientemente el filósofo holandés cambió de opinión sobre la posibilidad de observar fenómenos ópticos comunes, como el arcoíris. Eso torna necesaria una discusión sobre lo que es un fenómeno en el uso de van Fraassen, como Foss afirmaba hace más de veinte años atrás, pero también – y esa es la cuestión entrelazada – de cuál ontología es asumida por el empirismo constructivo.

**Palabras clave:** empirismo constructivo, fenómeno, observabilidad, ontología, van Fraassen.

**Abstract:** Is there an ontological question relative to van Fraassen's Constructive Empiricism? It seems so, despite this philosophical position, a reference for contemporary Empiricism, presenting itself as an epistemological thesis. It is, furthermore, a very up-to-date matter, as the Dutch philosopher has recently changed his mind

about the possibility for us to observe common optical phenomena as the rainbow. This reveals the necessity for a discussion about the concept of *phenomena* as used by van Fraassen, as Foss stated more than twenty years ago, but also – and this is an intertwined question – about what ontology is assumed by Constructive Empiricism.

**Keywords:** Constructive Empiricism, observability, ontology, phenomena, van Fraassen.

O presente trabalho parte do pressuposto que existe um discurso ontológico inerente ao empirismo construtivo, apesar de van Fraassen aparentemente não se preocupar com questões dessa natureza e a sua proposta filosófica ter sempre sido apresentada como uma tese epistemológica. À luz desse pressuposto e das recentes tomadas de posição do filósofo holandês acerca da observabilidade de fenômenos ópticos como o arcoíris, será apresentada uma reflexão sobre qual ontologia é admitida pelo empirismo construtivo, ou melhor, sobre a oportunidade de um esclarecimento dessa questão.

O empirismo construtivo de Bas van Fraassen é, notoriamente, uma perspectiva filosófica acerca da ciência onde empirismo e antirrealismo se confundem e na qual os limites daquilo que é observável são tomados como base e alcance de nosso conhecimento acerca do mundo. Fundamentar a própria visão do empreendimento científico sobre a atitude epistêmica com relação às entidades observáveis e àquelas inobserváveis, e não sobre o estatuto ontológico das mesmas – o que representaria uma quebra com a tradição, segundo defende Sam Mitchell (1988) –, permite a van Fraassen defender a importância da distinção entre *observável* e *inobservável* contra os famosos argumentos de Grover Maxwell expostos no clássico artigo de 1962, “The ontological status of theoretical entities”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Em seu seminal livro *The Scientific Image* (1980), van Fraassen responde diretamente a Maxwell e defende tanto a viabilidade quanto a importância de uma distinção entre aquilo que é observável e aquilo que não é, ambas negadas pelo filósofo norteamericano.

Em polêmica com as vertentes empiristas de sua época, no artigo Maxwell não reconheceu qualquer importância à distinção entre observável e não-observável, porque, disse, desprovida de significado ontológico. (cf. Sober, 1985, p. 14) Mas a tese de van Fraassen é epistemológica, não ontológica, e, como se lê em *A Imagem Científica*, “mesmo que a observabilidade não tenha nada a ver com a existência (ela é, de fato, antropomórfica demais para isso), ela ainda teria muito a ver com a atitude epistêmica apropriada em relação à ciência.” (Fraassen, 2007, p. 45)

Isso, porém, não significa que não exista um discurso ontológico inerente ao empirismo construtivo.<sup>2</sup> Apesar da declaração anterior asseverar que não existiria uma relação entre observabilidade e existência de uma entidade, no mesmo livro o próprio van Fraassen oferece as bases para uma discussão ontológica, pela ênfase na interpretação literal da linguagem da ciência e pela centralidade do conceito de adequação empírica – elevada a máxima virtude que uma teoria científica pode apresentar – como motivo para uma seletividade nas crenças. Outras afirmações do filósofo holandês parecem até contradizer a declaração anterior, como quando ele diz que “um cavalo alado é observável – é por isso que estamos tão certos de que não existe nenhum.” (ibidem, p. 38)

É lícito portanto afirmar que há sim uma relação entre observabilidade e existência, mesmo que não tão direta,<sup>3</sup> e que existe um consequente comprometimento ontológico do empirista construtivo.<sup>4</sup> A política epistêmica de limitar as crenças à parte observacional de uma teoria científica, pois, aceita acarreta a crença na existência das entidades observáveis postuladas pela mesma teoria. Como também disse Jeff Foss (1991, p. 283), os observáveis

---

<sup>2</sup> Veja-se Churchland 1982 e 1985, por exemplo.

<sup>3</sup> Gabriele Contessa afirma que a diferente atitude epistêmica para com as entidades observáveis e inobserváveis pressupõe algum tipo de conexão entre a observabilidade de uma entidade e sua existência, sugerindo que se trate de uma conexão de marca epistemológica, a saber, entre a crença na existência de certas entidades e a possibilidade de observá-las. (cf. 2006)

<sup>4</sup> Jeff Foss chegou a dizer que a maneira como o empirista construtivo interpreta o termo *observável* constitui a base de um princípio ontológico, que pode ser grosseiramente colocado como “Aquilo que você vê é o que há.” (Foss, 1991, p. 286).

à *la van Fraassen* incluem, entre outras coisas (além de cavalos voadores), a ontologia do empirista construtivo,<sup>5</sup> que é povoada por coisas concretas, já que “o termo ‘observável’ classifica *entidades* postuladas (que podem ou não existir).” (van Fraassen, 2007, p. 38, ênfase nossa)

A crença, no empirismo construtivo, é reservada para a parte observacional de uma teoria científica – a *subestrutura empírica* dos modelos da mesma –, cujo valor depende de sua capacidade de ‘salvar os fenômenos’.<sup>6</sup> Várias passagens, em *A imagem científica*, indicam claramente que van Fraassen identifica *fenômenos* com os observáveis postulados por uma teoria empiricamente adequada (reais, isto é),<sup>7</sup> portanto são os fenômenos os objetos que habitam o mundo empírico e, por conseguinte, a ontologia do empirismo construtivo.

Foss, porém, poucos anos depois da publicação do *Scientific Image*, manifestou-se contra a assunção de que adequação empírica fosse a mesma coisa que salvar os fenômenos, citando exemplos presentes no próprio livro de van Fraassen em suporte de sua tese. (cf. 1984) Warren Bourgeois repondeu veementemente em um artigo que apareceu três anos depois, acusando Foss de não ter

---

<sup>5</sup> Nessa perspectiva, existir equivale a ser um observável postulado por uma teoria aceita, isto é, empiricamente adequada (Foss 1991, p. 283).

<sup>6</sup> “Segundo a concepção que vou desenvolver, a crença que está envolvida na aceitação de uma teoria científica é apenas que ela ‘salva os fenômenos’, isto é, descreve corretamente o que é observável.” (van Fraassen, 2009, p. 19) Tudo que é postulado além do conteúdo empírico, e que deveria descrever e explicar o lado inobservável do mundo, é tomado como funcional exclusivamente à *adequação empírica* da teoria. Mas a postura com relação a essa parte de teoria é agnóstica, de simples aceitação.

<sup>7</sup> Na p. 34, por exemplo, ele escreve que “uma teoria é empiricamente adequada exatamente se é verdadeiro o que ela diz sobre as coisas observáveis e eventos no mundo – exatamente se ela “salva os fenômenos”.” Na p. 109: “Seria estranho se as teorias científicas descrevessem os fenômenos, a parte observável, em termos diferentes do resto do mundo que elas descrevem.” E, para citar só mais uma: “Minha concepção é a de que as teorias físicas de fato descrevem muito mais daquilo que é observável, mas o que importa é a adequação empírica, e não a verdade ou a falsidade a respeito de como elas vão além dos fenômenos observáveis.” (p. 121). Várias outras passagens do mesmo teor não deixam dúvidas acerca da identificação entre *fenômenos* e *observáveis* de que falamos.

entendido o que van Fraassen quer dizer com os termos *fenômenos* e *observável* e de ter chegado, a partir daí, a conclusões absurdas acerca de várias propostas e tomadas de posição de van Fraassen.<sup>8</sup>

Justamente uma análise da relação entre o que são, ou deveriam ser, *fenômenos* e *observáveis* no uso de van Fraassen está na base da contrarréplica de Foss de 1991. No artigo “On saving the phenomena and the mice”, o filósofo canadense insiste que, se *fenômenos* significa o mesmo que *observáveis* - a saber, entidades postuladas que, se reais, seriam observadas sem ajuda de instrumentos nas condições apropriadas -, então essa ‘definição’ não acomoda nem os exemplos que van Fraassen fornece no *Scientific Image*. Pior, não serve para alojar todos os exemplos que deveriam ser acomodados para fazer jus à ciência, como os lampejos vistos pelos astronautas dos quais se fala justamente no *Scientific Image* (Foss 1991, p. 278-279).

Negar a coextensividade dos termos *fenômeno* e *observável* e considerar o primeiro como palavra que faz referência a uma classe mais ampla, que alojaria, entre outras coisas, os lampejos vistos pelos astronautas, parece a Foss o único caminho a ser percorrido, já que as alternativas seriam uma reificação dos fenômenos a serem salvos<sup>9</sup> ou uma recusa da observabilidade de lampejos, arcoíris e aquilo que se vê olhando em um microscópio, ambas indesejáveis e inviáveis para van Fraassen.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> “Foss não consegue compreender essa posição, porque ele não sabe o que van Fraassen entende por ‘fenômenos’ e ‘observável’.” (1987, p. 304, tradução nossa) Bourgeois em seguida admite que uma possível fonte de ambiguidade se deve ao uso da locução redundante ‘fenômenos observáveis’ que às vezes se encontra em *A imagem científica*, (cf. p. 305) mas reafirma que, apesar disso, *fenômenos* e *observáveis* são sim a mesma coisa, no uso de van Fraassen.

<sup>9</sup> Essa reificação seria uma consequência da assunção que *observável* se refere a entidades e da intertraduzibilidade entre objetos, eventos e processos, afirmada por van Fraassen. Ademais, os lampejos vistos pelos astronautas se parecem mais com dados sensoriais, segundo Foss, do que com objetos (algo bem parecido é afirmado também em Alspector-Kelly 2004) e certamente van Fraassen não está disposto a incluir os *sense data* em sua ontologia.

<sup>10</sup> No caso da segunda alternativa, diz Foss, que ciência seria? “Seria uma ciência estranhamente amputada aquela que não considerasse arcoíris, retroimagens, aquilo que você vê quando olha dentro de um microscópio ou de um telescópio, a

Mas em 2001, em um artigo no qual finalmente van Fraassen se ocupou da questão da observação com ou sem instrumentos, acerca da qual vinha sendo criticado desde a publicação do *Scientific Image*, o filósofo holandês escolheu justamente negar a observabilidade das imagens vistas através de um microscópio e de ‘fenômenos’ como o arcoíris.

Com efeito, a propósito do arcoíris, van Fraassen escreve: “Se o arcoíris fosse algo, as várias observações e fotografias o colocariam sempre no mesmo lugar, em qualquer momento.” (2001, p. 156, tradução nossa) Não sendo assim, ele conclui, não se vê um arcoíris, que faz ao invés parte da categoria das *alucinações públicas*, engendrada por van Fraassen nessa ocasião.

Com relação a reflexos na água, miragens no deserto e arcoíris, van Fraassen diz que nós reificamos esses ‘fenômenos’, dando nomes a eles e falando como se fossem algo real, assim como no caso da luz (ou dos lampejos vistos pelos astronautas, evidentemente). Mas eles não se comportam como objetos materiais. Contudo, nem são alucinações. São, ao invés, afirma, ‘alucinações públicas’.

Não são coisas, por faltarem de certas invariâncias cruciais. No caso do arcoíris, por exemplo, cada observação o coloca em uma posição diferente. Ele mostra, todavia, invariâncias que impedem que seja tratado como simples alucinação – como o fato de ser sempre visto sob um ângulo de 42°. E de poder até ser fotografado. As imagens que um microscópio cria se encontram na mesma situação do arcoíris: não podem ser consideradas como objetos independentes. O fato que não podemos pensar um arcoíris como imagem de um arco real, enquanto podemos pensar que a imagem produzida por um microscópio é imagem de um objeto que apresenta as mesmas estruturas, é importante mas irrelevante para esse ponto.

---

tontura que você sente quando você roda como um pião, etc., como fenômenos. E seria uma filosofia bizarra aquela que nos dissesse que uma teoria científica que tivesse um modelo em que tais fenômenos se encaixassem não é melhor que uma outra em que tais fenômenos não se acomodassem” (1991, p. 280, tradução nossa).

Imagens, com efeito, nem sempre são representações de algo real e elas mesmas não são algo real. É verdade que é comum utilizar a expressão “ver uma imagem”, mas essa é simplesmente uma maneira de descrever uma experiência, um juízo espontâneo em resposta a ela, uma *façon de parler*. Ou seja, se depreende, nós *não vemos* arcoíris e imagens. Logo, eles não são observáveis.<sup>11</sup>

Há, evidentemente, algo que não quadra, nas afirmações de van Fraassen. Marc Alspector-Kelly, com um artigo de 2004, não deixou de salientar isso, afirmando que o filósofo holandês necessitaria de uma filosofia da percepção para suportar suas tomadas de posição acerca da questão da observabilidade e da observação.

Com relação à questão da observabilidade do arcoíris, escreve Alspector-Kelly, van Fraassen diz que nós não vemos imagens (ou arcoíris, que seriam alucinações públicas), porque elas não existem e isso contrasta com afirmar que se trata de fenômenos observáveis.<sup>12</sup> (cf. p. 334-336)

Sobre esse ponto van Fraassen parece ter mudado de idéia, talvez convencido pelo artigo de Alspector-Kelly, e em seu livro mais recente, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective* (2008), defende a própria posição geral, mas com uma importante mudança.

Após ter reafirmado que a melhor metáfora para entendermos o papel dos microscópios na ciência é aquela - que vale para todos os instrumentos - de vê-los como aparelhos que criam novos fenômenos observáveis, a serem salvos pelas teorias, e não como uma ‘janela para o inobservável’, van Fraassen nos convida, para explicar o que é que os microscópios criam, a pensar em “um tipo

---

<sup>11</sup> Van Fraassen, em “Constructive Empiricism now” (2001), afirma claramente que “não podemos ver coisas que não existem” (p. 158, tradução nossa) e que fenômenos ópticos como reflexos na água, miragens, arcoíris e a própria luz não são ‘coisas’. (cf. p. 156) Mesmo assim, os chama justamente de *fenômenos*. E a propósito do microscópio, diz tratar-se de um instrumento que produz novos *fenômenos observáveis*, a serem salvos pelas teorias. (cf. p. 155)

<sup>12</sup> No *abstract* do artigo, Alspector-Kelly faz referência a “Constructive Empiricism now” e escreve, a propósito de van Fraassen, que “sob pressão por causa de exemplos como a observação microscópica, ele ampliou recentemente o alcance dos *fenômenos* para incluir experiências *object-like* mas onde não há objetos empíricos experienciados.” (p. 331, tradução e ênfase nossas)

especial de *fenômeno*, que a natureza também produz espontaneamente.” (p. 101, tradução e ênfase nossas)

Esses fenômenos especiais seriam (mas há outros) os fenômenos ópticos, que compreendem reflexos na água, miragens, arcoíris. O primeiro ponto acerca desses fenômenos é que, para eles, nós usamos nomes, como se se tratasse de coisas reais, como no caso da luz. O segundo é que esses próprios fenômenos mostram que estamos errados em fazer isso e não nos permitem representá-los como se fossem coisas reais e nem como se fossem propriedades de coisas reais. Como no caso do arcoíris.

Isso nos leva a concluir que a natureza produz alucinações públicas. Tão públicas que podem até ser fotografadas. (cf. p. 102-103)

Van Fraassen, isto é, propõe no livro o mesmo argumento que em “Constructive Empiricism now”, até praticamente com as mesmas palavras, mas com uma importante diferença: ele não mais diz que nós não vemos o arcoíris, mas ‘simplesmente’ que não se trata de um objeto (real).<sup>13</sup> Aliás, é *acurado* dizer que *vemos* um arcoíris, ele até afirma. (cf. p. 109)

Chegamos a um impasse, aparentemente. Van Fraassen parece defender que:

- fenômenos e observáveis (postulados por uma teoria aceita, isto è, empiricamente adequada) são a mesma coisa;<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> O microscópio, ele reitera na p. 109, não precisa ser pensado como uma ‘janela para o mundo invisível ou sub-visível’, mas é certamente um aparelho que cria novos fenômenos ópticos. Acurado é dizer que, quando usamos o microscópio, ‘vemos uma imagem’ (como quando ‘vemos um arcoíris’) e tal imagem poderia ser tanto uma cópia de algo real mas não visível quanto uma alucinação pública. Do ponto de vista prático, isso nada muda. Não há necessidade de uma explicação em termos de uma causa externa inobservável para eventuais correlações e regularidades, para que elas sejam compreensíveis ou úteis. No caso do microscópio óptico, não temos, como produto, um artefato físico como uma radiografia ou coisas similares, só temos as imagens. Mas imagens *são fenômenos observáveis*, mesmo que *não sejam objetos*.

<sup>14</sup> O fato que van Fraassen ainda defenda esse ponto é afirmado de maneira bem clara no início da primeira parte do livro *Scientific Representation*, onde ele diz que *fenômenos* são as entidades observáveis (objetos, eventos, processos). (cf. 2008, p. 8, mas também p. 283 e 286)

- o termo ‘observável’ faz referência a entidades – e entidades são objetos, eventos, processos;
- enunciados sobre objetos, eventos e quantidades são intertraduzíveis;<sup>15</sup>
- arcoíris não são objetos ou coisas reais – e nem propriedades de coisas reais;
- nós vemos os arcoíris e eles são fenômenos.<sup>16</sup>

Algo ainda não quadra, evidentemente, se van Fraassen defende esses pontos. Mas, ao mesmo tempo, parece difícil argumentar contra o fato que o filósofo holandês se expressou de forma bastante clara em favor de cada um dos pontos listados – parece lícito dizer, isto è, que há evidência textual em favor do argumento proposto.

O que fazer, para evitar inconsistências? Uma saída poderia ser voltar a negar o último ponto da lista, que era a posição de van Fraassen em 2001, já que ele certamente endossa os pontos anteriores. Tratar-se-ia de uma posição radical e sujeita a óbvias críticas – exatamente aquelas de Foss (1991): que ciência e que filosofia da ciência seriam, se negassem a observabilidade de fatos comuns como os arcoíris? –, mas livre de incoerências. Talvez não fosse um grande problema, para quem há mais de trinta anos defende que devemos manter uma postura agnóstica para com as ‘entidades’ detectadas por meio de microscópios, inclusive aqueles ópticos. Mas van Fraassen disse claramente que os arcoíris são fenômenos observáveis, no livro de 2008. Acredito que retratar agora não seja um caminho que ele estaria disposto a percorrer.

E nem parece tão simples afirmar, como Alspector-Kelly fez, que van Fraassen recentemente ampliou o alcance do termo *fenômeno* (cf. 2004, 331).<sup>17</sup> Se de um lado parece ser o que o filósofo

---

<sup>15</sup> Cf. 2007, 112. Trata-se, ademais, de um simples fato lógico que um lógico como van Fraassen certamente endossa, Foss escreveu em uma recente troca de e-mails.

<sup>16</sup> Esse, como foi dito, é o único ponto sobre o qual van Fraassen parece ter mudado de ideia, em época muito recente.

<sup>17</sup> Conceber o microscópio como um aparelho que gera novos fenômenos observáveis, como van Fraassen nos convida a fazer, escreve Alspector-Kelly, requer uma expansão do conceito de fenômeno empírico, com o qual estamos familiarizados desde a publicação do *Scientific Image*. “Os fenômenos empíricos agora incluem *imagens*, que são, praticamente, a reificação de entidades que nos

holandês faz na prática, do outro, como foi dito, em *Scientific Representation* está (re)afirmada bem claramente a identificação, sempre defendida, entre fenômenos e entidades observáveis. E nessa última categoria os arcoíris não encontram hospitalidade, porque entidades são objetos, eventos, processos (que seriam nomes e pontos de vistas diferentes acerca da mesma coisa) e o arcoíris *não é* um objeto ou algo real.

Diferentemente, já que não parece mais possível identificar os objetos de todas nossas experiências com objetos empíricos, como o caso do arcoíris mostra, e que observação é de observáveis, entendidos como entidades materialmente existentes, esse caminho levaria diretamente à assunção da existência dos dados sensoriais (cf. Foss 1991, p. 279, e principalmente Alspector-Kelly 2004, p. 337-338), veementemente rejeitada por van Fraassen em *A imagem científica*.<sup>18</sup>

Uma possível saída poderia então ser representada pela rejeição da intertraduzibilidade entre objetos, eventos e quantidades, que van Fraassen afirmou no *Scientific Image*.<sup>19</sup> Isso permitiria salvaguardar a identificação entre fenômenos e observáveis postulados por uma teoria aceita (empiricamente adequada) e, coerentemente com os outros pontos defendidos em *Scientific Representation*, abarcar os arcoíris e os lampejos dos astronautas na

---

parece que vemos, mas que não existem (ou que poderiam não existir, pelo que sabemos).” (2004, p. 335, tradução nossa)

<sup>18</sup> Considero fora de questão a possibilidade que van Fraassen volte atrás com relação a admitir a existência dos *sense-data*. Ele é certamente um *fisicalista* e consideraria isso uma manobra metafísica totalmente estranha à sua maneira de entender o empirismo e o que significa ser empirista. No recente *Scientific Representation*, por exemplo, falando da ontologia povoada por *sense-data* de Bertrand Russell, disse tratar-se de uma ontologia bastante estranha. (cf. 2008, p. 218)

<sup>19</sup> Se trata de um ponto sobre o qual van Fraassen parece não mais ter se detido, após a publicação do *Scientific Image* em 1980. Talvez por considerá-lo um fato óbvio. Mas entre aqueles da lista proposta é o único não afirmado (ou reafirmado) no livro publicado em 2008. Tal eventualidade provavelmente necessitaria do suporte de um desenvolvimento de um formalismo lógico no qual objetos, processo e eventos fossem tratados como coisas distintas, mas é um caminho que, a princípio, poderia ser percorrido (isso me foi sugerido por Foss em uma recente mensagem e-mail).

ontologia do empirismo construtivo - como Foss almejava há mais de vinte anos atrás e Alspector-Kelly disse que van Fraassen fez em época recente -, sem se preocupar com a falta de um correspondente objeto concreto.

È evidente que isso significaria abandonar uma *thing ontology* em favor de uma ontologia mais liberal, onde a luz encontraria hospitalidade juntamente com pedras, oceanos e bicicletas, e não sabemos se van Fraassen estaria disposto a aceitá-la.<sup>20</sup> Mas algum tipo de esclarecimento a respeito desse assunto só traria luz para uma questão que parece pouco clara.<sup>21</sup>

Um caminho poderia ser constituído por uma análise do que significa *observar*, que é crucial para determinar o alcance do termo-chave (para o empirismo construtivo) *observável*, mas que parece não ter sido devidamente enfrentada por van Fraassen. Isso acarretaria também uma clarificação do que é um fenômeno e, por conseguinte, de qual ontologia é endossada pelo empirismo construtivo. Não se trataria, isto é, de somente se deter sobre como funciona o mecanismo perceptivo humano, mas também, se é que isso poderia ser uma questão separada, de entender uma vez e por todas qual é o objeto da percepção.

