

v. 24, n. 43, Jan.-Abr. 2017

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

43





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43>

Princípios Natal, v. 24, n. 43, jan.-abr. 2017

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitora

Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitor

José Daniel Diniz Melo

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor do CCHLA

Sebastião Faustino Pereira Filho

Chefe do Departamento de Filosofia

Cinara Maria Leite Nahra

Coordenador do PPGFil

Daniel Durante Pereira Alves

Vice-coordenador do PPGFil

Joel Thiago Klein

Editor Responsável

Dax Moraes (UFRN)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Joel Thiago Klein (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (*in memoriam*)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Loparić (UNICAMP)

Editoração Eletrônica e Normalização

Dax Moraes

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principios@cchla.ufrn.br
Home page: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 24, n. 43, jan.-abr. 2017, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2017.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 24, n. 43, jan.-abr. 2017

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

Artigos

- Os sentidos de *theologia physica* para os *antiqui*:
Tomás de Aquino leitor de Agostinho
Evaniel Brás dos Santos (UNICAMP; CAPES) 9
- A *transsumptio* e o uso de enigmas como “saída” para um discurso
sobre o divino em *De docta ignorantia* (1440) de Nicolau de Cusa
Klédson Tiago Alves de Souza (UFPB); *José Teixeira Neto* (UERN) 43