No *Scientific Image* estava claro que, segundo van Fraassen, a observação é de entidades, a saber, objetos, eventos, processos. Mas

---

<sup>20</sup> Tendencialmente, diria que não. Mas certamente não há, e nem teve na história, uma base ontológica comum entre os empiristas. Nada impede, me parece, que um empirista construtivo assuma uma ontologia mais abrangente sem que isso signifique trair o espírito e a letra da vertente filosófica proposta por van Fraassen.

<sup>21</sup> Se em 1991 Foss falava na “necessidade de uma ulterior discussão sobre os conceitos de *fenômenos* e *observáveis* assim como usados por van Fraassen”, (p. 278, tradução nossa) em 2004 Alspector-Kelly disse que van Fraassen “precisa de uma filosofia da percepção”, (p. 332, tradução nossa) como já foi dito. Parece que a questão ontológica, que é inerente ao empirismo construtivo, se cruza com aquela do uso dos termos *fenômeno* e *observável*, que por sua vez está relacionada com a questão do que significa observar. Não há como evitar, isto é, de falar de ontologia, mesmo com relação a uma vertente filosófica que almejava evitar discussões a esse respeito, se propondo como posição epistemológica. O próprio van Fraassen, no enfrentar questões relacionadas à observação, há pouco mais de dez anos atrás introduziu o conceito de *alucinações públicas*. Do que se trata, a não ser de uma (nova) categoria ontológica?

hoje em dia a situação não é mais a mesma e isso também está claro. O que precisamos entender agora é quais são as consequências, ontológicas e não só, disso. Ou melhor, saber qual é a opinião de van Fraassen a respeito.\*

Artigo recebido em 16.10.2012, aprovado em 20.05.2014

### Referências

ALSPECTOR-KELLY, Marc. Seeing the unobservable: van Fraassen and the limits of experience. *Synthese*, s.l., v. 140, n. 3, p. 331-353, jun. 2004.

BOURGEOIS, Warren. Discussion: on rejecting Foss's image of van Fraassen. *Philosophy of Science*, s.l., v. 54, n. 2, p. 303-308, jun. 1987.

CHURCHLAND, Paul M. The Anti-Realist Epistemology of van Fraassen's *The Scientific Image*. *Pacific Philosophical Quarterly*, s.l., n.63, jul. 1982.

\_\_\_\_\_. The ontological status of observables: in praise of the superempirical virtues. In: CHURCHLAND, P. M.; HOOKER, C. A. (eds.), *Images of Science. Essays on Realism and Empiricism, with a Reply from Bas C. van Fraassen*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985, p. 35-47.

CONTESSA, Gabriele. Constructive Empiricism, observability, and three kinds of ontological commitment. *Studies in History and Philosophy of Science*, s.l., n. 37 (3), p. 454-468, 2006.

FOSS, Jeff. On accepting Van Fraassen's image of science. *Philosophy of Science*, s.l., v. 51, n. 1, p. 79-92, mar. 1984.

\_\_\_\_\_. Discussion: on saving the phenomena and the mice: a reply to Bourgeois concerning Van Fraassen's image of science. *Philosophy of Science*, s.l., v. 58, n. 2, p. 278-287, jun. 1991.

---

\* O presente trabalho se beneficiou das observações do Prof. Jeffrey Foss, da University of Victoria, ao qual registro meu agradecimento.

FRAASSEN, Bas C. van. *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. Constructive Empiricism now. *Philosophical Studies*, s.l., n. 106 (1-2), p. 151-170, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Imagem Científica*. Trad. de Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP / Discurso Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*. Oxford: Clarendon Press, 2008.

MAXWELL, Grover. The ontological status of theoretical entities. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 3, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962, p. 3-27.

MITCHELL, Sam. Constructive Empiricism and Anti-Realism. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol. 1988, Volume One: Contributed Papers*, s.l., p. 174-180, 1988.



**QUAL É A FUNÇÃO BÁSICA DOS NOMES PRÓPRIOS?**

**¿CUÁL ES LA FUNCIÓN BÁSICA DE LOS NOMBRES PROPIOS?**

**WHICH IS THE BASIC FUNCTION OF PROPER NAMES?**

**Cícero Antônio Cavalcante Barroso**

Professor da Universidade Federal do Ceará / FUNCAP / CNPq

E-mail: cicero@lia.ufc.br

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 429-454

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** A visão filosófica sobre nomes próprios mais popular nos dias de hoje afirma que a única função semanticamente relevante desses nomes é a função referencial. Neste artigo, desafio essa visão, apresentando vários argumentos para mostrar, em primeiro lugar, que nomes próprios também são usados para codificar informação, e, em segundo lugar, que essa função informacional dos nomes próprios é na verdade mais básica do que a sua função referencial; mais básica no sentido de que o uso referencial de um nome próprio ‘n’ depende de ele ser usado antes de tudo para codificar informação. Antes de apresentar esses argumentos, todavia, faço uma rápida inspeção de alguns pontos do debate contemporâneo sobre nomes próprios e esclareço minha concepção de ‘informação’. Ao final, ainda faço algumas breves considerações sobre as implicações dos argumentos apresentados aqui para a visão millianista dos nomes próprios.

**Palavras-chave:** Descritivismo, função de código, função referencial, informação, millianismo.

**Resumen:** La visión filosófica sobre nombres propios más popular en los días de hoy afirma que la única función semánticamente relevante de esos nombres es la función referencial. En este artículo, desafío esa visión, presentando varios argumentos para mostrar, en primer lugar, que nombres propios también son usados para codificar información y, en segundo lugar, que esa función informacional de los nombres propios es en verdad más básica que su función referencial; más básica en el sentido de que el uso referencial de un nombre propio ‘n’ depende de ser usado ante todo para codificar información. Antes de presentar esos argumentos, hago una rápida inspección de algunos puntos del debate contemporáneo sobre nombres propios y aclaro mi concepción de ‘información’. Al final, hago algunas breves consideraciones sobre las implicaciones de los argumentos presentados para la visión millianista de los nombres propios.

**Palabras clave:** descriptivismo, función de código, función referencial, información, millianismo.

**Abstract:** Nowadays, the most popular philosophical view about proper names says that the only semantically relevant function of these names is the referential function. In this article, I challenge this view by presenting several arguments to show, first, that proper names are also used to encode information, and, secondly, that the informational function of proper names is actually more basic than their referential function, more basic in the sense that the referential use of a proper name 'n' depends on whether it is used primarily to encode information. However, before I present these arguments, I do a quick inspection of some points of the contemporary debate about proper names and I clarify my concept of 'information'. At the end, I still do some brief remarks on the implications of the arguments presented here for Millian view of proper names.

**Keywords:** Coding function, descriptivism, referential function, information, Millianism.

A ideia wittgensteiniana de que a linguagem é como uma caixa de ferramentas goza hoje de grande popularidade. É certo que a linguagem nos permite realizar diferentes propósitos e que, para cada um deles, há um tipo de enunciado que nos presta o serviço que demandamos. Para transmitir conhecimento, para dar uma instrução, para fazer uma pergunta, para reclamar das políticas públicas para a educação, para elogiar sua namorada, para expressar os sentimentos que a primavera lhe inspira, para tudo isso há enunciados consentâneos. Cada um deles cumpre sua função quando, ao usá-los, você obtém o que quer ou precisa. Como é possível que certos conjuntos de sons ou caracteres sirvam assim tão bem aos nossos propósitos? Uma resposta aparentemente simples e sensata para essa pergunta é a seguinte: a linguagem nos ajuda a fazer e conseguir coisas porque através dela damos e recebemos informação. A informação causa mudanças nas pessoas. Quando sua namorada ouve seu elogio, ela sofre uma mudança interior (para melhor, ou para pior) e tem a possibilidade de agir de acordo com essa mudança (sorrindo ou perguntando o que foi que você fez). Da mesma forma, quando alguém lhe ensina como chegar a uma rua que você procura, você ‘processa’ aquela informação e consegue achar seu caminho. E, assim, de modo geral, sempre que a linguagem é usada para um dado propósito e o propósito é alcançado, pode-se dizer que alguma informação foi comunicada. É importante observar que essa característica da linguagem de servir como veículo para a informação é básica em um sentido muito claro. A linguagem pode servir a vários propósitos, mas em todos os casos é a transmissão de informação que faz a diferença. Dados um falante A e um ouvinte B, é certo que nenhuma declaração de A

aumentará o conhecimento de B, nenhuma ordem de A será cumprida por B, nenhuma pergunta de A será respondida por B etc., se B não puder extrair informação das expressões usadas por A. A função de veicular informação, ou, como vou me referir doravante, a função de código é, nesse sentido, a função básica da linguagem, todas as outras funções da linguagem dependem dela.

Neste artigo, embora ainda deva fazer algumas observações que reafirmam a legitimidade dessa tese sobre a função de código da linguagem em geral, meu interesse principal recai sobre uma tese de âmbito mais restrito, a saber, a tese de que a função de código é a função básica também dos nomes próprios. Dizer que a função de código é a função básica dos nomes próprios significa dizer que: 1. sempre que um enunciado com ocorrência de nomes próprios é usado de modo eficiente, os nomes próprios que ocorrem nele funcionam como códigos; e 2. nomes próprios só podem desempenhar uma função referencial se antes desempenharem uma função de código. Essas duas cláusulas serão estabelecidas por argumentos que recorrem a uma definição específica de ‘informação’. A definição será apresentada na seção 3 e os argumentos, na seção 4. Na seção 5, apontarei algumas conclusões implicadas pelas seções anteriores e farei alguns esclarecimentos úteis. Antes de tudo isso, porém, cumpre fazer uma rápida resenha do debate contemporâneo sobre nomes próprios.

**O debate contemporâneo sobre nomes próprios.** De um modo geral, pode-se dizer que o debate contemporâneo sobre nomes próprios ocorre entre aqueles que defendem que a função referencial é a única função linguística semanticamente relevante dos nomes próprios e aqueles que negam essa posição. Por conveniência, vou chamar os primeiros de millianistas<sup>1</sup> e os últimos de descritivistas.

---

<sup>1</sup> Em seu *System of Logic*, John Stuart Mill distingue entre nomes conotativos e não-conotativos. Um nome conotativo é um termo que denota um ou mais objetos e faz isso ao implicar (conotar) um atributo desse(s) objeto(s). Um nome não-conotativo denota sem conotar atributo nenhum, denota como se estivesse afixado ao próprio objeto. Feita a distinção, afirma-se: “whenever the names given to objects convey any

Descritivistas podem discordar entre si sobre qual seria a função adicional dos nomes próprios. Alguns alegam que nomes funcionam como um tipo de centro gravitacional para sentidos pragmaticamente flutuantes (cf. Frege, 1948, nota 2), outros que eles têm a função de abreviar descrições definidas (cf. Russell, 1985, pp. 71-2) e outros ainda que eles servem como pegadores nos quais penduramos descrições (cf. Searle, 1958, p. 172). Descritivistas também podem discordar sobre como a função adicional de um nome próprio influencia na sua função referencial. Alguns acreditam que a influência é determinante (por exemplo, para Frege, um nome precisa ter um sentido para ter uma denotação, mas não precisa ter uma denotação para ter um sentido), outros, porém, acreditam que as funções são independentes (Jerrold Katz, por exemplo, advoga que as ‘propriedades de sentido’ de um nome próprio são essenciais para explicar questões de sinonímia, analiticidade e substitutividade, mas são dispensáveis quando se trata de explicar como a referência dos nomes próprios é fixada; cf. Katz 1990, 1997 e 2001).

A posição millianista recebeu um alento poderoso a partir das reflexões de Kripke sobre nomes próprios. O ponto inicial dessas reflexões é a tese da designação rígida, a tese de que nomes próprios são designadores rígidos. Kripke chega a essa tese por meio de seu trabalho na teoria dos modelos para as lógicas modais (cf.

---

information, that is, whenever they have properly any meaning, the meaning resides not in what they denote, but in what they connote. The only names of objects which connote nothing are proper names; and these have, strictly speaking, no signification” (Mill, 1981, livro I, cap. II, §5, p. 34). Note que, nessa formulação, ter um significado equivale a ter conotação e a transmitir informação. Assim, pode-se concluir que, na visão de Mill, nomes próprios não transmitem informação. Não obstante, em outra passagem, lê-se: “A proper name is but an unmeaning mark which we connect in our minds with the idea of the object, in order that whenever the mark meets our eyes or occurs to our thoughts, we may think of that individual object” (ibid., p. 35). Essa parece ser uma função adicional dos nomes próprios (e uma função informacional em certo sentido), o que poderia levar alguém a argumentar que Mill não era realmente millianista. Seja como for, como disse, vou usar o rótulo ‘millianista’ por conveniência.

Kripke, 1980, pp. 3-15). Podemos nos convencer dela se examinarmos nossas intuições sobre as condições de verdade de enunciados modais. Por exemplo, qual a nossa intuição quando julgamos ser verdadeiro o enunciado ‘Sócrates poderia ter sido um tirano’? A intuição é a de que podemos imaginar ou conceber Sócrates numa situação em que ele é um tirano. A situação imaginada não corresponde a nenhuma situação histórica real, mas o indivíduo que toma parte nessa situação imaginária é o indivíduo real. Se não fosse assim, ela não seria uma situação em que Sócrates é um tirano, seria uma situação em que outro indivíduo é um tirano, e isso não nos ajudaria em nada para julgar a verdade do enunciado modal em análise. Dessa forma, todo enunciado modal sobre Sócrates evoca uma situação contrafactual que envolve o mesmo indivíduo: Sócrates. Se acrescentarmos a isso o fato de que uma situação contrafactual é uma situação que, por definição, ocorre em um mundo possível diferente do atual, então cada enunciado modal sobre Sócrates faz referência a um mundo possível em que Sócrates existe. O indivíduo existente lá é o mesmo existente aqui, logo, se o nome ‘Sócrates’ refere o indivíduo que existe aqui, também refere o que existe lá. De fato, o nome ‘Sócrates’ refere o mesmo indivíduo em todos os mundos possíveis em que ele existe, e isso equivale a dizer que ‘Sócrates’ é um designador rígido. Como esse argumento pode ser generalizado para qualquer nome próprio, a conclusão é a tese de que todo nome próprio funciona como um designador rígido.

Por outro lado, Kripke observou que descrições definidas não funcionam em geral como designadores rígidos. Por exemplo, a descrição ‘o filósofo casado com Xantipa’ refere Sócrates no mundo atual, mas podemos imaginar um mundo possível em que coube a Parmênides a sorte de ser o filósofo casado com Xantipa e, daí, naquele mundo, é Parmênides que é referido pela descrição. Isso basta para mostrar que a descrição não é um designador rígido.

Em *Naming and Necessity*, ao considerar esses resultados – nomes próprios são designadores rígidos, descrições definidas em geral não são – Kripke conclui primeiramente que a tese de que

nomes próprios são sinônimos de descrições definidas é falsa <sup>2</sup>. Em seguida, apresenta vários argumentos no intuito de refutar certas teses que caracterizam o que ele chama de '*cluster concept theory of names*', uma teoria que utiliza intuições descritivistas para explicar a função referencial dos nomes próprios (cf. Kripke, 1980, pp. 64-5 e 71).

O conjunto dessas refutações mostra, na opinião de Kripke, que o descritivismo é falso, seja enquanto teoria do significado seja enquanto teoria da referência. Em vista dessa falência do descritivismo, ele propõe uma nova explicação para a função referencial dos nomes próprios. Segundo essa explicação, um falante A consegue referir um indivíduo x com o nome n devido à história do uso referencial de n. O que dá início a essa história é o batismo inicial de x, a ocasião em que o nome n é usado pela primeira vez para referir x. Daí para frente o que acontece é que cada indivíduo que passa a usar n deve ter a intenção de usá-lo com o mesmo referente do homem de quem ele o ouviu (cf. Kripke, 1980, p. 96). Essa sucessão de falantes que usam n para referir x é o que Kripke chama de 'cadeia de comunicação'.

Essa explicação kripkiana para a função referencial dos nomes próprios não implica diretamente o millianismo, mas como o próprio Kripke afirma em seu artigo *A Puzzle About Belief*, de 1979, ela está bem próxima do paradigma millianista de nomeação (cf. Kripke, 1979, p. 239). De fato, nesse artigo, a intenção de Kripke é defender a posição millianista contra o que seria a última arma descritivista: o argumento da substitutividade. O argumento alega

---

<sup>2</sup> Kripke sugere que essa tese é defendida por alguns descritivistas. No entanto, nenhum descritivista que conheço (e.g. Frege, Russell, Searle e outros) a enuncia. É verdade que alguns dizem que nomes próprios têm um tipo de conteúdo que eles adquirem quando são associados a uma descrição definida ou a certa combinação de descrições definidas, não obstante, todos salientam que a associação é feita por um falante particular em uma ocasião particular. Sendo assim, o conteúdo que o nome adquire é um significado de falante, não um significado semântico, como seria necessário para que houvesse uma relação de sinonímia entre o nome e a descrição definida, ou entre o nome e a combinação de descrições definidas (para um aprofundamento desse ponto, cf. Barroso, 2010, pp.79-81).

que, se nomes próprios tivessem apenas a função de referir, dois nomes codesignativos deveriam ser sempre intercambiáveis *salva veritate*, no entanto, isso não acontece em contextos de crença e conhecimento. Por exemplo, o falante A pode crer que Cícero foi um brilhante orador romano e descrever que Túlio foi um brilhante orador romano. Logo, o enunciado ‘A crê que Cícero foi um brilhante orador romano’ será verdadeiro, ao passo que o enunciado ‘A crê que Túlio foi um brilhante orador romano’ será falso. Kripke tenta rechaçar esse argumento mostrando que o fenômeno da opacidade de nomes próprios em contextos de crença e conhecimento não tem nada a ver com o pretenso fato de eles terem algum tipo de conotação. Ele compõe um caso meticuloso para evidenciar que o fenômeno poderia se manifestar mesmo se, em uma sentença expressando crença, substituíssemos um nome próprio por seu equivalente em outro idioma (e.g., ‘London’ e ‘Londres’). Uma vez que seria difícil alegar que tais nomes têm conotações diferentes, ficaria provado que sua opacidade independe de eles terem algum tipo de conotação. É com essa sorte de argumento que Kripke tenta assegurar a posição millianista em *A Puzzle About Belief*.

Na minha opinião, ele não logra seu intento, mas não vou tentar justificar essa opinião aqui. No momento, o que me interessa é chamar a atenção para o fato de que, depois dos ataques kripkianos ao descritivismo, o millianismo se tornou quase uma unanimidade na filosofia analítica da linguagem. As poucas vozes dissonantes, todavia, são dignas de serem ouvidas. Argumentos antimillianistas persuasivos podem ser encontrados, por exemplo, em Katz 1990, 1997 e 2001, Chomsky 2000 (em particular no capítulo 6) e Searle 2002 (em particular no capítulo 9). A partir de agora, gostaria de juntar a esses os meus argumentos. Começo fazendo uma análise do conceito de *informação* que adotarei.

**Definindo ‘informação’.** Como Dretske diz no prefácio de *Knowledge and the Flow of Information*, a palavra ‘informação’ se tornou uma palavra para todo propósito. É em grande parte por conta da pluralidade de aplicações da palavra que o número de definições e

caracterizações do conceito de *informação* tem se avolumado. A despeito disso, porém, a definição que adotarei neste artigo é, até onde sei, nova. O problema com as definições disponíveis no mercado, pelo menos com aquelas de que tenho notícia, é que elas não me parecem, por assim dizer, bem temperadas. Uma definição é algo que temperamos com intuições. Se você não usa as intuições certas na medida certa, a definição não sai tão boa quanto poderia ser. Muitos filósofos até identificam os ingredientes de uma boa definição de *informação*, mas tem dificuldades em colocá-los todos na mesma panela. O filósofo italiano Luciano Floridi é um exemplo.

As intuições de Floridi me parecem corretas e devo dizer que as utilizo com proveito em minha definição, o problema é que ele não consegue juntá-las em uma definição abrangente. Em vez disso, ele as reparte entre diferentes definições – uma definição de ‘conteúdo semântico’, uma de ‘informação ambiental’, uma de ‘informação semântica’, entre outras (cf. Floridi 2010). Além disso, a própria forma como ele define alguns desses termos tem um sabor estranho. Por exemplo, a definição que ele denomina de GDI (*General Definition of Information*), em vez de dizer que a informação é algo que *está contido* em um dado, parece dizer que a informação *é* o dado (Floridi, 2010, p. 21), o que não condiz com afirmações tais como ‘os dados fornecem informação’ ou ‘os dados transmitem informação’, afirmações encontradas em muitos textos de Floridi.

A despeito disso, como já disse, Floridi tem um grande mérito em discernir os principais ingredientes da desejada receita. Dada a diversidade de usos da palavra ‘informação’, não é fácil reconhecer o que é relevante. Nesse sentido, acredito que algo que pode nos ajudar é considerar usos cientificamente mais respeitáveis. Quando o biólogo afirma que o DNA contém informação, quando o físico afirma que é possível gravar informação em um único átomo, quando o cientista da computação afirma que a quantidade de informação que o Tupã (o supercomputador do INPE) processa em um minuto é maior que a quantidade que um computador convencional processa em uma semana, quando o neurocientista afirma que o cérebro processa informação auditiva mais rapidamente que informação visual, considero que todos esses usos são respeitáveis. Penso que é aí, em primeiro lugar, que devemos

buscar as intuições necessárias para o preparo de uma boa definição. Efetivamente, foi refletindo sobre esses usos que identifiquei as seguintes intuições:

*i) Informação é algo que um sistema envia para outro.*

Uma informação é algo capaz de viajar de um ponto para outro. O ponto de partida pode ser denominado de ‘fonte’, ou ‘emissor’, ou ‘informante’; e o ponto de chegada pode ser chamado de ‘destino’, ou ‘receptor’, ou ‘informado’.

*ii) Informação é algo que vem em uma embalagem.*

Para que uma informação seja disponibilizada, ela precisa ser inserida em um meio físico, e, para que seja acessada, ela precisa ser extraída desse meio. Note que a informação não é o meio, ela apenas usa o meio como suporte. Isso se torna evidente se observarmos que a mesma informação pode estar contida em meios diferentes (e.g., a mesma mensagem pode ser enviada por carta manuscrita, por e-mail, por comunicação oral etc.). Quando uma informação é inserida em um meio, diz-se que ela foi codificada, e quando é extraída desse meio, diz-se que ela foi decodificada.

*iii) Informação é algo que sistemas não inteligentes podem acessar e processar.*

É perfeitamente apropriado dizer que o RNA transportador acessa a informação codificada no RNA mensageiro, ou que o leitor de cartão magnético lê as informações do meu cartão de crédito, ou mesmo que a flauta processa a informação fornecida pelo sopro e pela digitação do flautista. O processamento de informação não pressupõe inteligência ou linguagem.

*iv) Informação é algo que tem um destinatário determinado.*

A informação é direcionada para certos sistemas, outros sistemas não terão acesso à informação, eles não poderão decodificá-la. Um sinal de rádio, por exemplo, veicula uma informação que só pode ser decodificada por um aparelho de rádio ou algo similar; a versão original da *Eneida* contém uma informação que só pode ser processada por um leitor de latim; e assim por diante. Note, porém, que os mesmos dados físicos que fornecem uma informação para o receptor A podem fornecer uma informação diferente para o receptor B. Por exemplo, a versão original da *Eneida* fornece uma

informação para um leitor de latim e outra para uma máquina fotocopadora. Da mesma forma, uma palavra (e.g., ‘famigerado’, ‘Madagascar’) pode fornecer informações diferentes para diferentes ouvintes, causando assim equívocos linguísticos.

*v) Informação não é significado.*

Há muitos exemplos de situações em que se pode dizer que há processamento de informação mas não há apreensão de significado. Por exemplo, se ouço duas pessoas conversando em uma língua que desconheço e acontece dessa língua ser russo, ainda posso dizer com alto grau de confiança que elas não conversam em japonês (que também desconheço). Assim, sou capaz de extrair informação daquela conversa, mas não significado. Outros exemplos que vêm à mente aqui dizem respeito a máquinas e a animais irracionais. Um *cd player*, por exemplo, extrai informação de um cd, mas não é razoável sugerir que ele encontra algum significado no cd. Da mesma forma, é possível dizer que, para a abelha, o cheiro das flores fornece uma informação valiosa. Entretanto, não se pode dizer que o cheiro lhes fornece significado, pelo menos não se pensarmos em ‘significado’ como algo que depende de linguagem.

*vi) Informação é algo que pode causar mudanças.*

Esse, para mim, é o aspecto mais interessante da informação. Os exemplos do começo desse artigo mostram como a informação veiculada pelas expressões da linguagem causam mudanças nas pessoas. Mas não só a informação linguística causa mudanças. Na verdade, pode-se dizer que um dado só é informativo se ele for capaz de causar alguma mudança em um sistema receptor apropriado. Esse é o pressuposto por trás da famosa definição de Gregory Bateson segundo a qual informação é uma diferença que faz uma diferença<sup>3</sup>. Quando giro a chave na ignição do meu carro e o carro não apresenta nenhum problema (o que às vezes acontece), ela fornece a informação adequada para o sistema de ignição e isso produz uma mudança no motor. Quando um elétron excitado emite um fóton, esse evento codifica uma informação que gera uma mudança no sistema, e o resultado disso é que o elétron volta para o

---

<sup>3</sup> Na verdade, antes de Bateson dar essa definição, Donald MacCrimmon MacKay já havia definido informação como “uma distinção que faz uma diferença”.

seu orbital de origem. Em suma, sempre que uma informação é acessada por um sistema, mudanças acontecem nesse sistema <sup>4</sup>.

Essas são as intuições que contribuíram mais diretamente para a construção da definição de *informação* que passei a utilizar em minha pesquisa. A definição é a seguinte:

Dinf: informação é o conteúdo de um código.

Para que Dinf e suas implicações sejam mais bem entendidas, devemos recorrer às seguintes definições auxiliares:

Daux1: um código é um dado informativo

Daux2: um dado é um aspecto que se diferencia em um contexto<sup>5</sup>

Daux3: um dado *d* é informativo se e somente se existem em princípio sistemas de decodificação que têm uma mudança de estado quando decodificam *d*

Daux4: um sistema de decodificação é um sistema que implementa uma função de transição de estados

Daux5: um estado é cada uma das configurações (conjuntos de parâmetros) que um sistema apresenta ao longo do tempo

Daux6: uma função de transição de estados é uma regra que diz o que deve acontecer para o sistema passar de um estado para outro

Considero que Dinf, auxiliada pelas definições acima, captura e expressa de forma suficientemente clara aquelas intuições relativas à noção de informação que analisamos anteriormente, porém, de qualquer forma, gostaria de fazer algumas observações que podem ajudar o leitor a ter uma ideia ainda mais precisa do seu alcance.

Em primeiro lugar, é necessário observar que, embora a nossa definição de *informação* recorra à noção de *código* e a definição de

---

<sup>4</sup> A intuição (vi) não é de que ‘informação’ é outro nome para *causa*. Na verdade, a noção de *informação* é, em certo sentido, mais básica do que a noção de *causa*. Suponha que *A* é causa de *B*. Como podemos explicar esse vínculo causal? Minha intuição é de que a explicação deve recorrer à noção de *informação*. A causa *B* porque entre *A* e *B* há um sistema de decodificação de informação *S* tal que, quando *S* está em um estado apropriado e recebe *A*, *S* produz *B*. Explicado assim, o vínculo entre *A* e *B* deixa de ser um fato bruto arbitrário, ele é na verdade o resultado do processamento da informação realizado em *S*.

<sup>5</sup> Daux2 é declaradamente inspirada em caracterizações de Floridi (cf. Floridi, 2010, pp. 22-31).

*código* recorra à noção de *dado informativo*, não há circularidade aqui. A expressão ‘*dado informativo*’ não tem em si nada que possa introduzir circularidade nas definições (‘*informativo*’ é apenas uma sequência de letras). Existiria circularidade se a definição de *dado informativo* recorresse à noção de *informação*, mas isso não ocorre<sup>6</sup>.

Note-se também que Dinf não vincula informação com verdade ou com conhecimento. Em vez de ser retratada como algo que dá conhecimento, a informação é caracterizada como algo que tem a capacidade de causar mudanças. Se disséssemos que informação é algo que deve sempre produzir conhecimento no receptor, então somente criaturas com capacidade epistêmica se qualificariam como receptores de informação e, dessa forma, a intuição (iii) se perderia. Mas esse não é o único problema. Acontece que há realmente informações que geram crenças. É correto sustentar que essas crenças devem ser sempre verdadeiras? Não parece. Sustentar isso é pressupor que todo enunciado falso é desprovido de informação. E pressupor isso é presumir que toda informação é sobre eventos ou fatos reais. Isso não é verdade, nem toda informação é *sobre* algo; em muitos usos respeitáveis da palavra ‘*informação*’, informação é informação *para* algo. Quando um programador escreve um programa, esse programa contém informação *para* o acionamento de certas operações no computador. A informação tem aí um valor operacional, mas não é razoável postular que ela tem um valor de verdade. Imagino que ninguém negaria que instruções veiculam *informação-para*. Agora, o que eu sugiro é que não só a informação instrucional mas qualquer informação funciona como informação-para, destarte, na minha opinião, toda informação-sobre também é informação-para. Um enunciado declarativo verdadeiro P fornece informação *sobre* um fato ou evento, mas também fornece informação *para* disparar certas operações mentais em um ouvinte/leitor A – operações de interpretação, classificação,

---

<sup>6</sup> Discussões que tive depois da submissão deste artigo me fizeram perceber que a definição central para minha caracterização da noção de informação é Daux3. Dinf é apenas a consequência de Daux3 e de uma observação pragmática segundo a qual dizer que um dado *d* contém informação é apenas outra forma de dizer que *d* é informativo. Essa nota pode ser útil para iluminar Dinf e evidenciar seu caráter não circular.

memorização etc. O resultado dessas operações é frequentemente uma crença de que P. É preciso notar, porém, que se P fosse falso e A ignorasse isso, no que diz respeito aos efeitos psicológicos suscitados em A, tudo se passaria da mesma forma. É plausível, portanto, manter que P fornece informação para A mesmo quando é falso. Muito embora, nesse caso, a crença que P provoca em A seja falsa, ela é o resultado das mesmas operações que produzem uma crença verdadeira quando P é verdadeiro. O acionamento dessas operações só pode ser feito pela informação que P veicula. Conclui-se assim que P fornece informação para A, quer seja verdadeiro, quer seja falso. Em face dessas conclusões, o fato de Dinf não vincular informação com verdade parece justificado.

Outra coisa que Dinf utiliza e que vale a pena tornar mais clara é a noção de *dado*. Ao dizer que um dado é um aspecto que se diferencia em um contexto, quero dizer que qualquer diferença no mundo é um dado (como Floridi declara, um dado é uma ‘falta de uniformidade’). Pode-se postular que essa diferença existe na realidade independentemente de ser detectada por um sistema perceptivo, ou considerar que ela só existe enquanto diferença perceptível. Seja como for, a definição de *dado* independe da perspectiva adotada, e o mesmo vale para a definição de *informação*.

É importante também chamar a atenção para um aspecto de Daux3. Ali, o que é requerido para que um dado seja informativo não é que *atualmente* haja um sistema de decodificação capaz de processar a informação, mas apenas que esse sistema seja *possível em princípio*. Desse modo, fica aberta a possibilidade de um dado encapsular informação que nenhum sistema de decodificação existente consegue extrair. De fato, foi isso que ocorreu com os hieróglifos. Eles continham informação desde que foram escritos, muito antes, portanto, da descoberta da pedra de Roseta. A descoberta tão somente tornou possível recuperar o sistema de decodificação correspondente àquela informação.

Outrossim, a noção de *sistema de decodificação* deve ser bem entendida. O que um sistema de decodificação efetivamente faz é ler a informação de um dado e passar para um novo estado. A informação é o gatilho que dispara a mudança. Muitas vezes, o novo

estado do sistema funciona como um novo código que fornece informação para outros sistemas. Vários sistemas podem ser encadeados desse modo. Por exemplo, quando um pianista toca a partir de uma partitura, vários sistemas de decodificação são articulados. A partitura fornece informação para o cérebro do músico, o cérebro fornece informação para os dedos, os dedos fornecem informação para o piano, o piano fornece informação para os ouvidos da plateia e assim vai. Nesse exemplo, o cérebro do pianista, os dedos do pianista, o piano e os sistemas auditivos dos ouvintes, cada um desses elementos deve ser visto como um sistema de decodificação. Esses sistemas se caracterizam pelas correlações que fazem entre dois pares: de um lado, o par formado pelas informações recebidas e os estados que eles apresentam ao recebê-las e, do outro lado, o par formado pela informação processada e os estados que eles assumem ao fim do processamento. Com base nisso, pode-se concluir que essas correlações obedecem a funções de transição de estado  $F$  tais que  $F: I \times S \rightarrow I \times S$ , onde  $I$  é o conjunto de informações que o sistema pode decodificar e recodificar e  $S$  é o conjunto de estados que o sistema pode assumir. Uma vez que sistemas de decodificação implementam funções, se acontece de em certa ocasião o sistema estar no estado  $s_1$  e passar para o estado  $s_2$ , e acontece de em outra ocasião ele estar no estado  $s_1$  e passar para o estado  $s_3$ , então é forçoso concluir que as informações recebidas nas duas ocasiões foram diferentes. Não é possível que a mesma informação produza transições diferentes no mesmo sistema (adiante, ao me referir à 'funcionalidade da informação', estarei me referindo a essa característica da informação). Além disso, é preciso atentar para a seguinte característica das funções de transição de estado: se o par  $((i_1, s_1), (i_2, s_2))$  pertence a uma função de transição de estados, então  $s_1$  é necessariamente diferente de  $s_2$ , isto é, toda informação decodificada gera uma mudança efetiva no sistema. Há ainda outras questões relacionadas aos sistemas de decodificação que merecem ser discutidas, todavia, neste artigo, não tratarei dessas questões.

O exemplo do pianista também é útil para mostrar que a informação pode ser codificada em diferentes meios. A partitura, os disparos neuronais no cérebro, o balé dos dedos do pianista, as

teclas e cordas do piano, as ondas sonoras, todas essas coisas exemplificam diferentes meios de codificação. De acordo com a natureza do meio, a informação pode receber diferentes rótulos. Por exemplo, como a partitura é um código que codifica informação por meio das características visuais das figuras na pauta, diremos que a informação que ela oferece é informação visual; já a informação veiculada pelos dedos é um tipo de informação mecânica e a informação transportada pelo som é informação sonora ou auditiva. E, generalizando, uma informação é do tipo  $x$ , se  $x$  é um adjetivo referente ao meio que serve de veículo para a informação.

Há muitas outras implicações de Dinf e das definições auxiliares que poderiam ser examinadas, mas não há como fazer isso aqui. De todo modo, o que foi dito nos parágrafos anteriores deve ser suficiente para emprestar plausibilidade aos argumentos que vou apresentar em favor da tese de que a função básica dos nomes próprios é a função de código. Passo então aos argumentos.

**A função de código como a função básica dos nomes próprios.** Pode-se dizer que o indivíduo  $A$  domina a linguagem  $L$  se  $A$  tem condições de mapear os enunciados de  $L$  em estados psicológicos e comportamentais adequados. Em outras palavras, se  $A$  responde perguntas de  $L$ , cumpre ordens de  $L$ , adquire crenças com base em enunciados descritivos de  $L$  etc., e faz tudo isso de forma adequada, então  $A$  domina  $L$ . Certamente, as regras/processos/algoritmos (ou seja o que for) que  $A$  usa para fazer esse mapeamento podem ser descritos como funções de transição de estado. Mas, uma vez que os descrevemos assim,  $A$  deve ser visto como um sistema de decodificação, e os enunciados de  $L$ , como códigos que fornecem informação para tal sistema. É exatamente essa informação que causa mudanças em  $A$ , fazendo-o dar respostas, cumprir ordens, adquirir crenças etc. Agora, é preciso reconhecer que a informação que um enunciado transmite depende das palavras que entram em sua composição. Se trocamos uma palavra em um enunciado, o efeito que ele causa pode ser bem diferente, e isso indica que houve uma mudança na informação transmitida. Isso parece mostrar que a palavra enquanto tal contribui com uma parcela de informação para

a composição da informação total veiculada. De fato, é plausível presumir que a informação veiculada por um enunciado E é uma função das informações veiculadas pelas palavras componentes de E e da informação advinda do contexto de proferimento de E (vou chamar essa presunção de ‘postulado da composicionalidade da informação proposicional’, abreviadamente, PCIP). Ao fazermos essa constatação, somos compelidos a concluir que as palavras de uma linguagem L também funcionam como códigos para os usuários de L.

Bem, se você concorda que temos boas razões para tirar essa última conclusão, então deve concordar igualmente que nomes próprios também funcionam como códigos. Com efeito, com base nas observações anteriores, é possível compor um argumento que demonstra isso. O argumento é o seguinte:

Argumento 1: Sejam E1 e E2 enunciados da linguagem L que se distinguem apenas pelo fato de E1 apresentar o nome próprio n nos lugares em que E2 apresenta o nome próprio m, sendo  $n \neq m$ . Suponha que, em certo cenário conversacional, um usuário A de L é exposto a E1 enquanto está no estado s, e essa exposição faz com que A mude para o estado s1. Suponha então outra situação: o mesmo indivíduo A, no mesmo cenário conversacional e no mesmo estado s, é exposto dessa vez a E2 e isso faz com que A mude para o estado s2. É inegável que s1 pode ser diferente de s2. Mas, se s1 é diferente de s2, então a informação veiculada por E1 é diferente da informação veiculada por E2 (pela funcionalidade da informação). Se as informações dos enunciados são diferentes, e o cenário conversacional é o mesmo, então essa diferença nas informações é devida a uma diferença na composição dos enunciados (por PCIP). Mas, como sabemos, os elementos que diferem na composição de E1 e E2 são apenas os nomes próprios n e m. Logo, são eles que causam a diferença na informação. Devemos concluir, assim, que n e m são códigos e que as informações veiculadas por eles são diferentes. Como n e m podem ser quaisquer nomes próprios, o que este argumento mostra é que todo nome próprio tem a função de código <sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Note que o Argumento 1 trabalha com a condição de que E1 e E2 são proferidos no mesmo cenário conversacional. Isso significa que todos os

Alguns exemplos podem nos ajudar a entender melhor o Argumento 1. Digamos que E1= ‘Vá chamar a Maria!’ e E2= ‘Vá chamar a Dalila!’. Imaginemos então duas situações: em ambas o ouvinte A sabe quem é Maria e quem é Dalila (pessoas diferentes), está no estado *s* (um estado em que não chama ninguém), e ouve os enunciados no mesmo cenário conversacional (o falante usa a mesma entonação, faz os mesmos gestos, demonstra o mesmo humor etc.), a diferença entre as duas situações é que em uma A recebe E1 e na outra recebe E2. Suponha ainda que A é um sujeito prestativo. Como A atende ao que lhe é solicitado em cada situação? Ele chama a mesma pessoa ou pessoas diferentes? Se ele chama pessoas diferentes é porque ele recebe informações diferentes e se ele recebe informações diferentes é porque os nomes ‘Maria’ e ‘Dalila’ são códigos que fornecem informações diferentes.

Agora digamos que E1= ‘Quem é Maria?’ e E2= ‘Quem é Dalila?’. Outra vez há duas situações. Em ambas A está no estado *s* (um estado em que não está respondendo perguntas, mas sabe quem é Maria e Dalila) e o cenário conversacional é o mesmo, a diferença entre as duas situações é que em uma A recebe E1 e na outra recebe E2. Como A responde ao que lhe é perguntado? Ele dá a mesma resposta ou respostas diferentes? Se ele dá respostas diferentes é porque ele recebe informações diferentes e se ele recebe informações diferentes é porque os nomes ‘Maria’ e ‘Dalila’ são códigos que fornecem informações diferentes.

Por último, considere que E1= ‘Maria é carioca’ e E2= ‘Dalila é carioca’. Como nos outros exemplos, você deve pensar em duas situações. Em uma A recebe E1 e na outra ele recebe E2, mas em ambas recebe o enunciado quando está no estado *s* (um estado em que não tem crenças sobre a cidade natal nem de Maria nem de Dalila), estando inserido no mesmo cenário conversacional. Suponha que em cada caso, A adquire uma crença por conta do

---

fatores extralexicaais são os mesmos (a força ilocucionária, a entonação do falante, o gestual, o ambiente etc.). Essa hipótese é importante para que a diferença informacional entre E1 e E2 possa ser creditada exclusivamente à diferença lexical entre E1 e E2. Se o cenário conversacional variasse, seria possível até que enunciados fonética ou graficamente idênticos tivessem efeitos diversos sobre A.

enunciado recebido. A adquire a mesma crença nas duas situações ou adquire crenças diferentes? Se ele adquire crenças diferentes é porque ele recebe informações diferentes e se ele recebe informações diferentes é porque os nomes ‘Maria’ e ‘Dalila’ são códigos que fornecem informações diferentes.

Suspeito que esses exemplos não são exaustivos, mas a ideia é que, dado qualquer enunciado E de uma linguagem L com ocorrência de nomes próprios, há uma instância do Argumento 1 que mostra que, se E causa alguma mudança nos usuários de L, então os nomes próprios que ocorrem em E funcionam como códigos<sup>8</sup>. Consequentemente, se aceitamos o Argumento 1, temos que aceitar que, sempre que o nome próprio n ocorre em um enunciado que causa mudanças em um ouvinte/leitor, n é informativo.

Nesse ponto da argumentação, é preciso recordar o objetivo central deste artigo. A tese que se quer estabelecer aqui é a de que a função de código é a função básica dos nomes próprios. Como foi exposto já na introdução, para estabelecer isso precisamos demonstrar duas cláusulas: 1. sempre que um enunciado com ocorrência de nomes próprios é usado de modo eficiente, os nomes próprios que ocorrem nele funcionam como códigos; e 2. nomes próprios só podem desempenhar uma função referencial se antes desempenharem uma função de código. Ora, o Argumento 1 já pode ser tomado como uma demonstração da cláusula 1. A rigor, o argumento mostra que qualquer nome próprio que ocorre em um enunciado causalmente eficaz é um código. Mas acontece que todo enunciado usado de forma eficiente é causalmente eficaz; diz-se que o enunciado é usado de forma eficiente exatamente porque ele *causa* o efeito esperado. Posto isso, fica claro que o Argumento 1 consiste numa demonstração da cláusula 1. O problema agora é

---

<sup>8</sup> Um caso aparentemente diferente é o caso em que um nome próprio é usado sozinho, isto é, alguém diz apenas ‘Maria!’ ou apenas ‘Dalila!’. O que parece diferente é que os nomes não estão inseridos em enunciados. Mas a verdade é que tais proferimentos de nomes já funcionam como enunciados abreviados. Por exemplo, ‘Maria!’ pode abreviar ‘Maria, venha cá!’ ou ‘Maria, olhe para cá!’. Desse modo, o ARGUMENTO 1 também é aplicável a esses casos.

demonstrar a cláusula 2. Esse, contudo, não é um problema insolúvel. Se pensarmos com cuidado sobre o que significa para um nome próprio desempenhar uma função referencial, poderemos demonstrar a cláusula 2.

Em *Naming and Necessity*, Kripke nos faz ver que, entre as muitas ocasiões em que um nome próprio *n* é usado referencialmente, há uma que se distingue de todas as outras. Trata-se da ocasião em que *n* é usado pela primeira vez. Essa ocasião é especial porque nela, os falantes criam um novo padrão de uso para *n* e, dessa forma, dão o primeiro passo para que se inicie uma nova tradição para o uso de *n*. Dali em diante, um falante que tomar parte nessa tradição, ao usar *n* referencialmente, terá a intenção de chamar de *n* a mesma coisa que inicialmente foi chamada assim. Dessa maneira, forma-se um tipo de corrente de usuários de *n*, os quais aprendem a usar *n* de certa forma e levam outros a usar *n* dessa mesma forma. É essa corrente de falantes propagadores de determinado uso de um nome próprio *n* que Kripke denomina de ‘cadeia de comunicação’.

Nessa explicação kripkiana da função referencial dos nomes próprios, podemos encontrar indicações muito claras de que o critério para o uso referencial de um nome próprio *n* não é sempre o mesmo. Há um critério para quando o falante deseja empregar *n* de acordo com certo uso consagrado, e há outro critério para quando ele deseja inaugurar um novo uso para *n*. Creio que, no quadro abaixo, esses critérios são enunciados de modo bastante fiel às ideias de *Naming and Necessity*.

*Um nome próprio n desempenha uma função referencial se e somente se: (a) n é usado para nomear um objeto b em um ato de nomeação inicial; ou (b) n é usado com a intenção de nomear b depois de ter sido dado a b em um ato de nomeação inicial, e em razão disso.*

Para mim, está claro que só poderemos demonstrar a cláusula 2 se levarmos em conta essa diferença entre o caso (a) e o caso (b). Deve-se mostrar que, em ambos os casos, *n* só desempenha uma função referencial se for usado para codificar informação. Para mostrar isso, apresento os dois argumentos seguintes:

Argumento 2: Quando *n* é usado para nomear um objeto *b* em

um ato de nomeação inicial, *n* é introduzido ou (i) por uma descrição definida *d* ou (ii) por ostensão <sup>9</sup>. Se a alternativa (i) ocorre, a condição para que *n* passe a referir *b* é a de que *n* seja usado para codificar a informação fornecida por *d*. Se a alternativa (ii) ocorre, a condição para que *n* passe a referir *b* é a de que *n* seja usado para codificar a informação sensorial advinda da ostensão de *b*. Assim, em qualquer alternativa, para que *n* desempenhe a função referencial, ele precisa antes desempenhar a função de código.

Argumento 3: Para que um nome próprio *n* seja usado referencialmente no sentido descrito em (b), três coisas são requeridas: (i) *b* precisa ter recebido o nome *n* em um ato de nomeação inicial; (ii) o falante que usa *n* precisa ter a intenção de usar *n* para referir *b* e não outro objeto qualquer; e (iii) a intenção de uso do falante deve ser ocasionada pelo fato de *b* ter recebido o nome *n* em um ato de nomeação inicial <sup>10</sup>. Como o Argumento 2 demonstra, o requisito (i) só pode ser atendido se *n* é usado para codificar informação. O requisito (ii) faz alusão à intenção de uso do falante. Uma intenção de uso é o que permite ao falante

---

<sup>9</sup> Aqui também me apoio em *Naming and Necessity*. Segundo Kripke, quando o ‘batismo’ inicial toma lugar, “o objeto pode ser nomeado por ostensão, ou a referência do nome pode ser fixada por uma descrição” (Kripke, 1980, p. 96).

<sup>10</sup> Note que se uma dessas três condições não for satisfeita, haverá problemas com o uso referencial de *n*. Se (i) não for atendida, ou seja, se *b* nunca foi chamado de *n* em um ato de nomeação inicial, os ouvintes podem não entender o uso que *A* faz de *n*. Se (ii) não for observada, a mesma incompreensão se evidenciará; *A* usará o nome *n*, que os ouvintes conhecem como um nome de *b*, mas não entenderão o uso de *A*, pois *A* não terá a intenção de usar o nome para referir *b* (pode ser até que ele não refira nenhum objeto real). Finalmente, se (iii) não for verificada, *A* usará *n* para referir *b*, mas seu uso não estará conectado por uma cadeia comunicativa ao ato de nomeação que instituiu *n* como um nome de *b*, e isso poderá gerar problemas também. Penso na situação hipotética em que *b* é batizado com o nome *n* duas vezes, em ocasiões separadas, sem que os falantes envolvidos no segundo batismo tenham conhecimento do primeiro. Os responsáveis por esse segundo batismo farão um uso de *n* que poderá não ser entendido pelos usuários da tradição mais antiga, embora todos usem *n* para referir a mesma coisa *b*.

direcionar *n* para *b*. É necessário que o falante tenha uma intenção de uso porque muitos objetos diferentes podem receber o nome *n*; sem o direcionamento que a intenção dá ao nome, *n* não pode ser usado para referir um objeto específico. Digamos que o falante *A* conhece dois objetos que têm o nome *n*, um que tem a propriedade *P* e outro que tem a propriedade *Q*. Digamos que *b* seja o primeiro. Se *A* quiser usar *n* para referir *b*, a única forma que ele tem para fazer isso é codificando em *n* a informação de que *n* é *P*. Dessa forma, a intenção de *A* de usar *n* para referir *b* nada mais é do que o resultado da codificação de certa informação em *n*. Se *n* não for usado para codificar essa informação (ou outra), *A* não terá nenhuma intenção de uso e, por conseguinte, o requisito (ii) não será atendido. Finalmente, em (iii), se requer que o uso que o falante faz de *n* se conecte com certa tradição de uso. Isso só ocorre quando a intenção de uso do falante é similar à intenção de uso dos outros falantes que fazem parte daquela tradição. Ora, pelo que já foi exposto, ter uma intenção de uso para *n* equivale a codificar informação em *n*. Além disso, é preciso notar que *n* pode ser usado para codificar não só uma, mas todo um conjunto de informações. Desse modo, pode-se dizer que dois falantes têm intenções de uso similares para *n* quando há uma interseção significativa entre os conjuntos de informações que eles codificam em *n*. Isso deixa claro que o requisito (iii) só é atendido quando o falante usa *n* para codificar informações comumente codificadas em *n* pelos participantes de certa cadeia comunicativa. Vemos assim que a condição para que os três requisitos sejam atendidos é de que *n* seja usado para codificar informação. Conclusão: um nome próprio *n* só é usado referencialmente no sentido descrito em (b) se *n* desempenhar primeiramente uma função de código.

Tomados em conjunto, o Argumento 2 e o Argumento 3 formam uma demonstração de que nomes próprios só podem desempenhar uma função referencial se antes desempenharem uma função de código, ou seja, eles formam uma demonstração da cláusula 2. Uma vez que a verdade da cláusula 1 já havia sido evidenciada pelo Argumento 1, podemos considerar que, juntos, os três argumentos estabelecem a tese central deste artigo, a saber, a tese de que a função de código é a principal função dos nomes próprios.

**A função de código dos nomes próprios e o millianismo.** Pelo que se viu na seção anterior, a tese de que a função de código é a função básica dos nomes próprios não é incompatível com a explicação kripkiana de como nomes próprios adquirem uma referência e se mantêm ligados a ela. De fato, quando identifico os casos em que nomes próprios desempenham uma função referencial, os casos (a) e (b), estou apenas resumindo alguns pontos de *Naming and Necessity*. É verdade que nos argumentos 2 e 3 tento fazer conexões que Kripke não faz, conexões entre o uso referencial e o uso codificante dos nomes próprios, mas só faço isso porque consigo explorar certos elementos que o filósofo estadunidense utilizou mas não desenvolveu suficientemente. A noção de *intenção de uso* é um desses elementos. De qualquer forma, se por um lado minha visão é consistente com a ideia de uma cadeia comunicativa que serve de base para o uso referencial dos nomes próprios, por outro lado é incompatível com o millianismo kripkiano.

Minha visão sobre nomes próprios é um tipo de descritivismo. Se meus argumentos estão corretos, a função referencial não é a única função que um nome próprio tem. Não é nem mesmo a principal. Nomes próprios servem principalmente para codificar informação. Neste artigo, não era meu propósito detalhar o modo como essa informação age em nossos sistemas de decodificação de linguagem, mas devemos convir que pelo menos procedimentos de busca e registro na memória são disparados quando um ouvinte/leitor decodifica um nome próprio, e que operações de aporte e associação de informações já registradas na memória são feitas quando um falante usa um nome próprio. De todo modo, fica claro que as informações codificadas em um nome próprio formam um tipo de conteúdo informacional do nome.

É preciso salientar que esse conteúdo não pode ser identificado nem com um significado semântico nem com um sentido fregiano. Considero (com Wittgenstein, Kripke e outros) que o significado da palavra *w* é a regra socialmente estabelecida de uso de *w*. Dito de outra forma, significado é o que o dicionário dá. Obviamente, nomes próprios não têm um significado de dicionário. O conteúdo

informacional de um nome próprio *n* varia de acordo com o usuário de *n* e com as circunstâncias em que *n* é usado. Da mesma forma, sentidos fregianos possuem características que não se coadunam com conteúdos informacionais. Tais sentidos têm duas funções principais: determinar referentes e dotar as expressões da linguagem de valor cognitivo. Certamente, por todas as razões que Kripke apresentou em *Naming and Necessity*, o que determina o referente de um nome próprio não é um sentido. Em contrapartida, uma vez que admitimos que nomes próprios codificam informações, é preciso reconhecer que eles são capazes de produzir mudanças cognitivas nos falantes/ouvintes e isso equivale a reconhecer que eles têm valor cognitivo. Há certos problemas envolvendo nomes próprios cuja solução só se torna possível quando reconhecemos isso. Creio que o enigma de Kripke é um desses problemas. Uma análise desse enigma, porém, ficará para outra ocasião.

Artigo recebido em 05.07.2012, aprovado em 04.07.2014

### Referências

- BARROSO, C. A. C. *Uma Análise Internalista dos Nomes Próprios*. 2010. 240 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2010.
- BOOLOS, G. (ed.), *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- CAPURRO, R. Past, Present, and Future of the Concept of Information. *TripleC* (Special Edition: What Is Really Information? An Interdisciplinary Approach), vol. 7, nº 2, pp. 125-40, 2009.
- CHOMSKY, N. *New horizons in the study of language and mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- DRETSKE, F. *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge, MA: MIT Press, 1981.
- FLORIDI, L. *Information: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

FLORIDI, L. *The Philosophy of Information*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

FREGE, G. On Concept and Object. Trad. P. T. Geach and Max Black. *Mind* (New Series), vol. 60, nº 238, pp. 168-180, abr. 1951.

FREGE, G. Sense and Reference. *The Philosophical Review*, vol. 57, nº 3, pp. 209-230, may. 1948.

KATZ, J. Has the Description Theory of Names been Refuted? In: G. BOOLOS (ed.) (1990), pp. 31-61.

KATZ, J. Analyticity, Necessity, and the Epistemology of Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 57, nº 1, pp. 1-28, mar. 1997.

KATZ, J. The End of Millianism: Multiple Bearers, Improper Names, and Compositional Meaning. *The Journal of Philosophy*, Vol. 98, Nº 3, pp. 137-166, 2001.

KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

KRIPKE, S. A Puzzle about Belief. In: A. MARGALIT (ed.), (1979), pp. 239-283.

MARGALIT, A. (ed.), *Meaning and Use*. Dordrecht: Reidel, 1979.

MILL, J. S. *A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (COLLECTED WORKS OF JOHN STUART MILL, vol. VII, ed. J. M. Robson). Toronto: University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1981.

MOORE, A. W. (ed.). *Meaning and Reference*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

RUSSELL, B. Knowledge by acquaintance and knowledge by description. *Proceedings of the Aristotelian Society* (PAS), New Series, v. 11, pp. 108-128, 1910-11.

RUSSELL, B. A Filosofia do Atomismo Lógico. In: *Ensaio Escolhidos*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção: Os Pensadores).

RUSSELL, B. Descriptions. In: A. W. MOORE (ed.) (1993), p. 46-55.

SEARLE, J. Proper names. *Mind* (New Series), vol. 67, nº 266, pp. 156-173, abr. 1958.

SEARLE, J. *Intencionalidade*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RESENHAS

Princípios  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109





JUDENSNAIDER, Elena; LIMA, Luciana; ORTELLADO, Pablo; POMAR, Marcelo. *Vinte centavos: a luta contra o aumento*. São Paulo: Editora Veneta, 2013.

Isabel Loureiro (UNESP)

**E**m junho de 2013, as gigantescas manifestações que tomaram conta das principais cidades brasileiras produziram o mais importante capítulo da história das lutas no país nos últimos 20 anos. Resta entender por que um protesto contra o aumento de vinte centavos na tarifa de transporte em São Paulo, convocado pelo Movimento Passe Livre (MPL) repetindo o que sempre fizera em anos anteriores, obteve tamanha repercussão que, em 14 dias, abarcou o país inteiro e terminou vitorioso.

*20 centavos: a luta contra o aumento*, diferentemente das publicações voltadas à análise pura e simples dos acontecimentos, dedica-se a um relato dos embates políticos diários em São Paulo, a partir de documentos, lembranças dos participantes e entrevistas com os principais protagonistas – Movimento Passe Livre (MPL), prefeitura [PT] e governo do Estado de São Paulo [PSDB], polícia militar, meios de comunicação, PT, poder legislativo. A narrativa começa no dia 6 de junho e termina no dia 19, quando é anunciada a redução da tarifa.

Diferentemente da grande mídia, para quem as manifestações eram um raio em céu azul, Marcelo Pomar, na Introdução, aponta as condições subjetivas e objetivas que contribuíram para esse desenlace. Em primeiro lugar, o processo de constituição e

desenvolvimento do MPL. Com quase 10 anos de experiência em manifestações de rua e sólido trabalho de base em escolas secundárias, o movimento é formado por jovens que, articulando-se em rede e dominando as novas tecnologias, rejeitam a disputa por espaços no poder de Estado e atuam em âmbito municipal. Desde 2005, momento de sua fundação no Fórum Social Mundial em Porto Alegre, o MPL adotou os princípios em vigor até hoje: autonomia, independência, horizontalidade e apartidarismo, até adotar como bandeira de luta a tarifa zero nos transportes coletivos urbanos, proposta de um antigo secretário de transportes do PT.

Em segundo lugar, não podemos esquecer um conjunto de condições objetivas, sem as quais nada disso teria acontecido. As cidades brasileiras, fortemente marcadas pela desigualdade, obrigam os pobres a morar em periferias distantes carentes de serviços públicos e a usar o transporte coletivo para chegar ao trabalho e ao lazer. No caso de São Paulo, o transporte público é tratado como interesse privado: o poder público cede o direito de exploração a empresas que financiam campanhas eleitorais para, em troca, continuarem donas das concessões. Finalmente, uma crise de mobilidade urbana, provocada ultimamente pelos incentivos fiscais do governo federal à indústria automobilística, o que levou à compra de automóveis em prestações e a um congestionamento das cidades ainda maior.

A segunda parte do livro faz a crônica desses 14 dias memoráveis, o grande mérito dos autores consistindo, entre outras coisas, na escolha das fontes primárias. Numa narrativa apaixonante, exibem o tabuleiro de xadrez em que se movem as forças políticas locais e nacionais e expõem em toda a sua crueza o arraigado conservadorismo da imprensa brasileira, escrita e televisiva, a truculência da polícia militar, a inabilidade política do prefeito e do governador de São Paulo que, até o último momento, se opõem à revogação do aumento, o senso de oportunidade do MPL, sua lucidez tática e estratégica. Em vez de juízos de valor, os Autores optam por dar voz aos atores, deixando que o leitor tire suas próprias conclusões. O livro torna-se assim um documento valioso para compreender e avaliar os protestos de junho de 2013.

O que chama a atenção nessa crônica vertiginosa é a guinada que se opera na cobertura e no discurso da mídia a partir de 13 de junho. Até então, esta havia desqualificado o MPL, alegando ser formado por estudantes e punks, ligados a pequenos partidos de esquerda radicais; que a redução da tarifa não fazia sentido uma vez que o aumento era abaixo da inflação; e por fim, que os manifestantes recorriam à violência e ao vandalismo. A indiscriminada repressão policial do dia 13, atingindo inclusive vários jornalistas, levou a imprensa a defender o direito de manifestação, a deixar de identificar o movimento com os partidos de extrema-esquerda e a acreditar que o motivo real dos protestos não eram os 20 centavos mas uma insatisfação generalizada com a situação do país. “Corrupção, gastos com a Copa do Mundo e Olimpíadas, além de saúde e educação, definitivamente disputam com a questão das passagens nos transportes públicos a proeminência no ‘discurso manifestante’.”

No dia 17 de junho, o maior ato realizado até então reúne mais de 100 mil pessoas. Essa adesão massiva surpreende todo mundo, inclusive os organizadores. Nesse dia, não só São Paulo parou, como centenas de milhares de manifestantes saíram às ruas em diversas cidades do país, superando as expectativas de todos. O aumento dos protestos, no entanto, introduziu ambiguidades. A ampliação da pauta, além de um certo tom nacionalista na ideia do gigante que acordou, sugere que o tom mudou. Por sua vez, o MPL continua reafirmando que a luta é pela redução da tarifa, que essa é a única pauta que estão dispostos a negociar, caso contrário continuarão nas ruas. Seus argumentos são irrefutáveis ao questionarem a prioridade do investimento em transporte no Brasil, doze vezes maior no privado que no público.

No dia seguinte, o MPL, para grande surpresa do prefeito, consegue apoio inclusive de alguns de seus assessores. Um deles lembra que, segundo o planejamento de 1970, deveriam existir 400 km de linhas de metrô e há apenas 90! O prefeito, no entanto, continuando a encarar a questão de um ponto de vista contábil, argumenta que a redução da tarifa tirará recursos da educação e da saúde. À tarde, a presidente Dilma Rousseff, pela primeira vez, se pronuncia sobre os protestos. No final do dia começa o sexto grande

ato, que acaba em violência. Novamente a imprensa condena os vândalos e apóia os manifestantes pacíficos que se justificam por lutarem contra as eternas mazelas do país. Mas por que essa situação não gerou protestos anteriormente? Uma possível resposta é que o PT, chegando ao poder, anestesiou os movimentos sociais, dificultando perceber que mesmo tendo melhorado, o Brasil continua péssimo. Ou talvez Facebook e Twitter tenham facilitado a comunicação.

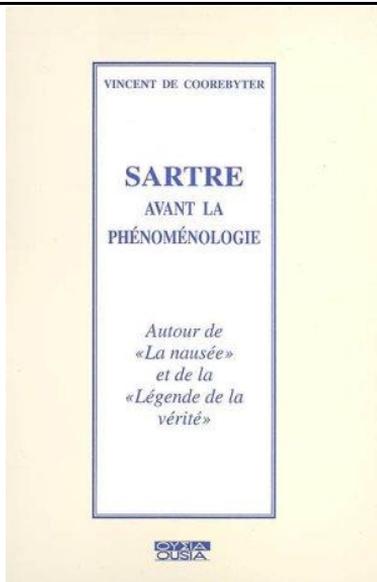
No dia 19, em coletiva de imprensa no começo da tarde, o prefeito reafirma que não revogará o aumento. Porém, um telefonema do prefeito do Rio comunicando negociações com o governador para baixar a tarifa e evitar uma grande manifestação no dia seguinte leva os governantes de São Paulo a aceitarem finalmente a revogação do aumento. O anúncio é feito pelo governador no Palácio dos Bandeirantes, sede do governo do Estado, e televisionado ao vivo para todo o país. Os autores concluem que essa foi “uma das mais importantes conquistas do movimento social brasileiro desde o fim do regime militar”. Contra negociações de gabinete e disputa por espaços de poder – em que os movimentos sociais tradicionais estão enredados –, ficou claro que a ação direta pode conduzir à vitória.

O livro termina com um ensaio de Pablo Ortellado interpretando a narrativa que acabamos de ler. Num pequeno histórico dos movimentos sociais desde os anos 1970, lembra que estes viveram muito tempo na tensão entre processo e resultado, valorizando mais a horizontalidade, a democracia direta, a criatividade das ações, o radicalismo dos princípios e menos os resultados práticos da ação política. No seu entender, o MPL teria avançado em relação a esses movimentos na medida em que, “com profundo sentido de tática e estratégia”, conseguiu combinar “processo e resultado na luta contra o aumento”. O MPL compreendeu que, para ser vitorioso, devia focar-se numa única demanda – no caso de São Paulo, a redução de 20 centavos na tarifa –, além de negociar com o poder público, sem que nada disso o levasse a perder o radicalismo. “A dupla vitória de reduzir o custo das passagens e trazer para a centralidade do debate político a tarifa zero por meio de uma ação autônoma com uma estratégia clara é o mais importante legado dos protestos de junho.

Ele não é apenas um novo paradigma para as lutas sociais no Brasil, mas um modelo de ação que combina a política horizontalista e contracultural dos novos movimentos com um maduro sentido de estratégia.”

Depois da revogação do aumento da tarifa em São Paulo várias cidades brasileiras fizeram o mesmo. Além disso, por um breve instante, o fosso existente entre os políticos e a sociedade parecia ter diminuído. Ilusão passageira. Os protestos contra a privatização do Estado e pela ampliação de direitos continuam com frequência cada vez maior, impulsionados pela intensa energia gerada em junho de 2013. É provável que em junho de 2014, durante a Copa do Mundo, as manifestações voltem à ordem do dia. Esse é o temor dos governantes que tentam fazer aprovar uma intolerante lei “anti-terrorismo” no intuito de calar as manifestações de rua.





COOREBYTER, Vincent de. *Sartre avant la phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2005.

Thana Mara de Souza (UFES)

Coorebyter, depois de ter publicado *Sartre face à fenomenologia* em 2000, no qual trata da “filiação” do filósofo francês à fenomenologia, publica pela mesma editora o livro que é na verdade a primeira parte de seu doutorado, *Sartre antes da Fenomenologia – Em torno de A Náusea e a Lenda da Verdade*. Publicado em 2005, o livro ainda é pouco lido no Brasil e se mostra fundamental para a compreensão dos textos sartrianos da década de 20 e 30, anteriores à publicação dos textos filosóficos mais estudados, como *A transcendência do Ego* e *O imaginário* – para ficar apenas nas primeiras obras teóricas.

Vemos aqui uma análise bastante rigorosa de alguns textos de juventude de Sartre, tal como *A arte cinematográfica*, discurso feito em Havre diante de seus novos alunos e dos pais desses alunos<sup>1</sup>, que revela muito mais que apenas a provocação ao assumir o novo cargo: já vemos aqui, tal como é apontado ao longo da Primeira

---

<sup>1</sup> Não podemos deixar de atentar para o caráter então provocador do discurso, já que em 1931 o cinema ainda era visto, principalmente por adultos burgueses, com maus olhos. É de se notar que a fala de Sartre era endereçada claramente aos alunos jovens, contra seus pais, ainda admiradores do teatro e suas regras de etiqueta.

Seção, um tema essencial que será retomado por Sartre ao longo de todas suas obras teóricas: a temporalidade da ciência, da arte e do mundo real. Mesmo que sem aprofundar a questão, nas poucas páginas do discurso podemos ver, a partir da cuidadosa leitura de Coorebyter, o quanto a temporalidade ali é colocada como fundamental – justamente um dos temas que será posto no decorrer do livro para unificar as questões da arte, da metafísica e da política sartrianas.

Desde o Primeiro Capítulo da Primeira Seção, “Ciência, Metafísica, Estética”, Coorebyter mostra que ao diferenciar a temporalidade da ciência (determinista) da temporalidade do cinema (fatalista), Sartre aponta já na década de 20 para uma outra temporalidade: a do mundo real (contingência), que afeta tanto o que será posteriormente chamado de Para-si como de Em-si. Contingentes são as coisas e os homens, determinista a ciência e fatalista a arte, que, a partir de um certo fim se estrutura em presente (é porque tal final será este que agora o personagem passa por tal cenário).

É portanto para a questão da temporalidade e da contingência que Coorebyter se volta na Seção 1, identificando nos textos da década de 20 e 30 (principalmente *A arte cinematográfica*, *Caderno Dupuis*, *Lenda da Verdade* e *A náusea*) as preocupações mais constantes e fortes no jovem Sartre, e revelando, assim, como o tema da liberdade (com o qual, de forma muito geral, inicialmente identificamos como o principal tema do filósofo francês) aparece tardiamente, no lugar da contingência de todos – dos homens mas também do mundo.

Assim, *Sartre antes da fenomenologia* é mais um livro fundamental da nova crítica sartriana, que se desvencilhou das tentativas de polemizar a todo custo<sup>2</sup> e ensaia compreender com profundidade os próprios textos sartrianos, sem cair em uma

---

<sup>2</sup> Risco que muitos comentadores sartrianos não conseguiram evitar, em boa parte por conta da própria postura de Sartre, de, ao tomar a “palavra como ato”, exceder-se em frases de forte efeito sem explicá-las.

psicoleitura<sup>3</sup>. Coorebyter se mostra com esse livro, na continuação do que é cronologicamente posterior mas foi publicado anteriormente (*Sartre face à fenomenologia*), um comentador fundamental das obras sartrianas, que tem colocado velhas questões a partir de uma nova ótica, dando importância a textos pouco analisados e buscando-os não para justificar nem para mostrar uma divergência total com o que veio depois; mas para melhor compreender os caminhos trilhados por Sartre, suas oscilações e escolha madura por uma tensão, que não elimina nem o desejo pelo absoluto (presente desde a juventude) nem a necessidade de colocar esse desejo como fracassado, e portanto, como voltado para a concretude.

É por meio da questão da temporalidade que o professor da Universidade Livre da Bélgica e ex-diretor do Centro de Pesquisa e Informação Sócio-Política (CRISP) unifica as questões que inquietavam o jovem Sartre, principalmente as voltadas para a arte, a metafísica e a política - o que pode ser observado até mesmo pelo título das duas seções do livro: O tempo da Contingência e Políticas da Verdade.

Vemos, principalmente na Primeira Seção, como, contra o que parte dos comentadores diz, Coorebyter enfatiza que não há em Sartre apenas uma dupla distinção da temporalidade, uma livre (e portanto humana) e outra causal (do mundo real e da arte). No lugar dessa distinção, que aceitaria sem problemas o determinismo científico, o que pode ser percebido já em *A arte cinematográfica* é que a contingência invade tanto a temporalidade humana quanto a temporalidade mundana. Homem e mundo são contingentes e não seguem as pretensas leis de causalidade da ciência.

É o que podemos verificar a partir da citação que Coorebyter faz do discurso de 1931 no Primeiro Capítulo:

Vocês sabem que cada instante depende estreitamente dos que o precederam, que um estado qualquer do universo se explica absolutamente por seus estados anteriores, que nada é perdido, que não há nada em vão, que o presente caminha rigorosamente em direção ao futuro. Vocês sabem porque lhes ensinaram isso. Mas se vocês olharem em

---

<sup>3</sup> Como o próprio Coorebyter chama ao longo de seu livro os estudos que se baseiam mais em cartas e biografia de Sartre que nos textos teóricos e literários.

vocês mesmos, em torno de vocês, vocês não o sentirão: vocês verão nascer movimentos que parecem espontâneos, como a agitação repentina da copa de uma árvore; vocês verão morrer outros movimentos, como o das ondas na areia e sua força viva parecerá morrer com elas. Parece a vocês que uma ligação muito frouxa une o passado ao presente, que tudo envelhece ao acaso, em desordem, tateando (p. 21).

Coorebyter analisa esse trecho mostrando, contra Mészáros, que Sartre coloca que o determinismo é conhecido, ou seja, é ensinado e por isso sobre ele sabemos. Mas que o que sentimos ao olhar o mundo não é o determinismo, não é o passado que causa necessariamente tal presente, mas o contrário: parece o real ser ao acaso. Os exemplos dados por Sartre aqui evocam a árvore e as ondas para mostrar que esse mundo (como bem colocado por Coorebyter, não só o mundo humano, mas o mundo das coisas) não apresenta uma temporalidade na qual passado causa futuro mas é contingente, é leve, ao acaso.

Mais radical que Bergson no combate ao idealismo, Sartre recusa a distinção entre determinismo no mundo das coisas e contingência no mundo humano. Tanto um quanto outro são contingentes, o que não significa dizer que ambos sejam livres<sup>4</sup>, mas que escapam à pretensão cientificista de ordenar todos por meio de uma necessidade causal. Contra esse tempo determinista que impõe o passado como necessariamente causa do futuro, o tempo que domina as relações reais (homem e mundo) é o da contingência, que enfatiza o presente e denuncia duas pretensões irrealizáveis: o da ciência com seu determinismo, como já vimos, mas também o da arte com seu fatalismo, como veremos agora.

Essa terceira temporalidade que aparece desde os textos de juventude e de forma muito forte em *A arte cinematográfica* e depois em *A náusea* é o fatalismo ou finalismo, que consiste em colocar uma necessidade sem determinismo, ou, em outras

---

<sup>4</sup> Como veremos depois, há uma distinção entre contingência e liberdade – enquanto a primeira aparece como o tema essencial da juventude sartriana, e se aplica tanto às coisas quanto aos seres humanos (sendo mais identificada ao termo facticidade em *O ser e o nada*), a liberdade será identificada ao ser mesmo humano (ser que é o que não é e não é o que é). Desse modo, não devemos confundir a temporalidade contingente (de todos os seres) com a liberdade humana.

palavras: uma temporalidade que coloca de antemão um certo futuro e que, para atingi-lo, deve colocar determinado passado e presente. Aqui atinge-se a síntese entre a total previsibilidade científica e a imprevisibilidade real, já que o futuro é colocado desde o início e é para se chegar a essa finalidade que todo o passado e presente é posteriormente construído.<sup>5</sup> Mas essa síntese só é possível porque justamente se coloca como irreal, como um imaginário que se realiza.

Assim, *A Arte Cinematográfica* convoca três regimes de discurso e de realidade correspondentes a três formas de organização do tempo: a ciência introduz a previsibilidade integral do determinismo clássico, a metafísica impõe a imprevisibilidade anárquica da contingência, enquanto que as artes propõem uma improvável síntese de previsibilidade e de imprevisibilidade forjando figuras da fatalidade (p. 45).

E ao colocar o fatalismo, a arte convida não a uma ilusão de fuga da contingência, mas justamente ao contrário: ao desvelamento da temporalidade real como distinta da temporalidade irreal, à compreensão da contingência como sendo nossa organização temporal, como podemos verificar no Capítulo 2 “O teste do romanesco”.

É o que aparece no romance *A náusea*, quando Roquentin, em seu diário, compreende a cada dia mais como a temporalidade real se dá de forma completamente diferente da “aventura” – termo que aparece aqui não como o imprevisível mas como o modo como contamos aos outros o que já nos aconteceu; no sentido em que quando narramos o acontecido, contamos como se todos os segundos levassem necessariamente ao fim que já conhecemos; quando na verdade, no momento em que ocorreu, nada dizia de

---

<sup>5</sup> E isso é possível porque a forma artística é criada por um artista. Como é colocado em *Que é a literatura?*, texto apenas rapidamente citado por Coorebyter, na arte temos a certeza da existência de um criador, que produziu exatamente aquela cor, aquela forma, aquela nota ligada à outra, aquele diálogo em um cenário específico. Com isso, é possível termos a garantia de que tudo ali na arte está voltado para o final (isso para as artes que envolvem temporalidade, como literatura, música e cinema: tudo ali está colocado pelo artista para nos levar à última cena, à última nota, à última imagem)

antemão qual seria a consequência, a sequência. É apenas ao narrar que essa outra temporalidade torna-se possível, e justamente porque deixa de ser referente ao modo como tudo ocorre para ser um modo “artístico” de reorganizar o tempo, como se o fim já estivesse iluminando todos os momentos e fosse capaz, por isso, de unificá-los em direção à finalidade já posta.

Mas esse fatalismo – que também poderia ser verificado em uma pintura, por exemplo, na medida em que o pintor também usa determinadas cores e formas para se chegar a um quadro final, de certa forma presente anteriormente e que justifica a escolha por uma ou outra cor – é mais forte nas artes em que a temporalidade está presente como conteúdo, como é o caso da literatura, da música e do cinema. Nelas conseguimos verificar de forma mais forte como o fatalismo aparece porque a própria estrutura implica a existência da temporalidade, já que, se podemos ver um quadro sem nenhum deslocamento temporal, o mesmo não ocorre com essas outras artes.

É por isso que tanto teórica quanto literariamente Sartre contrapõe a contingência ao cinema, ao romance ou à música. No discurso de 1931 o cinema aparece como fundamental, e é justamente em uma sala de cinema que o personagem Roquentin entra em um momento de náusea<sup>6</sup>, embora seja aí a música que claramente exercerá o papel de livrá-lo dela, como ocorre em todas as vezes que entra no café e ouve uma música de jazz (Some of these days) no disco.

Mas no final desse capítulo 2 vemos Coorebyter deslizar algumas vezes na psicoleitura que tanto critica para demonstrar uma tese que não aparece nos textos sartrianos: a de uma hierarquia entre as artes de forma a apontar a música como arte privilegiada por ser, dentre outras coisas, puro trabalho do tempo sobre o próprio tempo.

Se é certo que algumas artes aparecem com mais frequência nas obras teóricas e literárias de Sartre (como a própria literatura, o cinema e a música), não é possível disso deduzir, como pretende Coorebyter, pelo privilégio de uma em relação à outra. Pelo contrário, o ensaio *Que é a literatura?* (embora de época posterior aos textos analisados pelo autor) enfatiza a diferença e

---

<sup>6</sup> Momento estrategicamente ignorado por Coorebyter.

interdependência entre os diversos modos de se fazer arte, sem buscar em nenhum momento hierarquizá-las<sup>7</sup>.

Entre as páginas 89 e 99 de *Sartre antes da fenomenologia* Correbyter tenta mostrar que o personagem Roquentin consegue fugir momentaneamente da náusea apenas quando ouve música e que isso revelaria um privilégio dado pelo próprio Sartre a essa arte, de forma a afirmar que “cinema e literatura são muito próximos do real, e portanto da contingência, para extrair Roquentin dela” (p. 91).

Literatura e cinema, por estarem mais próximos do real, fracassariam em levar Roquentin à temporalidade fatalista da arte, algo que a música é capaz de mais facilmente fazer por ser puro trabalho do tempo sobre o tempo. Mas os argumentos utilizados por Coorebyter não são suficientes para nos levar a essa conclusão apresentada, e aqui apenas apontaremos brevemente esse problema, já que facilmente podemos, a partir dos próprios requisitos colocados por Coorebyter, contrariar o principal argumento utilizado para privilegiar a música diante das outras artes, na medida em que a carta escrita por Sartre a Wanda para dizer que só a música transporta a outro mundo não deveria, segundo o próprio autor, ter tanto peso quanto os textos teóricos do filósofo francês.

Ao se colocar contra a psicoleitura para justificar uma interpretação ou outra, Coorebyter invalida o principal argumento que colocaria a música como arte privilegiada, ainda mais porque os outros elementos citados (a música tem função irrealizante e Roquentin sente a náusea parar com a música) não são exclusivos da música, já que todas as artes, sendo obra do imaginário, são irrealizantes e é fácil verificar que Roquentin também mantém ao longo de todo o romance uma forte ligação com o cinema (que aparece em vários momentos, até na projeção da vida nova que se anunciava, na qual ele deveria ganhar o suficiente para ver um filme por semana) e com a literatura, que aparece de forma muito forte no final, quando o personagem decide, não compor música

---

<sup>7</sup> E ironicamente, se Sartre ficou conhecido por enfatizar o engajamento da prosa neste ensaio, em entrevistas posteriores dirá que a prosa não é Arte como as outras artes, já que lida com significados.

(como seria de se esperar se a música fosse de fato a arte privilegiada para o persoangem), mas escrever um romance.

Assim, se Coorebyter acerta ao mostrar a importância da temporalidade fatalista das artes, exagera ao buscar hierarquizá-las e ao lançar mão de cartas pessoais para tentar demonstrar uma tese que não é essencial para o livro. No entanto, esse trecho do segundo capítulo é uma exceção se considerarmos o rigor que percorre todo o livro. E o fundamental é demonstrado de forma rigorosa e aprofundada: a de que a temporalidade da arte aparece desde o início em Sartre como contraposta à temporalidade real, à contingência – termo fundamental e que iniciaria suas preocupações filosóficas, como reconhecido por ele mesmo (embora no *Caderno Dupuis* faltem algumas páginas e dentre elas a que trata da contingência, desde já aparece o termo “cinema”, que é tratado em sua temporalidade fatalista).

Mas se a contingência aparece de forma muito presente nos textos iniciais de Sartre, aos poucos ela dará espaço a uma outra questão: à da liberdade, que não seria mais compartilhada por homens e coisas, mas que seria apenas dos seres humanos, identificado ao que somos. É o que podemos compreender no Terceiro Capítulo da Primeira Seção, intitulado “De Roquentin a Flaubert: contingência da contingência”, no qual Coorebyter aponta, ao passar rapidamente de *A Náusea* até *O idiota da Família* como alguns desses temas até aqui analisados – principalmente as noções de arte e contingência – se modificam, não a ponto de implicar um corte no pensamento sartriano, mas de permitir a observação de um amadurecimento – que iria no sentido de se afastar do fantasma do idealismo

A contingência que surge em *A arte cinematográfica*, *Caderno Dupuis* e *A náusea* não será substituída pela liberdade de *O imaginário* e de *O ser e o nada*, mas sim pela facticidade, que seria própria tanto ao Em-si quanto a nós, Para-si (mais precisamente, a contingência agora nomeada facticidade passaria a ser o Em-si que temos que ser, mesmo que à maneira de não ser). Mas aqui, sem ainda a distinção entre Para-si e Em-si, o que interessa a Sartre é a temporalidade que engloba tanto seres humanos quanto mundo, e essa seria, como vimos, a contingência, a ênfase no presente e em

uma concepção que coloca o acaso, e não a necessidade, entre passado, presente e futuro.

E é justamente a partir desse estudo da temporalidade real e da arte nas obras iniciais de Sartre que Coorebyter nos leva a uma questão mais propriamente metafísica, ligada intrinsecamente ao papel da arte, que oscila entre o reconhecimento da contingência e a colocação, mesmo que irreal, de uma fatalidade – oscilação que por sua vez se traduz em uma metafísica entre o absoluto e a concretude.

É o que surge de forma mais clara nos dois últimos capítulos da Primeira Seção, “As figuras do ser” e “A superfície metafísica dos fatos”, nos quais Coorebyter mostra como desde essas obras iniciais o mito juvenil do renascimento pela arte é já confrontado a uma série de fracassos, principalmente ao fracasso de encontrar o necessário e o absoluto, na medida em que a arte o consegue justamente porque não existe: “como mostrou *A Náusea*, o necessário (o círculo, a música) não existe, enquanto que o existente não é necessário” (p. 139).

Assim, se existe ainda, nem mesmo nessas obras iniciais de Sartre esse fantasma do mito individual e do absoluto se encontra sem fissuras: já em *A Náusea* fica claro, como nos mostra Coorebyter no último capítulo da Primeira Seção, que a lucidez metafísica de Sartre/Roquentin ameaça o mito do individual, colocando agora uma singularidade que não é mais descoberta mas sim construída. Sem ainda o vocabulário dialético adquirido depois, e portanto sem ainda falar em “universal singular”, Sartre já se anuncia um crítico do fantasma que o persegue e que às vezes o invade, mas nunca totalmente.

Embora sem colocar um ponto final, vemos ao longo da Primeira Seção como aparece, em vários momentos das análises de Coorebyter sobre as obras e discursos de Sartre, um “fantasma” da necessidade, que viria da infância, e que se apresentaria tanto nas questões relativas à arte (tema principal da primeira seção, como vimos até agora) quanto nas relativas à política (tema principal da segunda seção, que passaremos a ver agora). É por meio da análise dessa temporalidade que anuncia positivamente ao mesmo tempo a contingência radical do real e a fatalidade radical da arte, oscilando entre a necessidade de desvelar a concretude e a ilusão de manter o

fantasma do absoluto, que Coorebyter passa à questão política, que mostrará, nos textos iniciais, uma mesma oscilação entre a necessidade de pensar em termos de democracia e povo ao mesmo tempo em que mantém o fantasma nietzschiano do homem só e de um certo aristocratismo.

Para isso, o autor de *Sartre antes da fenomenologia* coloca em foco na Segunda Seção, Políticas da Verdade, o texto *Lenda da Verdade* e mostra, nas diversas versões que temos do mesmo texto (algumas inacabadas) como a aproximação com Nietzsche não deve se confundir com uma total identificação, já que desde o início Sartre se distancia do biologismo e psicologismo nietzschiano, colocando, no lugar, a necessidade de pensar em termos históricos concretos (trazendo, portanto, questões marxistas antes mesmo de teorizá-las). Sem afirmar que as preocupações políticas eram essenciais para Sartre, Coorebyter mostra, no entanto, que de certa forma ela já está presente no texto literário *Lenda da Verdade*, principalmente através do personagem Frédéric que aparece designado como “O homem só”, e que, embora se sinta superior, deve libertar-se de seu mestre e reconhecer que o coletivo tem um valor positivo.

No Primeiro Capítulo da Segunda Seção, “Além de Marx e Nietzsche: uma teoria das ideologias”, vemos como o jovem Sartre é influenciado pelo super-homem nietzschiano, principalmente no orgulho e complexo de superioridade, características que o personagem Frédéric de *A Lenda da Verdade* também apresenta. No entanto, e é essa observação bastante enfatizada por Coorebyter, desde então o filósofo francês recusa o psicologismo nietzschiano em prol da questão do conflito do homem com a história, aproximando-se assim de questões marxistas antes mesmo de teorizá-las na década de 60: “Uma vez aproximado do modelo nietzschiano *A Lenda da Verdade* pode fazer valer sua diferença, que reside na recusa do psicologismo em proveito do materialismo” (p. 207).

Mas se não há uma identificação completa com Nietzsche, não há também como ignorar a força desse fantasma aristocrático que faz Sartre oscilar entre “O povo e as elites”, título do Segundo Capítulo da Segunda Seção, no qual Coorebyter continua a mostrar, a partir das versões e trechos de *A Lenda da Verdade*, a hesitação e

oscilação sartrianas entre os valores do Antigo Regime e o Princípio de Igualdade. Já criticando as morais idealistas e aristocráticas e anunciando que povo deve formular suas reivindicações a partir de questões concretas e não mais de espírito, Sartre mantém ainda um gosto pela aristocracia, por uma superioridade de poucos.

No entanto, esse modelo intelectual do “homem só”, título do terceiro e último capítulo da Segunda Seção, é liquidado em *A Náusea*, com o personagem Roquentin. Se as próprias versões de *A Lenda da Verdade* permitem perceber uma mutação gradual na figura do homem só, Coorebyter mostra que em 1938 todo o léxico nietzschiano desaparece das obras de Sartre.

Assim, se surge em *A Lenda da Verdade*, esse certo “super-homem” reconhece a igualdade e a necessidade de aceitar os outros – o que é suficiente para não identificá-lo totalmente a Nietzsche – mas também é suficiente para mostrar que essa imagem permanece como um fantasma em Sartre, com seus valores de aristocracia e superioridade; fantasma esse que quase perderá sua força no final da década de 30, já com *A Náusea* e seu personagem Roquentin:

Os dois personagens são, por sua parte tão antinômicos quanto possível: imaginamos mal Zaratustra confinado em Bouville, vivendo de suas rendas, debruçado sobre arquivos como um historiador positivista, com o Café Mably e o Rendez-vous de Cheminots como horizonte – sem falar no final de *A Náusea*, que é o menos profético possível. Quanto ao imaginário de *A Náusea*, ele não deve nada ao profetismo de Zaratustra mas revela mais a distância em relação a ele: é suficiente comparar as metáforas e as noções dominantes de *A Lenda* e do diário de Roquentin para constatar que a parte nietzschiana do léxico de 1930-1931 desapareceu em 1938 (pp. 260, 261).

E será justamente esse tempo entre início da década de 30 e o final da mesma década que permitirá a Sartre, segundo Coorebyter, sair da oscilação entre o desejo de voltar-se ao concreto e o desejo de manter o absoluto, chegando não a apenas um dos termos isoladamente, mas a uma tensão, que não mais se confunde com a oscilação.

Assim, a importância deste livro é não apenas a de reconstruir a cronologia do pensamento sartriano sem se basear na psicoleitura (que não é desconsiderada mas que não é o centro do texto e nem mesmo é utilizada para justificar adoção de uma leitura ou outra),

mas a de principalmente melhor compreender como a tensão aparece aos poucos, no pensamento sartriano, para resolver o que de início surge como oscilação.

E essa passagem da oscilação para a tensão é mostrada aqui a partir da noção de temporalidade, dos vários modos de se pensar a organização temporal, por meio da ciência, da realidade e da arte. E ao contrapor a temporalidade real da contingência à temporalidade irreal da fatalidade, Coorebyter mostra como a arte oscila inicialmente no pensamento sartriano entre a metafísica e a história; e como aos poucos o fantasma do absoluto deixa de reinar sem sumir completamente, mesmo quando o artista está muito mais próximo de Zola que de Nietzsche.

Do mesmo modo, a política surge timidamente nos textos iniciais de Sartre, mantendo ainda fortemente a noção de uma elite e uma aristocracia do “homem-só”<sup>8</sup>, como cuidadosamente Coorebyter mostra na Segunda Seção. Mas se também não desaparece totalmente, esse fantasma deixa de ser preponderante no final da década de 30 e passa a ceder espaço para a necessidade da defesa da democracia e do povo.

Com base nesses textos da década de 20 e 30, é possível compreender como as oscilações e indecisões sartrianas entre o absoluto e o concreto, entre o fantasma da necessidade e a contingência, entre o ideal do homem só/elite e as preocupações reais com democracia/ povo decidem-se em um percurso que se aproxima cada vez mais do concreto, sem no entanto, abandonar um horizonte de absoluto – que surge na maturidade como desejo fracassado e felizmente fracassado. E é esse caminho da oscilação para a tensão que Coorebyter mostra de modo bastante cuidadoso e profundo, o que torna a leitura de *Sartre antes da fenomenologia* fundamental para compreender porque Sartre, ao partir da questão essencial da temporalidade, não adere a Bergson mas sim à

---

<sup>8</sup> Como bem mostra Coorebyter, referindo-se às obras de Contat e Rybalka, essa era uma brincadeira de Sartre e Nizan, que se sentiam superiores. Mas já então havia a preocupação de aceitar outros amigos na brincadeira. Mesmo que para Sartre e Nizan eles não aparecessem como tão iguais, essa necessidade de aceitar os outros na brincadeira era colocada.

fenomenologia – questão apontada na conclusão do livro e que prepara para o livro seguinte, *Sartre face à fenomenologia*.

### Referências

CABESTAN, P. *L'être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelas: Ousia, 2004.

COOREBYTER, V. *Sartre face à la phénoménologie: Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de L'Ego"*. Bruxelas: Ousia, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sartre avant la phénoménologie: Autour de "La nausée" et de la "Légende de la vérité"*. Bruxelas: Ousia, 2005.

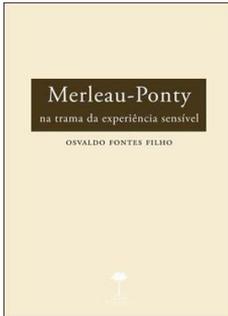
SARTRE. *Les écrits de jeunesse*. Paris: Gallimard, 1990.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres Romanesques*. Paris: Gallimard, 1981.

SICARD. *Essais sur Sartre*. Paris: Galilée, 1989.

SILVA, F. *Ética e Literatura em Sartre: Ensaios Introdutórios*. São Paulo: Unesp. 2004.





FONTES FILHO, Osvaldo. *Merleau-Ponty, na trama da experiência sensível*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2012.

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva  
(UNIOESTE)

Somando-se a uma ampla produção literária em curso nos últimos anos sobre a obra de Merleau-Ponty, o trabalho recém publicado, *Merleau-Ponty, na trama da experiência sensível* de Osvaldo Fontes Filho, é um original estudo, oriundo da tese de doutoramento do autor na USP. Sob os cuidados editoriais da UNIFESP, esse projeto sela, sem dúvida, um marco decisivo, especialmente, por tratar-se de uma pesquisa que, a despeito de sua posição singularmente filosófica, explora importantes alianças conceituais com outros âmbitos disciplinares que vão desde a psicologia à biologia, passando pela literatura e pelas artes em geral. Nessa perspectiva, a noção de experiência, fio condutor do livro, comparece como um conceito-chave, aquilo que reacende o discurso concernente ao estatuto último da subjetividade, da natureza e da cultura. A redescoberta do inconsciente na psicanálise, a reorientação do método e do objeto nas ciências (em particular, a biologia de Gilbert Simondon, a física quântica e a teoria da relatividade), o caráter multifacetado da natureza da obra de arte (sobretudo, a pintura, o cinema e a ficção literária), a nova compreensão do homem e da história haurida pela antropologia, oferecem uma amostra viva dessa intrépida reorientação no pensamento contemporâneo. Ora, é em meio a esse vasto cenário que a figura de Merleau-Ponty toma lugar recriando, sem dúvida, um ambiente *sui generis* de debate, movido por agudas questões e desdobramentos. A revitalização da sua obra, ainda não integralmente publicada, transita por múltiplas vias e aproximações ampliando e aprofundando, ao mesmo tempo, o seu raio de abrangência. O filósofo (que, em 2008, completara o

centenário ano de nascimento e, em 2011, o cinquentenário ano de morte) recebe uma celebração digna nesse trabalho de fôlego de Osvaldo Filho. Merleau-Ponty é aqui reconstruído naquilo que a sua obra mais revive de maneira exemplar: a busca pela unidade viva entre a razão e a experiência, isto é, a trama comum que, mais intimamente, as envolve. Ao desconstruir a figura clássica do espectador imparcial e, portanto, absolutamente impermeável à experiência do mundo, Merleau-Ponty recompõe criticamente a noção de experiência sem, no entanto, reduzi-la, numa versão meramente empirista ou cientificista. Ora, que papel, mais propriamente, a experiência protagoniza nessa desconstrução? Que trama ela tece mais vivamente? Adentremos, então, o livro de Osvaldo Fontes Filho e acompanhemos seus passos nesta trilha. Um dado fundamental aí já é implacavelmente cortejado e explorado: a experiência se transfigura como abertura de um campo fecundo, o verdadeiro campo transcendental por excelência, desde onde, não há mais cisão, mas, coesão, entre homem e natureza, matéria e forma, eu e outrem. Dar voz à uma “fenomenologia da experiência”, temática inaugural do livro, é justamente enredar-se na trama ou emarranhar-se num circuito mais vasto em que o corpo, a linguagem, o outro, perpassados pela linhagem carnal do tempo, compõe um só enlace, um só enovelamento. Ora, é essa circularidade que se torna, na reflexão incessantemente perseguida por Merleau-Ponty, um movimento instituinte de interrogação, isto é, a lógica mesma de um discurso que não se fecha, uma vez que, antes de aspirar soluções, se defronta a todo tempo com enigmas. “Em matéria de filosofia”, notaria o pensador francês, “não há hierarquia de temas”. Tudo é primeiro, tudo é segundo. Ou numa palavra: só é possível filosofar em movimento concêntrico. Cada tema conclama outro, numa só interação concêntrica. Isso é a trama, ou seja, o trabalho mesmo de tessitura como uma operação intrínseca à própria práxis filosófica. É esse *modus operandi*, por excelência, que matiza a riqueza da “trama” como o mais autêntico signo da tarefa filosófica no momento em que Merleau-Ponty dá vazão a uma ideia de experiência não mais restritiva, mas abrangente, quer dizer, a perspectiva de uma racionalidade alargada, mais ampla que fora a tarefa de nosso século. O que Fontes Filho traz à baila é, na verdade, o aprofundamento de uma

metáfora capital da reflexão merleau-pontyana tardia, o sentido do “quiasma” como “a verdade da harmonia preestabelecida” numa alusão criticamente leibniziana. Trata-se, aqui, de reiterar a relação de princípio, a própria reversibilidade que há entre o homem e a natureza. Ora, é em vista desse aspecto que o intérprete coteja, nos cursos sobre a natureza de Merleau-Ponty, um sentido originário do mundo. Na contramão da cosmovisão cartesiano-objetivista, a natureza passa a ser compreendida, não como um território qualquer, mas, antes, como o solo primordial, aquilo que se revela como, ainda, não construído, não representado, enfim, o enigma do sensível. Aqui, ganha realce uma importante metáfora oriunda de Husserl, a verdadeira reflexão é aquela que implica um trabalho “arqueológico”, isto é, um retorno às origens mesmas da reflexão, em seu estado barroco. Trata-se, por princípio, de escavar o subsolo do pensamento, a Terra originária, como dimensão de uma experiência sensível, plástica, prévia ao plano puramente positivo, epistêmico. É retomando a intenção mais profunda desse labor arqueológico que Osvaldo Filho expõe, a toda prova, uma tese capital de Merleau-Ponty: a da “reabilitação ontológica do sensível”. O que, aí, se advoga? Surpreendentemente a ideia de que a natureza se revela como um Ser de experiência; experiência radical da sensibilidade, da corporeidade, da carnalidade, da linguagem, enfim, do mundo em sua mais abismal intensidade ontológica. A Natureza emerge, sob essa dimensão arquetípica, como Logos arcaico; ela é a própria transfiguração de um Ser Bruto, Espírito Selvagem, ou seja, o gênero de uma experiência produtora que não fora, ainda, depurada pela reflexão. A Natureza não se *constitui*, mas se *institui* como Ser de Indivisão. Numa palavra, é Carne. Disso deriva o seu caráter essencialmente originário, mas também global. Conforme nota Merleau-Ponty, a Natureza como Carne é o “meio formador do sujeito e do objeto”; o entremeio mesmo da trama da experiência do mundo a ser arqueologicamente adentrada, explorada. Via esse recuo, a tarefa que cabe à filosofia só pode operar sob outro ângulo de exigência transcendental: a interrogação ontológica da estrutura da experiência em sua trama mais própria: a inextrincável coesão do sensível como carne, entrelaçamento, quiasma. Nessa medida, o verdadeiro transcendental, descreve Merleau-Ponty, é o próprio mundo em sua figuração carnalmente

primeira como ser de experiência ao qual urge sempre retornar e reaprender a ver. É o que faz, por exemplo, o artista, muito bem retratado nas passagens ou paisagens finais do livro de Osvaldo Filho. Osvaldo traz à cena a figura de Cézanne posta em primeiro plano da reflexão estética de Merleau-Ponty na medida em que a arte do pintor francês vivificara o valor de uma experiência primordial em sua significação radicalmente ontológica, isto é, como experiência profusamente misteriosa. Nessa direção, a pintura cezanniana parece cada vez mais exprimir esse gesto, muitas vezes malogrado, de recriar o mundo em sua expressão genuinamente primordial. O artista sabe, ao menos, que é dessa matéria-prima que ele extrai a fecundidade de seu trabalho. Experimentar é criar. Ora, tudo se passa, na experiência pictórica, como se até o odor da paisagem impregnasse o quadro. O odor se encarna na tela, numa espécie de regime de promiscuidade. Por outro lado, o malogro do pintor espelha outra face curiosa: tudo também se passa como se ele, nesse extraordinário instante, perdesse seus direitos autorais. A verdade é que o mundo retratado se reconstrói ou se transfigura ante o olhar do espectador. Trata-se de um olhar que se tece, que habita a trama de um nível de experiência que deixou de ser reservada exclusivamente ao artista. A trama, aqui, é essa conjunção que se opera num nível mais radical, mais profundo e, por isso, insuspeito por um olhar que se exercesse somente de fora. Não é mais o mundo espacial euclidiano (região de objetos), mas o mundo como “fonte impalpável das sensações”, hábitat de um mistério originário, ontologicamente geológico. É a partir desse campo transcendentalmente aberto que se torna possível a emergência e o reconhecimento de outrem. Nisso, a trama da experiência desvela seu ardil: ela torna autenticamente reconhecível uma coesão mais íntima entre a minha carne e a carne de outrem, deflagrada pela minha carne com a carne do mundo. Me irmano ao outro por um mesmo laço “consanguíneo” que, por princípio se estende, numa ação mais global, à própria carne do mundo. Ele é como meu irmão gêmeo, já que perfazemos, um só parentesco, um só vínculo indissolúvel, uma só trama inexorável. Quando a minha mão direita toca a mão esquerda, não se sabe mais quem toca e quem é tocado. Se antevê, aí, o mistério de uma imbricação entre ação e paixão transfiguradas, ambigualmente, como indiscerníveis. Ora, é esse

---

mesmo paradoxo que se amplifica e se propaga quando se percorre outros níveis de experiência: quando aperto a mão de alguém, também não se sabe mais quem toca e quem sente. No fenômeno do olhar, o mesmo enigma se reitera: não se sabe mais quem vê e quem é visto, pois, a bem da verdade, o outro é meu espelho, já que só posso me ver através dele próprio. A carne de seu olhar reflete uma só tessitura, graças à uma dialética do visível e do invisível, tramada numa profusão de olhares feitos da mesma carne. Trata-se, aqui, daquele mesmo enigma tão profundamente sentido pelo artista, conforme acenado, ao confessar que a paisagem se encarna no próprio quadro vindo a exalar seu característico odor. Com efeito, esse enigma fundamental que Merleau-Ponty traz à tona, por intermédio de seu conceito de experiência ainda não se restringe, apenas, aos poucos exemplos, aqui, ilustrados. Seguindo a dinâmica e o ritmo do texto de Fontes Filho, nos defrontamos com outro tema candente, concentricamente ligado à estrutura de fundo de seu trabalho: a experiência da linguagem. Por meio dessa outra abertura, aquela mesma metamorfose que antes se assistia no exercício do gesto intercorporal ou intersubjetivo projeta novo alcance: ela se transfigura, admiravelmente, na experiência da fala. Entre o dizível e o indizível não há mais fronteiras. Um é, a bem da verdade, a cara-metade do outro. Há, entre o dito e o não dito, um só quiasma, uma só entrelaçamento ou trama mútua. É sob esse prisma que o autor, aqui, abre o ângulo do leitor para a importância da obra de Fernando Gil que lhe inspirara um fértil método crítico capaz de escavar um pensamento mais concreto; pensamento que parece se elaborar nos termos de uma “semântica natural” ou uma “pregnância das formas”. Nesse contexto, Gil é levado a se aproximar cada vez mais de Merleau-Ponty, mas também de Gabriel Marcel, que fora tocado pela concretude ontológica da experiência. Trata-se de uma experiência perpassada, inextrincavelmente, pela “trama da linguagem”, para parodiar Fontes Filho. Nessa intersecção, a ideia de uma semântica impregnante casa-se muito bem com aquele caráter profundamente paradoxal que Clarice Lispector descreve a propósito da práxis linguística: “Eu tenho à medida que designo – e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou

buscá-la – e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso de minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu” (Lispecor, *A Paixão Segundo G. H.* 7. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 172). Ora, é essa trama que se inflama a todo o momento como experiência e que, certamente, evoca o sentido último de uma emblémática fórmula que encontramos em *Le Visible et l’Invisible*, a saber: a de que “a linguagem é o tema universal da filosofia”. É ainda essa ressonância também merleau-pontyana, impregnada na mesma atmosfera de Clarice ou, de Fernando Gil aludida por Fontes Filho, que aqui é posta sob o signo da experiência, o índice mesmo de que a experiência do saber carrega consigo o saber da experiência.



RANCIÈRE, Jacques. *Béla Tarr. O Tempo do Depois*. Lisboa: Orfeu Negro, 2013.

Laísa Trojaike (UFRN)

O que determina o modo pelo qual uma obra deve ser interpretada? Não há tal coisa que possamos chamar de o método da interpretação ou da análise (embora muitos autores tenham, com algum sucesso, construído algo nesse sentido). Existem, por outro lado, formas de ler e traduzir filmes, livros, esculturas, músicas, enfim, arte. Tampouco há um limite para o trabalho crítico, que pode limitar-se a um detalhe mínimo ou pode tentar abarcar tanto a obra sobre a qual pretende debruçar-se quanto as relações que podem ser estabelecidas entre ela e outros objetos passíveis de conhecimento. De modo geral, não estamos acostumados a pensar segundo essa perspectiva. Costuma-se esperar que, de sua posição superior privilegiada, um especialista venha a nós, ignorantes e explique, tão minuciosamente quanto possível, o que *devemos* ver e pensar do mundo sensível. Esse tipo de prática é uma das principais responsáveis pela formação de pedantes, figura bastante bem ilustrada na personagem de Michael Sheen, em *Meia-Noite em Paris*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Woody Allen, 2001.

“Scientists are very interesting. But... they come after the... the true connoisseurs. The fingerprints, all that stuff, is kind of that lovely ‘What if?’ But it’s not essential to the heart... and the artistic soul of that thing. And that has no Pollock soul or heart.”<sup>2</sup>, diz o Especialista. O Especialista, através de sua palavra, revela seus maiores poderes ao demonstrar para nós que não podemos ver a roupa nova do imperador, o que o autor *quis* dizer com a sua *arte*, o que *significa* este ou aquele detalhe, como devemos interpretar uma cor ou uma composição, quais são as referências e relações que estamos *autorizados* a fazer, afinal, é o Especialista quem tem acesso a essas informações e *compreende* a alma da obra. Em maior número e endemicamente, também podemos encontrar o crítico midiático, que, cada vez mais, limita-se a julgar uma produção artística de modo a fomentar (ou não) o consumo do produto sobre o qual comenta.

Rancière não é o crítico midiático nem o Especialista. Se faz uma crítica, então é a do crítico barthesiano, é mais um escritor do que um escrevente. Ele é um espectador emancipado, um mestre ignorante que está sempre a espalhar a boa nova da emancipação na expectativa de reconfigurar as partilhas do sensível. Mas nem tanto. Embora não resplandeça essa áurea profética, Rancière é, como em toda a sua obra, contraintuitivo. Com isso, quero afirmar que o autor não segue a linha popular de análise e tampouco deixa claros os limites entre o que é seu, o que é de Béla Tarr e o que é de algum outro autor. Não se trata, portanto, da transmissão de um conhecimento, mas de um ensaio filosófico sobre a filmografia de um cineasta.

Fala-se de um livro sobre Béla Tarr. Não é difícil imaginar que alguns leitores possam se deixar levar pela esperança de um guia que pudesse esclarecer detalhes dos filmes do cineasta húngaro. Mas, como veremos, não é esse o objetivo de Rancière.

Tendo afirmado (mais de uma vez, publicamente e entre amigos) que não mais faria filmes<sup>3</sup>, Tarr tem uma carreira que se estende desde meados da década de 1970, época em que fazia curtas

---

<sup>2</sup> *Who the #\$ % Is Jackson Pollock*, Harry Moses, 2006.

<sup>3</sup> "I want to make one more film about the end of the world, and then I will stop making films." (Kovács, 2013, p. 2)

---

amadores com fins declaradamente políticos, até 2011, com o seu último *O Cavalo de Turim*. Historicamente, Tarr presenciou os efeitos do socialismo na Hungria, fato que iria acompanhar toda a produção cinematográfica do autor com uma influência que vai adquirindo, ao longo dos anos, um papel cada vez mais de plano de fundo. A princípio, essa politização e os meios empregados para atingir objetivos mais concretos e não apenas estéticos, fizeram com que seus primeiros longas (e os curtas que os precederam) fossem criados como falsos documentários, em um estilo que se aproxima ao do *cinéma vérité*, cujo objetivo era, em termos rancièrianos, dar voz aos que não possuem voz.

Rancièr retoma todos os longas de Tarr, respeitando, em certa medida, uma cronologia e questionando o consenso de que os filmes do diretor encontram-se divididos em duas fases, que são ligadas por *Almanaque de Outono*<sup>4</sup>, filme cujas características supostamente o colocariam na posição de uma obra de transição. De *Ninho Familiar*<sup>5</sup> ao *Pessoas Pré-Fabricadas*<sup>6</sup> - e ignorando *Macbeth* que, além de ser um trabalho acadêmico, é uma adaptação da tragédia shakespeariana para a televisão - temos “o jovem cineasta enfurecido, a lidar com os problemas sociais da Hungria socialista” (p. 10) e, de *Condenação*<sup>7</sup> a *O Cavalo de Turim*<sup>8</sup> “o pessimismo do cineasta amadurecido exprime-se por via de longos planos-sequência que exploram, em torno de indivíduos encarcerados na sua solidão, toda a profundidade vazia do campo” (p. 11). Embora isso tenha um peso pequeno na presente discussão, torna-se relevante citar que o próprio cineasta não reconhece essa divisão, defendendo a posição de que seus filmes seguem uma gradação, de onde é possível ver a evolução de um tema recorrente.

Assim como o próprio Béla Tarr apropria-se de teorias filosóficas (como a de Schopenhauer) e propostas (como a de Brecht) para dar forma à sua diegese, Rancièr utiliza as fábulas de Tarr para sedimentar o próprio pensamento, seja ele sobre estética, política ou

---

<sup>4</sup> *Őszi almanach*, Béla Tarr, 1984.

<sup>5</sup> *Családi tűzfészek*, Béla Tarr, 1979.

<sup>6</sup> *Panelkapcsolat*, Bléla Tarr, 1982.

<sup>7</sup> *Kárhozat*, Béla Tarr, 1988.

<sup>8</sup> *A torinói ló*, Béla Tarr, 2011.

cinema, afinal, os três âmbitos são inter-relacionados em sua filosofia. Essa mescla Tarr-Rancière de modo algum é prejudicial, seja o leitor um cinéfilo, um filósofo, uma quimera dessas criaturas ou (por que não?) nenhuma delas..

**O tempo do depois.** Rancière identifica a Hungria do final dos anos 1970 com o mesmo cenário que é descrito pelo homem na televisão em *Pessoas Pré-Fabricadas*: o país está imerso no socialismo que ruma em direção à promessa do comunismo, sempre reafirmando a sua luta contra o capitalismo. *Pessoas Pré-Fabricadas*, no entanto, não é importante apenas pela situação histórico-social na qual se encontra inserido. Há, nele, o desenvolvimento de uma característica que se fará presente em todos os filmes de Tarr. Em maior ou em menor medida, o tempo<sup>9</sup> é um ponto comum em todas as suas produções e, no caso do filme em questão, Rancière assinala a contraposição de um tempo linear histórico à circularidade da narrativa<sup>10</sup>, no qual o desenrolar das ações se distancia da ordem oficial dos tempos (p. 7), gerando uma tensão entre temporalidades. Esse último ponto é o que, de fato, o cineasta explora e Rancière reitera que não há a dicotomia supracitada do Tarr-dos-filmes-sociais e do Tarr-dos-filmes-metafísicos-formalistas, reiterando o pensamento do próprio diretor. Com essa produção, Tarr terá nos oferecido “um mundo absolutamente realista, absolutamente material, desprovido de tudo o que belisca a sensação pura, que só o cinema pode oferecer” (p. 12). Mas que tipo de realismo é esse? Certamente não é o realismo no seu sentido mais raso, cuja característica seria uma *mimese* do real. Trata-se, aqui, do realismo brechtiniano que recorre continuamente a efeitos de alienação (*Verfremdungseffekt*)<sup>11</sup>, que, para Rancière, tem o

---

<sup>9</sup> “O tempo do depois não é o tempo uniforme e soturno daqueles que já não acreditam em nada. É o tempo dos acontecimentos materiais puros aos quais se opõe a crença enquanto a vida a carregar.” (p. 18)

<sup>10</sup> “Para quem vê um dos filmes de Tarr isoladamente o tempo, seja dos takes longos ou na sua circularidade, não se torna tão inquietante. Esse sentimento surge ao ver que, continuamente, o tema retorna.” (p. 16)

<sup>11</sup> “Outro elemento comum em seus filmes é a recorrência à atores amadores que surgem como um elemento que gera estranhamento no

efeito de opor “as situações duradouras às histórias que se encadeiam entre si e seguem em frente”.

**Histórias de Famílias.** Como afirma Rancière, “o cinema é mau para os sonhos” (p. 22). O cinema de Béla Tarr a um mesmo tempo reitera esse pensamento, no sentido de que nenhum de seus filmes constituem algo que possamos chamar de “sonho”, e o representa, uma vez que seus personagens também perseguem sonhos que não podem ser alcançados, constituindo o tipo de trajetória que ocupa uma parte bastante tímida das produções cinematográficas, de onde o maior lote conta com insistentes finais felizes (contos de fadas que costumamos a encontrar no mundo fora dos sets de filmagem).

*Ninho Familiar, Pessoas Pré-Fabricadas, Almanaque de Outono e The Outsider* compõem o principal objeto de estudo desse capítulo, que irá identificar e discorrer sobre o que Kovács denomina de *everyday hell*: as relações humanas são o principal foco desses filmes, mas são relações nas quais os indivíduos são incapazes de conviver sem entrar em constantes conflitos. Tudo isso é representado através de elementos estéticos bastante particulares, que envolvem não somente técnicas propriamente cinematográficas, mas também incorpora elementos teatrais. Essa apropriação foi identificada por Rancière, que aprofunda a sua análise fazendo um exame do uso de cores, da profundidade de campo, do *continuum* sonoro e demais elementos.

**O império da chuva.** Rancière se apoia em Flaubert para afirmar que um estilo é um modo de ver as coisas. Daí que, na literatura, “é preciso ‘dar a ver a cena’” (p.43). No entanto, para o filósofo o cinema não é capaz desse “dar a ver”, uma vez que a cena está dada no cinema: o espectador vê aquilo que estava diante da câmera, aquilo que o cineasta estava a ver. Mesmo que isso possa ser visto

---

contexto de uma obra que parece trabalhar com imagens tão cruas. É preciso recorrer a atores que o não são, pessoas a quem essa história poderia ter acontecido, mesmo que o não tenha, homens e mulheres chamados não a representar essas situações mas a vive-las [...]” (16-17)

como uma limitação (questionável) da cinematografia, o cineasta ainda pode lidar com essas imagens e arranjar o encadeamento de ações e os efeitos decorrentes da manipulação do tempo.

Nos filmes da dita segunda fase de Tarr, ou seja, pós-*Almanaque de Outono*, há a evolução de um elemento que, após ter se tornado cada vez mais notável, pode ser mais fortemente percebido nos seus primeiros filmes. Tão ou mais proeminente que os personagens é o ambiente no qual eles estão inseridos, “é o mundo exterior que penetra os indivíduos, invadindo-lhes o olhar e o próprio ser” (p. 45). Um dos principais efeitos dessa presença exacerbada do ambiente (que lá permanece, frame após frame, independente do movimento dos atores) é reforçar a lei da repetição: há algo mais forte do que a vontade humana que conduz as pessoas à circularidade da qual não são capazes de se livrar: “não se ganha à chuva, não se vence a repetição” (p. 49).

A relação do homem com o ambiente também se dá naquilo que Rancière identifica como sendo a personagem típica de Béla Tarr: “o homem à janela, o homem que olha para as coisas chegarem a si” (p. 48). Rancière vai além da análise e afirma que as imagens de Tarr “merecem ser chamadas de imagens-tempo” (p. 54)

**Burlões, idiotas e loucos.** Alguns dos filmes do Tarr são adaptações (ou traduções) de livros, capítulos ou contos do escritor húngaro Laszlo Krasznahorkai, que se faz presente também na produção dos longas. É justamente nesses filmes que a lógica niilista se faz mais presente e que a circularidade é reiterada e rompida consecutivamente.

O cineasta costuma apresentar o seu *A Hamonia Werckmeister* como “um bonito conto de fadas romântico” (p. 76), o que soa bastante estranho tanto para quem viu o filme quanto para quem conhece qualquer obra de Tarr. Rancière explica, apoiando-se nas próprias declarações do realizador, que este se apoia em um deslocamento do realismo, ou seja, tudo o que se passa nesse filme é inexoravelmente material. A partir disso, Rancière discorre sobre adaptação, comparando o romance à produção cinematográfica em uma análise que irá culminar revogação do filme como um conto de fadas através do (idiota) János, um personagem que se opõe aos

---

personagens muito menos intensos de *Condenação* e *Satantango*. Ainda assim, Rancière aponta que a estrutura do conto de fadas se encontra no lugar banal, propõe uma significação para a baleia (que pode não ser uma alegoria) e faz diversas leituras de alguns dos elementos que compõem o filme.

**O Círculo Fechado Aberto.** Independentemente do fato de estar aberto ou não, a referência ao “círculo fechado” é recorrente quando se fala de Béla Tarr. Embora tenha adquirido uma forma autônoma e independente do filme, a expressão é, no seu princípio, o título de um dos capítulos de *Satantango*, comum ao filme e ao livro de Krasznahorkai.

De *Condenação* a *A Hamonia Werckmeister*, Rancière acredita que Tarr tenha desenvolvido um sistema coerente que culmina no anteriormente citado *estilo* (no sentido flaubertiano): “uma ‘maneira absoluta de ver’, uma visão do mundo tornada criação de um mundo sensível autônomo” (p. 95). Se Flaubert advogava a não existência dos temas, Tarr é partidário da não existência de histórias e, com isso, constrói um *continuum* baseado na repetição, fomentando expectativas que não são correspondidas.

O tempo do depois, enfim, é “o tempo em que o interesse recai sobre a própria expectativa” (p. 96), um tempo do qual, paradoxalmente, se espera o mesmo, a repetição, e um vindouro desconhecido.

Rancière, novamente, opõe o poder da literatura ao do cinema: o que pode ser mostrado em um, pode ser invisível no outro. No seio dessa distinção, do que pode ou não ser transmitido pelo cinema ou sobre *como* algo pode ser dito nessa linguagem, surge outra assinatura de Tarr: os longos *takes*.

O livro, como um todo, perpassa a obra de Tarr descrevendo cenas, analisando questões estéticas e filosóficas que podem ser encontrados nos filmes do realizador apenas enquanto espectador ativo, sem a necessidade de recorrer a materiais explicativos externos aos filmes. Mas, por outro lado, Béla Tarr parece ser algo mais para Rancière: a filmografia de Tarr parece ser o

correspondente cinematográfico da aclamada série artística de Martha Rosler, mas com o quê a mais que somente o cinema é capaz de proporcionar. Não se aborda somente o tempo, mas, além, de questões de visibilidade. É uma questão, portanto, de fazer política e da possibilidade de falar de partilhas policiais e de possíveis reconfigurações da partilha do sensível.

TRADUÇÕES



GOTTLOB FREGE

**GRUNDGESETZE DER ARITHMETIK**

**FUNDAMENTOS DA ARITMÉTICA**  
(PARTE III, 1, SEÇÃO B)

**Tradução, introdução e notas de Anderson Luis  
Nakano**

Universidade Federal de São Carlos

**Introdução.** A Seção (b) da parte III.1 do segundo volume dos *Grundgesetze der Arithmetik* de Frege, que ocupa os parágrafos §§ 68-85, é dedicada a uma crítica da teoria de Cantor dos números irracionais. Frege utiliza, em sua crítica, dois textos de Cantor: *Grundlagen einer Mannigfaltigkeitslehre* (1883) e *Über die Ausdehnung eines Satzes aus der trigonometrischen Reihen* (1882), além de uma breve resposta de Cantor a objeções de Illigens à sua teoria: *Bemerkung mit bezug auf den Aufsatz : «Zur Weierstrass-Cantorschen Théorie der Irrationalzahlen»* (1889).

Esta Seção se situa na parte da obra destinada à revisão das doutrinas dos números reais à época, servindo de preparação para a introdução da doutrina própria de Frege. O filósofo alemão realiza, assim, um movimento semelhante àquele feito por ele nos *Grundlagen der Arithmetik*, quando considera a opinião de diversos autores sobre o conceito de número (cardinal) e as dificuldades que emergem destas opiniões ao mesmo tempo em que apresenta sua teoria como aquela que visa a superar estas dificuldades.

A Seção (b), em particular, possui o mérito de conduzir, através da crítica à teoria de Cantor, a uma primeira abordagem de como o próprio Frege pretende introduzir os números reais, a saber, como razões entre grandezas. Crítico das “definições modernas” dos números reais, assentada sobre séries, seqüências ou conjuntos de racionais (segundo as definições de Cantor, Weierstrass e Dedekind), Frege procura preservar aquilo que a “definição clássica” (de Eudoxo, de Newton) possuía de fundamental, sem introduzir com isso elementos alheios à aritmética, como segmentos ou pontos geométricos. Nesse sentido, a crítica da teoria de Cantor é parte importante da “revisão bibliográfica” que Frege realiza das teorias

mais difundidas dos números reais, pois nela se encontram as razões pelas quais ele não pode aceitar o modelo segundo o qual o processo de “aritmética da análise” vinha sendo conduzido pelos matemáticos de seu tempo.

Ainda que a teoria de Frege dos números reais seja amplamente ignorada tanto pelos matemáticos quanto pelos comentadores de sua obra – fato que tem, como um de seus sintomas, a escassez ou inexistência de traduções destes textos mesmo em línguas como o inglês ou o francês –, ela é um dos lugares em que mais se pode observar, dentre seus escritos, características reconhecidas de sua filosofia da matemática, como, p. ex., a importância dada à aplicabilidade da matemática, bem como elementos e ferramentas de seu modo de filosofar, que influenciariam autores do quilate de um Wittgenstein. Outrossim, a teoria tem um valor histórico inestimável na medida em que permite ver claramente as preocupações e interesses de um grande filósofo, em contraste com o desenvolvimento histórico da disciplina a que ele dedicou todo o seu esforço intelectual.

Anderson Luis Nakano

## Fundamentos da Aritmética

(Parte III, 1)

### b) A doutrina de Cantor sobre os números irracionais.

§ 68. G. Cantor<sup>1</sup> define inicialmente sua série fundamental: "Toda sequência<sup>2</sup>  $(a_n)$  que pode ser caracterizada por satisfazer  $\lim_{n \rightarrow \infty} (a_{n+\mu} - a_n) = 0$  (para toda constante  $\mu$  arbitrária), eu denomino uma série fundamental e associo a ela o número  $b$  por ela definido".

É uma pena que a palavra "número" nas mãos dos matemáticos seja utilizada de modo tão vacilante! Às vezes denota o signo numérico, outras o próprio número significado. Cada matemático que utiliza a palavra "número" deveria especificar como ele a pensa<sup>3</sup>. Assim, estamos aqui também em dúvida sobre o sentido da proposição de Cantor. Se pela palavra "número" se pretende dizer "signo numérico" (*Zahlzeichen*), a proposição deve aparentemente ser entendida como: para cada série fundamental eu dou um certo signo »  $b$  «, pelo qual a série é designada. Então diferentes séries fundamentais devem receber signos diferentes. Mas então duas séries fundamentais são diferentes sempre que houver um número que pertence a uma das duas, e que não pertence à outra. Na verdade, esta atribuição de signos é totalmente irrelevante; pois eu devo de algum modo já ter denotado uma série para poder dizer:

---

<sup>1</sup> Math. Annalen XXI, p. 567.

<sup>2</sup> Sequência de números racionais.

<sup>3</sup> Optamos pela segunda denotação.

para essa série fundamental particular eu dou o signo »  $b$  «. Agora se eu quero falar sobre esta série, tanto faz o uso do signo »  $b$  « ou da designação original. No máximo, a nova designação pode ser mais conveniente por sua maior simplicidade.

§ 69. Posteriormente Cantor diz: “Tal série fundamental apresenta ... três casos: ou são seus termos ( $a_v$ ), para valores (*Werthe*) suficientemente grandes de  $v$ , menores em valor (*Betrage*) absoluto que um dado número [racional] arbitrário; ou tais termos, para um valor de  $v$ , são maiores que um número racional [positivo] particular  $q$ ; ou tais termos são, para um valor particular de  $v$ , menores que uma grandeza racional negativa  $-q$ . No primeiro caso, digo que  $b$  é igual a zero; no segundo, que  $b$  é maior que zero ou positivo; no terceiro, que  $b$  é menor que zero ou negativo”.

Se nossa suposição sobre o sentido das primeiras proposições de Cantor está certa, então isto pode ser expresso sem utilizar o signo »  $b$  « da seguinte maneira: “Se uma série fundamental, cujos termos  $a_v$ , para valores suficientemente grandes de  $v$  são menores em valor absoluto que um dado número racional arbitrário, eu digo que ela é igual a zero; se uma série fundamental, cujos termos, para um certo valor de  $v$ , são maiores que um número racional particular [positivo]  $q$ , digo que ela é maior que zero ou positiva; se uma série fundamental, cujos termos para um particular  $v$  são menores que um número racional particular negativo  $-q$ , digo que ela é menor que zero ou negativa”. Peguemos este texto ou o original de Cantor: em ambos os casos, temos três explicações para as expressões “igual a zero”, “maior que zero” e “menor que zero”. Estas definições são defeituosas (*fehlerhalt*), pois o termo esclarecido não é simples; ao invés disso é presumido que as palavras “maior” e “menor” devem ser conhecidas, e então elas esclarecem elas próprias – violação de nossos dois princípios de definições. Mas também deve ser presumido que as palavras “zero” e “igual” já são conhecidas e então os termos “igual a zero”, “maior que zero”, “menor que zero” são completamente conhecidos e não podem ser explicados novamente. Se não fossem, as definições anteriores seriam incompletas – violação do nosso primeiro princípio de definições.

§ 70. Illigens resume em seu artigo “Zur Weierstrass-Cantorschen Theorie der Irrationalzahlen”<sup>1</sup> [Sobre a teoria de Weierstrass e Cantor dos números irracionais] as teses de Cantor de tal forma que pelo número  $b$  é entendido um signo para uma lei segundo a qual a série é dada. Assim, pode parecer, à primeira vista, que o número  $b$  deve representar uma proposição; mas o termo posteriormente muito utilizado “signo para série numérica” (*Zahlreihezeichen*) deixa claro que Illigens entendeu as teses de Cantor como também as procuramos entender. Ocorre, contudo, que tal signo para série numérica não pode de modo algum designar, como os racionais, uma quantidade, já que as palavras “maior” e “menor” têm um sentido completamente distinto do que quando usadas com os números racionais; segue-se o mesmo para a palavra limite (*Grenze*); pelo mero uso da palavra “maior”,  $b$  não pode se tornar um signo de quantidade, e aos números racionais pertence o fato de eles serem usados como signos para série numérica, e isto vale também para os novos números, mas não que estes novos números designem uma quantidade. A intenção de fazer aparecer os números racionais como um tipo dos signos para série numérica é, assim, defeituosa. Seguindo Illigens, podemos também adicionar que os números racionais – nossos escritores entendem aparentemente por isso os signos numéricos – seriam ambíguos: de um lado, designariam quantidades; de outro, séries de números (séries fundamentais). Illigens diz posteriormente: “Os signos estabelecidos para as séries de números, a despeito de todas as denominações que são a eles adicionadas por diferentes definições, não podem de forma alguma se tornar conceitos de quantidade”.

Certamente! Um signo não pode nunca se tornar um conceito. Mas não precisamos assumir que Cantor confundira o signo e o que é por ele designado. Não obstante, há certamente algo de verdadeiro nesta objeção: quando se diz que as séries de números, a despeito de todas as denominações que forem acrescentadas por meio de diversas definições, jamais se tornam quantidades.

---

<sup>1</sup> Math. Annalen XXXIII, p. 155 e ss.

§ 71. Além disso, segundo Illigens, se  $\sqrt{2}$  fosse tomado como um mero signo para série numérica (para a série  $1.4, 1.41, 1.414, \dots$ ), então teríamos do lado esquerdo da equação  $(\sqrt{2})^2 = 2$  apenas um signo para a série de números  $1.4^2, 1.41^2, 1.414^2, \dots$ . Tal signo, porém, como qualquer coisa que pudesse ser escolhida e que por meio da igualdade com o número 2 designasse uma quantidade, não seria provavelmente capaz de manifestar a ninguém um sentido. Esta objeção é justificada somente se Cantor confunde o signo com o designado, o que deve ser, antes de tudo, demonstrado. Quando um signo de igualdade é posto entre outros signos, não é afirmado que o signo da esquerda »  $(\sqrt{2})^2$  « é igual ao significado do signo da direita, mas que o significado do signo da esquerda é igual ao significado do signo da direita. Aqui seria algo como equacionar uma série de números com o significado do signo numérico » 2 «, i. e., o número 2. A justificação para isto teria de ser investigada.

Pode-se, porém, acusar Cantor de ter omitido essa verificação e o que deve ser efetivamente demonstrado é estipulado através de uma pseudo-definição. A série fundamental  $1.4^2, 1.41^2, 1.414^2, \dots$  deve ser assumida como conhecida, o mesmo para o número 2 e o significado da palavra "igual". Então, se aquela série fundamental é igual ao número 2, isso não pode ser objeto de uma estipulação arbitrária, ao invés disso deve surgir como um resultado. Esta objeção, é claro, se aplica somente na condição de correção da interpretação das teses de Cantor aqui adotada. Futuramente devemos tentar uma outra interpretação.

Também segundo Illigens, Cantor, com sua teoria, não poderia dizer o que é uma reta de  $\sqrt{2}$  metros de comprimento.

Há decerto muitas verdades nestas objeções; contudo tornar-se-ia mais claro se Illigens não utilizasse a palavra "número" com o significado de signo numérico e sobretudo se ele distinguísse claramente número e signo numérico. Pois quando ele fala de números racionais e chama um número maior que o outro, isso não é adequado para o significado de signo numérico. O risco de tal imprecisão no uso da palavra "número" está presente toda vez que tal palavra não é entendida como significando um signo numérico, mas como o número ele próprio; pois foi outrora estipulada a

opinião, segundo a qual os objetos da aritmética são números. Então os signos numéricos, meros meios de auxílio para fazer a pesquisa aritmética destes objetos, estão sempre perto de causar uma alarmante confusão<sup>1</sup>.

Em segundo lugar, parece-me questionável, ao menos no entendimento errôneo acima exposto, que os signos de quantidade de Illigens para os números racionais e o que ele diz deles, designem quantidades. De acordo com o uso da linguagem, nomeiam-se quantidades: comprimentos, áreas, ângulos, períodos de tempo, massas e forças. É certo dizer que o número  $\frac{2}{3}$  ou o signo numérico »  $\frac{2}{3}$  « designa um certo comprimento, ou um certo ângulo ou mesmo ambos?

§ 72. Segundo A. Pringsheim<sup>2</sup>, os números racionais aparecem como signos que *podem* muito bem representar quantidades determinadas, mas não *devem*. Evidentemente, este escritor também entende por número racional um pouco de tinta em um papel, ou figuras nele impressas. Agora: se estas figuras são para a aritmética nada mais que figuras, então é irrelevante para a ciência quais representações uma pessoa poderia vincular a elas, já que a aritmética nos impele a ignorar tais representações. Estas representações seriam tão irrelevantes para a aritmética quanto seria, para a geometria, se alguém vinculasse a uma figura triangular um elefante. Alguém pode então dizer: “um triângulo pode certamente representar um elefante, mas não deve”; uma

---

<sup>1</sup> Na verdade, há também uma opinião, segundo a qual os números não são nem signos que significam algo, nem significados não-sensíveis (*unsinnliche*) de tais signos, mas figuras que são manipuladas de acordo com certas regras, como peças de xadrez. Nesse sentido, os números não são nem ferramentas de pesquisa, nem objetos de inspeção, mas objetos de manuseio. Esta opinião será considerada posteriormente.

<sup>2</sup> Encyklopädie der math. Wissenschaften [Enciclopédia da ciência matemática] I A 3, p. 55.

inspeção na essência da geometria ou do triângulo dificilmente seria promissora. Ou então as figuras de Pringsheim para os números racionais são signos de algo que servem para expressar pensamentos (*Gedanken*) aritméticos, assim como o signo » <sup>24</sup> « é utilizado pelos astrônomos para designar Júpiter. Que estranho seria então dizer que o signo poderia designar Júpiter, mas não deveria! O astrônomo simplesmente diria: “eu designo com o signo » <sup>24</sup> « o planeta Júpiter”, e então as coisas estariam resolvidas; tudo que posteriormente viesse a ser dito a respeito desse signo seria supérfluo. Portanto: ou é essencial para a aritmética que os signos numéricos signifiquem algo, então o que eles significam, o ponto principal, é o que é objeto de inspeção e os signos são, eles próprios, somente ferramentas das quais não se pode dizer muito; ou os signos numéricos são eles próprios os objetos da aritmética, e então é irrelevante se tal ou tal significado é a eles vinculado, e a aritmética não precisa de um discurso sobre tais significados para existir. No primeiro caso, os signos numéricos simplesmente designam algo, a saber, números; no segundo caso eles, pelo menos com relação à aritmética, não denotam nada. Em nenhum caso, porém, algo decisivo ou elucidativo é encontrado na proposição segundo a qual signos numéricos podem, mas não devem, representar quantidades.

**§ 73.** O que é então essencial na alegação de que os signos numéricos designam quantidades? Olhemos para a aplicação das leis aritméticas na geometria, na astronomia e na física! Aqui números de fato ocorrem em conexão com grandezas, como comprimentos, massas, intensidades de iluminação e cargas elétricas; e, com base em uma consideração superficial, poder-se-ia pensar que o mesmo signo numérico significa ora um comprimento, ora uma massa, ora uma intensidade de iluminação, e isto pareceria suportar a alegação de Pringsheim, que entre os signos numéricos e as quantidades há uma certa conexão, mas apenas uma conexão fraca. Examinemos isto mais exatamente. A que realmente recorreremos quando fazemos uso de uma proposição aritmética? Ao som das palavras? A grupos de figuras peculiares, que consistem em tinta de impressora? Ou recorreremos a um conteúdo de pensamento

que vinculamos a estas palavras ou estas figuras? O que provamos, quando provamos uma proposição aritmética? Aquele som? Aquelas figuras? Ou aquele conteúdo de pensamento? Claro que é este último! Muito bem, então devemos ter um pensamento determinado nestas proposições, o que não teríamos se os signos numéricos e palavras numéricas que nela ocorrem designassem ora isto, ora aquilo.

Se atentarmos com mais cuidado, perceberemos que um signo numérico não pode somente por si mesmo designar um comprimento, uma força e assim por diante, mas somente em conexão com a designação de uma medida, uma unidade, como o metro, o grama, etc. O que designa então o signo numérico sozinho? Claramente uma razão entre grandezas (*Größenverhältnis*). E isto é tão evidente que não é surpreendente que já o tenham descoberto<sup>1</sup>. Se, então, entendemos por “número” o significado de um signo numérico, um *número real* é o mesmo que razão entre grandezas. E então o que ganhamos ao definir *número real* como razão entre grandezas? De imediato parece apenas que uma expressão foi substituída por outra. E, no entanto, um passo a frente foi dado. Pois, primeiramente, ninguém irá confundir uma razão entre grandezas com um signo escrito ou impresso; e com isso uma fonte de incontáveis desentendimentos e erros é obstruída. Em segundo lugar, a expressão “razão entre grandezas” ou “razão entre uma grandeza e outra grandeza” serve para indicar o modo pelo qual números reais são ligados a grandezas. O ponto principal ainda permanece por fazer. Temos inicialmente somente palavras que nos indicam apenas aproximadamente a direção em que a solução deve ser procurada. O significado de tais palavras deve ainda ser mais precisamente fixado. Contudo nós não diremos mais que um número ou signo numérico designa ora um comprimento, ora uma massa, ora uma intensidade de iluminação. Ao invés disso, diremos que um comprimento pode ter, com relação a outro comprimento, a mesma razão que uma massa tem com relação a outra massa, ou uma intensidade de iluminação tem com relação a outra intensidade

---

<sup>1</sup> Cf. Baumann, Die Lehren von Zeit, Raum und Mathematik [A doutrina do tempo, espaço e matemática I] I, p. 475.

de iluminação<sup>1</sup>; e esta mesma razão é o mesmo número e pode ser designado pelo mesmo signo numérico.

Se Illigens entende, pela palavra “quantidades”, razões entre grandezas, ou, o que vemos como sinônimos, números reais, e se ele quer dizer que o signo para a série numérica não designa, na teoria de Cantor, razões entre grandezas, então ele está certo. Na definição de Cantor há apenas a série fundamental e o número  $b$ , e o último é o signo para a série numérica. Nada é dito aqui com relação à razão entre grandezas. O signo para a série numérica simplesmente designa a série fundamental e com isso não deveria designar também uma razão entre quantidades, pois senão ele seria ambíguo.

**§ 74.** Infelizmente, a resposta de Cantor<sup>2</sup> às objeções de Illigens é breve e obscura. Não sabemos ao certo se Illigens está certo ao pressupor que os números  $b$ ,  $b'$  e assim por diante são signos, e se eles designam séries fundamentais, o que é fundamental para esclarecer o assunto. Mas ao invés disso, o que se tem é uma confusão entre signo e designado. Cantor escreve:

“Mas não foi nunca afirmado nem por mim nem por outros que os signos  $b$ ,  $b'$ ,  $b''$ , ... são grandezas *concretas* no sentido próprio da palavra. Enquanto coisas abstratas de pensamento (*abstracte Gedankendinge*), eles só são grandezas no sentido impróprio ou figurado da palavra”. Aqui, porém,  $b$ ,  $b'$  e assim por diante são chamados de signos e ao mesmo tempo de coisas de pensamento abstratas. É realmente uma forte crença tomar os signos, os quais são escritos com giz em um quadro ou com tinta no papel, e que podem ser vistos pelos olhos corpóreos, por objetos de pensamento abstratos; é a tal crença que move montanhas e cria os números irracionais. Provavelmente Cantor quer dizer que os signos  $b$ ,  $b'$ , etc. devem denotar objetos de pensamento abstratos. Podemos distinguir objetos físicos e lógicos, o que certamente não deve fornecer uma classificação exaustiva. Aqueles são reais, no sentido

---

<sup>1</sup> Gostaria de banir o termo “número denotado”, já que ele só causa confusão.

<sup>2</sup> Math. Annalen XXXIII, p. 476.

preciso da palavra; estes não o são, no entanto não são menos objetivos. Eles não podem afetar nossos sentidos, mas são reconhecidos por nossas faculdades lógicas. Tais objetos lógicos são nossos números cardinais, e é bem provável que os outros números também estejam nesta mesma categoria. Agora, se com o termo "objeto abstrato de pensamento", Cantor quer dizer o que chamamos de objeto lógico, parece que existe uma boa concordância entre nós. Que pena então que tais objetos abstratos de pensamento não ocorrem em sua explicação! Temos séries fundamentais e signos  $b$ ,  $b'$ , etc. Estes, não podemos nem com boa vontade tomar por objetos abstratos de pensamento, e as séries fundamentais também não são por tal termo denotadas. Portanto, se as coisas abstratas de pensamento é o ponto principal, então falta precisamente o ponto principal na definição de Cantor. Qual objeto abstrato de pensamento deve ser designado pelo signo »  $\sqrt{2}$  «? Não sabemos. Caímos em superficialidades não essenciais e deixamos escapar o ponto central.

**§ 75.** Para concluir, é explicado no trabalho de Cantor que, com a ajuda destas grandezas abstratas  $b$ ,  $b'$   $b''$  ..., somos capazes de determinar exatamente grandezas concretas autênticas como, por exemplo, a de segmentos geométricos. Longe de ser um mero complemento agradável, a aplicação à geometria é decisiva. Mas se tal constatação é decisiva, ela depõe contra a teoria de Cantor, por que ela não ocorre na definição de grandeza numérica (*Zahlgrösse*) exposta. Somente depois que os  $b$ ,  $b'$   $b''$  ... são introduzidos é que a determinação de distâncias por meio das grandezas numéricas é fornecida<sup>1</sup>. Tal introdução de grandezas numéricas é puramente aritmética, porém não contém o fator decisivo; esta informação, a saber, como distâncias podem ser determinadas por meio de grandezas numéricas, contém o fator decisivo, porém não é puramente aritmética. E com isso certamente o alvo, colocado pelo próprio Cantor, é perdido. Naquela definição, de um lado temos as séries fundamentais e de outro lado os signos  $b$ ,  $b'$ ,  $b''$  ..., nada além disso. O caso seria diferente se tivéssemos uma definição puramente

---

<sup>1</sup> Math. Annalen V, p. 127.

aritmética ou lógica de razão (*Verhältnis*)<sup>1</sup>, da qual concluiríamos que há razões, e, entre elas, razões irracionais. Então o fator decisivo estaria nesta definição, e a determinação de uma distância por meio de uma unidade e uma razão (número real) teria somente o estatuto de um exemplo ilustrativo, que poderia ser dispensado.

E então nos encontramos mais perto de saber como estas determinações quantitativas de grandezas concretas devem, segundo Cantor, tomar o lugar de grandezas abstratas! É assumido que se conhece como uma distância é determinada por meio de um número racional. Cada termo de uma série fundamental então corresponde a uma certa distância e com isso a um certo ponto, o qual, em uma certa linha reta, é distante de um certo ponto inicial para um certo lado. Na sequência, os pontos que correspondem aos termos da série fundamental se aproximam no limite de um ponto, que é precisamente determinado por meio de tal limite. Então, lê-se:

“Expressamos isto dizendo: *a distância do ponto  $o$  ao ponto determinado é igual a  $b$* , onde  $b$  é a série (1)<sup>2,3</sup> ...de grandezas numéricas correspondentes”.

Em primeiro lugar, o erro aqui a ser notado é que a unidade não é mencionada em nenhum lugar na expressão definida, embora seja necessária para a determinação. Disto pode surgir a aparência ilusória segundo a qual  $b$ ,  $b'$ ,  $b''$  ... são distâncias, enquanto que eles só podem ser razões; e tais razões podem ocorrer também como forças de corrente elétrica, como quantidades de trabalho mecânico, etc. Todavia este problema poderia ser facilmente retificado. Mas qual expressão deve ser realmente explicada? Deve-se assumir como conhecido o que é a distância de um ponto a outro; a tal grandeza numérica ( $b$ ) já foi introduzida; e a palavra “igual” deve também já ser conhecida. Então tudo na expressão explicativa é conhecido, e, se tudo estivesse em ordem, o sentido da proposição “A distância do

---

<sup>1</sup> Obviamente, as razões (*Verhältnisse*) inúteis para a aritmética não são consideradas.

<sup>2</sup> A série fundamental.

<sup>3</sup> N. do T.: Frege faz referência, aqui, à série fundamental definida por Cantor no trabalho citado e indexada pelo número (1).

ponto  $o$  ao ponto  $a$  ser determinado é igual a  $b$ ” teria que ser igualmente conhecida, de forma que uma explicação seria no mínimo supérflua, e portanto errônea.

Se o que é  $b$  é desconhecido, o que talvez corresponda à verdade, mas não à intenção de Cantor, então temos algo capaz de ser explicado, mas tal explicação não é puramente aritmética. Seria aceitável se, ao invés de “distância”, Cantor tivesse dito “razão entre distância e unidade de comprimento”. O que é uma razão de distâncias é certamente desconhecido e, portanto, capaz de explicação – e é aí que se encontra o núcleo da questão –; porém mesmo assim surgiriam dificuldades.

**§ 76.** Mas nos movamos para o ponto principal! Evidentemente, as grandezas numéricas  $b, b', \dots$  de Cantor, sejam elas apenas signos ou objetos abstratos de pensamento ou ambas coisas ao mesmo tempo, são totalmente supérfluas para a determinação de distâncias. Com efeito, a inserção destes signos só torna as coisas mais complicadas, sem nenhuma utilidade. Deixando totalmente de lado as grandezas numéricas, percebe-se que as séries fundamentais já são o bastante para o propósito, sejam elas associadas a um signo  $b$  ou não.

Sem as determinações de distâncias providenciadas, temos somente séries fundamentais de um lado e signos de outro, e falta o ponto principal. Como os signos  $b, b', \dots$  não são essenciais, tem-se, de fato, somente as séries fundamentais. Estas séries podem servir para determinar razões, mas somente depois que aprendemos o que é uma razão de grandezas: e é precisamente isto o que falta.

Suponha que conhecemos alguns espectros lineares (*Linienspectren*), mas nenhum metal. É-nos útil o fato de associarmos a um destes espectros o signo »  $K$  «, um outro »  $Na$  «, um terceiro »  $Fe$  «? Muito pouco! É-nos útil chamarmos estes signos de metais? Seria útil talvez para disfarçar nossa ignorância; nada seria acrescentado ao nosso conhecimento dos verdadeiros metais. Primeiramente, deveríamos conhecer os metais; então poderíamos descobrir como determiná-los pelos seus espectros. E assim temos o que realmente importa para nós, e aquela associação de signos não

nos ajuda em nada para isso. Antes de termos os metais eles próprios, aqueles signos são somente cascas vazias inúteis, e acreditamos em vão que elas querem se preencher sozinhas com um novo conteúdo.

Aqui também. Primeiramente, teríamos que conhecer as razões entre grandezas, os números reais; assim, poderíamos descobrir como podemos determinar as razões por meio de séries fundamentais. É estranho conferir à associação de signos  $b, b', b'' \dots$  algum poder criador<sup>1</sup>. A introdução da geometria é portanto decisiva, já que com isso é repassado o esforço de trazer à tona o conteúdo. Porém, com isso, o que é crucial pertence à geometria, e a teoria de Cantor não é de modo algum puramente aritmética.

**§ 77.** Mas então está realmente correta a interpretação segundo a qual os tais números que Cantor associou às suas séries fundamentais são signos? Embora o próprio Cantor tolere esta interpretação, é devido a grandes dificuldades associadas a ela que ele prefere uma outra. Suspeito de algo como o seguinte: a cada série fundamental é associado um certo número que não tem nenhuma necessidade de ser racional. Tais números são, portanto, em parte novos, até então não considerados, e eles devem justamente ser determinados pelas séries fundamentais às quais eles se encontram vinculados. O signo »  $b$  « não designa então a série fundamental, mas o número que a ela está vinculado. Este número não é portanto de modo algum um signo, mas sem dúvida o que Cantor chama de uma coisa abstrata de pensamento<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Para a peculiar concepção dos signos e do que eles têm de efetuar, e que é caracterizada por muitos novos matemáticos como de fundamental importância, tais ações são atributivas (*beigelegt*); eles deviam cercá-las, pois, com uma cerimônia especial!

<sup>2</sup> Então, a expressão de Cantor acima mencionada, segundo a qual o signo »  $b$  « ele próprio deveria ser uma coisa abstrata de pensamento, seria imprecisa e seria então entendido que »  $b$  « designa uma tal coisa de pensamento. Tais imprecisões parecem gozar de grande popularidade, porém não são por isso mais aceitáveis.

Reconhece-se então melhor o penhasco em que tal tentativa deve cair. Não sabemos nada sobre o tipo de conexão que deve unir o número à série fundamental. Porém, através de uma relação completamente desconhecida algo desconhecido não pode ser determinado. O erro é que a associação a uma série fundamental e a definição dos novos números são contraídas em uma única operação. Podemos certamente associar uma série fundamental a um número definido, mas não a um número a ser definido, o qual ainda não temos<sup>1</sup>. Consideremos a metáfora novamente! Imaginemo-nos voltando à posição em que não conhecemos nenhum metal, mas sim espectros lineares! Agora dizemos: deste modo associamos a tais espectros o metal Sódio a definir. Mas como chegamos ao metal? Não por esta associação, que não pode nos fornecer nada que ainda não temos. Conhecemos apenas alguns espectros, porém não sabemos nada de análise espectral, não temos, portanto, nenhuma ideia sobre a relação particular na qual os espectros estão associados aos metais, os quais ainda são desconhecidos para nós. O nome “Sódio” ainda flutua no ar. Assim como flutua no ar também inicialmente o signo »  $b$  « de Cantor; ainda não temos nada que podemos por meio dele designar. Quando é nomeado na passagem citada

“No primeiro caso, digo que  $b$  é igual a zero; no segundo, que  $b$  é maior que zero ou positivo; no terceiro, que  $b$  é menor que zero ou negativo”, o signo »  $b$  « é usado aqui prontamente como designando algo, enquanto que ainda não foi fixado que algo poderia ser encontrado, o que seria a intenção de associá-los às séries fundamentais. Pois inicialmente apenas uma intenção é expressa; se ela é atingível permanece uma questão não respondida.

**§ 78.** Considerando-se somente as sentenças citadas acima, é nelas indicado quando uma série numérica é associada (ou atribuída?) ao número igual a zero, maior que zero ou menor que zero. Perguntamos: com isso algo é definido? ou algo é associado? ou qual é o propósito destas proposições? Cantor escreve:

“No primeiro caso, digo que  $b$  é igual a zero”.

---

<sup>1</sup> De modo similar, poder-se-ia dizer: “Eles enforcam o ladrão a ser pego”.

Primeiramente, perguntamos: o “igual” é entendido aqui no sentido de “coincidente com”? Isto é provável, pois caso contrário seriam aceitos números que, embora todos iguais a zero, seriam diferentes uns dos outros. Então não estaria determinado quais destes números seria associado à série fundamental no primeiro caso. Porém, se “ $a$  é igual a  $b$ ” quer dizer que “ $a$  coincide com  $b$ ”, então há somente um número que é igual a zero, a saber, o número zero ele próprio, e o sentido é então: quando o primeiro caso é presente, eu associo a série fundamental ao número zero. Aqui não temos evidentemente nenhuma definição, mas uma associação de um número já conhecido. Contra isto não há nada a dizer, a não ser pelo fato de que com isso não ganhamos nenhum número novo.

Então Cantor diz posteriormente que no segundo caso  $b$  é maior que zero ou positivo. Aqui essencialmente devem ser completamente definidos e assumidos conhecidos a relação de grandeza bem como o zero e o que é positivo. Embora seja improvável que Cantor tenha tais definições, as quais se pode prontamente encontrar aplicações nos novos números, gostaríamos primeiramente de retomá-las novamente. Se o número  $b$  já fosse também definido, então nada mais seria estabelecido; ao invés disso seria fácil investigar se  $b$  é maior que zero. Certamente  $b$  não está ainda definido; ainda não o conhecemos. Então, aqui se encontra apenas uma pista para a associação: quando o segundo caso é presente, associa-se uma série fundamental a um número que é maior que zero. Qual dos muitos números positivos se deve tomar, porém, permanece totalmente incerto. Quando Cantor diz que no terceiro caso  $b$  é menor que zero ou negativo, temos também aqui apenas uma dica para o que seja a associação.

Até agora associamos um número já conhecido a uma certa série fundamental e temos pistas para futuras associações a serem (mas que ainda não estão) definidas.

### § 79. Cantor continua:

“E então seguimos com as operações elementares. Sejam  $(a_v)$  e  $(a'_v)$  duas *séries fundamentais*, por meio das quais são determinados os números  $b$  e  $b'$ . Então, pode-se mostrar que  $(a_v \pm a'_v)$  e  $(a_v \cdot a'_v)$

são séries fundamentais, as quais, por sua vez, determinam três novos números, os quais servem como definição para a soma e diferença  $b \pm b'$  e para o produto  $b \cdot b'$ ." Esta proposição é muito defeituosa. Até então, pode-se dizer apenas do Zero que ele é determinado por uma certa série fundamental. Assim, devemos tomar por  $b$  bem como por  $b'$  o Zero. Mas então, que  $(a_v \pm a'_v)$  determina o Zero é um teorema e, portanto, não é uma definição. A proposição pode ser provada, portanto tudo que há nela deve ser conhecido. De acordo com isso, não há lugar aqui para uma definição. Então, é uma felicidade que o que pode ser provado coincide com o que a aparente definição diz. Mas pelos princípios de definição seguidos por Cantor, ou melhor, pela ausência aqui mostrada de qualquer princípio razoável para as definições, seria igualmente possível que algo fosse determinado por meio de uma definição, e cuja falsidade pudesse ser provada.

Se é assumido aqui que cada série fundamental determina um número, então a intenção é tomada por feita. Exceto no caso em que o Zero é associado, até então o que é dado é somente uma intenção de associação e algumas pistas para a sua execução, nada mais.

Além disso, as palavras "soma", "diferença", "produto" são esclarecidas por elas próprias; elas são até então apenas parcialmente explicadas, uma violação do nosso primeiro princípio.

Na realidade, com isso nada é realizado além de algo falsamente declarado como definição, algo que teria que ser provado como teorema.

**§ 80.** Deixando de lado a questão do quociente, prossigo com a apresentação de Cantor. Ele então diz:

"As operações elementares sobre um número  $b$  dado por uma série fundamental  $(a_v)$  e um dado número racional  $a$  estão inclusas nas estipulações acima, considerando  $a'_v = a$ ,  $b' = a$ ."

Aqui temos uma inconsistência: a expressão "um número  $b$  obtido de uma série fundamental" implica neste contexto que um número seria dado por meio de uma série fundamental. Se isso fosse o caso, então um número seria determinado pela série

fundamental onde todos os termos são  $a$  e então não haveria mais lugar para a atribuição deste número como sendo  $a$ ; ao invés disso deveria ser investigado qual número seria dado por tal série fundamental, uma investigação que não pode nos levar a nenhum resultado, pois na verdade somente a intenção de associar, por meio de uma certa regra, uma série fundamental a um número é conhecida. Pela última atribuição, esta proposição é certamente algo a ser levado a cabo, mas sem que, por meio disso, novos números sejam trazidos à tona. Portanto, fundamentalmente não nos aproximamos dos nossos objetivos.

**§ 81.** Avancemos um passo adiante. Cantor escreve:

“Somente então vêm as definições de ser igual, maior ou menor entre números  $b$  e  $b'$  (dos quais  $b'$  também pode ser  $=a$ ), e então é dito que  $b=b'$  ou  $b>b'$  ou  $b<b'$  dependendo se  $b-b'$  é igual, maior ou menor que zero.” No que concerne o signo de igualdade, assumimos acima que ele deve denotar total coincidência. Se aceitarmos isto também aqui, embora não inteiramente em harmonia com o texto, então não temos nenhuma definição de igualdade, ao invés disso esta é conhecida. O propósito pode então somente ser a determinação um pouco mais precisa dos números que devem ser associados às séries fundamentais. É então manifestada a intenção de associar tais séries ao mesmo número, para os quais  $\lim_{v \rightarrow \infty} (a_{v+\mu} - a_v) = 0$ . Então, se uma das séries é associada a um número, o número a ser associado a outra série já está determinado. Mas até agora apenas números racionais são associados, portanto não avançamos em nada.

Porém, nossa hipótese, a de que o signo de igualdade é utilizado por Cantor como signo de identidade, parece aqui tornar-se insustentável. É expressamente dito: “Definição de ser igual, maior ou menor”, do que se deveria concluir que os significados dos signos  $=$ ,  $>$  e  $<$  aqui são assumidos como não inteiramente conhecidos. Como se assume, é claro, que sejam conhecidos apenas parcialmente, isto caracteriza uma violação do nosso primeiro princípio das definições. Esta falha causa aqui uma peculiar ilusão. Nosso campo de visual espiritual (*geistiges*) encontra-se em um

estado semelhante à nossa visão corpórea no caso de rivalidade das cores: em um instante aparecem as palavras “igual”, “maior”, “menor”, “soma”, “produto” como conhecidas, imediatamente após aparecem como desconhecidas e então novamente como conhecidas. Quando, por exemplo, a palavra “maior que” é esclarecida por ela própria, ela aparece na mesma sentença parcialmente como conhecida – onde ela serve como explicação –, parcialmente como desconhecida – onde ela é explicada.

**§ 82.** Estas definições da soma, da diferença, do produto, de ser igual, maior e menor aparecem apenas agora essencialmente para criar os novos números eles próprios, aparecem para dar ao signo »  $b$  « o primeiro conteúdo (*Inhalt*). Pensa-se involuntariamente que o significado da palavra “maior” é conhecido, que a coisa maior é uma grandeza, seja ela abstrata ou concreta. Como as palavras “soma”, “diferença”, “igual”, “maior que” e assim por diante são explicadas ou então assumidas como explicadas, obtém-se a impressão que já se saberia o que uma soma, uma diferença, o que igual e o que maior seriam, e, por meio destes já conhecidos, confere-se então aos signos »  $b$  « »  $b'$  « e assim por diante um conteúdo de certa maneira obscura, utilizando-os em proposições como »  $b > b'$  « e » »  $b + b' < b''$  «. O que inicialmente se apresenta como esclarecimento dos signos » + « » > « e assim por diante, reivindica-se no momento seguinte como algo mais próximo para determinar o que deve ser associado às séries fundamentais segundo Cantor. Esta falácia é somente possível porque tais signos são ainda considerados novamente como conhecidos. Então tais definições alumiam em duas cores, agora definem a soma, o produto, a magnitude, etc. e logo mais devem determinar os novos números. Mas isto é irreconciliável.

Uma metáfora pode facilitar a compreensão. Quando se define “um julgamento é duro, quando neste a propriedade *duro* é concedida a uma coisa”, comete-se a falha na qual a palavra “duro” é esclarecida por meio ela própria, seu significado é considerado de uma só vez como conhecido e como desconhecido. Então poder-se-ia tomar o significado conhecido em mente de “duro”, a saber, que tudo que é duro é um corpo físico, para em seguida concluir:

também são os julgamentos, nos quais a propriedade *duro* é concedida a uma coisa, corpos físicos. Aqui o caso é parecido; também aqui as palavras “maior”, “soma”, etc. por elas mesmas explicadas, também aqui se conclui, do significado conhecido em mente destas palavras, que os novos objetos são números como os racionais e que poderiam servir para o mesmo propósito que eles. A única diferença é que ainda não temos estes novos números, que eles por isso devem ser primeiramente criados, enquanto que no outro caso já temos pelo menos aqueles julgamentos.

Não se pode definir duas coisas diferentes com uma definição: a magnitude e os números irracionais – violação do nosso segundo princípio.

§ 83. A definição por partes produz aqui a luz fraca que é necessária para o sucesso da ilusão. Isto desaparece imediatamente quando, no lugar de palavras e signos onde elas são tratadas como desconhecidas, comuta-se palavras e signos criados totalmente novos, aos quais já não é vinculado um sentido ou a aparência de um sentido. Se substituirmos

“positivo” por “albig”  
 “negativo” por “bebig”  
 “igual a” por “azig”  
 “maior que” por “bezig”  
 “menor que” por “zezig”  
 “zero” por “Poll”  
 “soma” por “Arung”  
 “diferença” por “Berung”  
 “produto” por “Asal”

os signos » > « por » 2 «,  
 » < « por » 2 «,  
 » = « por » 3 «,  
 » + « por » «,  
 » - « por » «,  
 » · « por » C «,

os esclarecimentos de Cantor passam a ser:

“Tal série fundamental apresenta três casos: ou são seus termos  $(a_\nu)$ , para valores suficientemente grandes de  $\nu$ , menores em valor absoluto que um dado número arbitrário; ou tais termos, para um valor de  $\nu$ , são maiores que um dado número racional particular  $\varrho$ ; ou tais termos são, para um valor particular de  $\nu$ , menores que uma dada grandeza particular negativa  $-\varrho$ . No primeiro caso, digo que  $b$  é azig Poll; no segundo, que  $b$  é bezig Poll ou albig; no terceiro, que  $b$  é zezig Poll ou bebig”<sup>1</sup>.

“Sejam  $(a_\nu)$  e  $(a'_\nu)$  duas séries fundamentais, por meio das quais são determinados os números  $b$  e  $b'$ . Então, pode-se mostrar que  $(a_\nu \pm a'_\nu)$  e  $(a_\nu \cdot a'_\nu)$  são séries fundamentais, as quais, por sua vez, determinam três novos números, os quais servem como definição para a Arung  $b \text{ } \mathfrak{A} \text{ } b'$ , para a Berung  $b \text{ } \mathfrak{B} \text{ } b'$  e para o Asal  $b \text{ } \mathfrak{C} \text{ } b'$ .”

“Somente então vem as definições de Azigdade, Bezigdade e Zezigdade entre números  $b$  e  $b'$ , e então é dito que  $b \text{ } \mathfrak{a} \text{ } b'$  ou  $b \text{ } \mathfrak{b} \text{ } b'$  ou  $b \text{ } \mathfrak{c} \text{ } b'$  dependendo se  $b \text{ } \mathfrak{B} \text{ } b'$  é azig Poll ou bezig Poll ou zezig Poll”<sup>2</sup>.

Por meio destas definições, os significados das novas palavras e signos podem ser fixados no mínimo com os mesmos direitos com os quais as anteriores e incompletas de Cantor puderam ser adicionadas. Mas, como se vê, o sentido conferido a estas novas palavras e signos não é suficiente para o presente propósito visado. Assim, desaparece toda aparência de que por meio destas definições seriam determinados de algum modo mais próximo os novos números. Com as definições de Cantor pode ser produzida tão-somente esta aparência que vai contra nosso primeiro princípio, a saber, a de que as palavras “igual”, “maior”, etc. estão em uma constante oscilação entre serem conhecidas e serem desconhecidas. Aquelas explicações anteriores deixam aparentemente algo fluente nos novos números, embora eles não possam ser determinados por

---

<sup>1</sup> As expressões “azig Poll”, “bezig Poll” e “zezig Poll” devem ser consideradas como totalidades indivisíveis, de acordo com nosso segundo princípio.

<sup>2</sup> Como se vê, teríamos que criar para “igual”, “maior” e “menor” ainda um terceiro conjunto de expressões.

estes usos ajustados. Assim que a hesitação é removida, a ilusão desaparece. Se Illigens quis dizer isso com as palavras “Os signos construídos para as séries de números, a despeito de todas as denominações que são a eles adicionadas por diferentes definições, não podem de forma alguma ser conceitos de quantidade”, então concordamos com ele, embora tenhamos que criticar seu modo inexacto de expressão.

**§ 84.** Façamos então um sumário dos resultados de nossa inspeção da teoria de Cantor. Nós distinguimos dois modos de compreensão: de acordo com a primeira os números, os quais Cantor associa às suas séries fundamentais, são signos; de acordo com a segunda, eles são objetos abstratos de pensamento.

No primeiro caso, temos que considerar as séries como os significados dos assim chamados números. A associação destes números não é essencial. Nós temos basicamente apenas as séries fundamentais, enquanto que o ponto principal é perdido, a saber, os próprios números, as razões entre grandezas. Cantor procura remediar esta deficiência mostrando como seus números podem ser usados para a determinação quantitativa de distâncias. Mas, em primeiro lugar, seus números são para isso inteiramente supérfluos e, em segundo lugar, com isto o que é decisivo é perdido na geometria, e a teoria cessa de ser uma teoria puramente aritmética.

No segundo caso permanece a intenção de associar novos números às séries fundamentais. Falha-se ao conceber estas ideias abstratas, e antes de tê-las, não podemos associá-las. Cantor ocasionalmente diz que suas séries fundamentais determinam números, mas contradiz-se a si próprio. Tudo o que foi alcançado é que algumas séries fundamentais são associadas a números racionais; mas não sucede nem mesmo a associar com certeza o número Um à série fundamental

$$\frac{1}{2}, \frac{2}{3}, \frac{3}{4}, \dots, \frac{v}{v+1}, \dots$$

Ao invés disso, é reconhecida apenas a intenção de associá-la a um dos números iguais a Um, e “igual” aqui provavelmente não é usado no sentido de “coincidente com”. Resta questionável qual dos

números iguais a Um deve ser associado à série. Pelo fato de que *soma, diferença, produto, igual, maior que, menor que* são definidos, contra nosso primeiro princípio, por partes, surge a falsa aparência de que aos signos numéricos é dado um significado. A teoria de Cantor não atinge de modo algum seu objetivo.

§ 85. Acrescento aqui a consideração de uma diferente exposição que Cantor deu anteriormente<sup>1</sup>. Ele trata aqui das séries que ele futuramente nomearia séries fundamentais, e diz:

“Esta característica da série (1) eu expresseo nas seguintes palavras: “A série (1) tem um determinado limite  $b$ ”.

Esta definição é defeituosa, pois a letra »  $b$  « que nela ocorre é substituída, em uma série com as mesmas características, por outro signo, por exemplo,  $b'$ . Por meio disto ocorre uma diferença nos termos explicados que não corresponde a nada na explicação. Se Cantor tivesse dito: “Esta característica da série (1) eu expresseo nas seguintes palavras: “A Série (1) é uma série fundamental”, esta objeção seria inválida; mas também seria obliterado tudo que está amarrado a este  $b$ . Então, as determinações que se seguem sobre a igualdade, magnitude, soma, produto de tal  $b$  seriam jogadas fora, e com isso tudo o que importa. Este é provavelmente o motivo pelo qual Cantor preferiu uma outra exposição mais tarde.

---

<sup>1</sup> Math. Annalen V, p. 123.



# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Princípios, Natal, v. 21, n. 35, jan./jun. 2014

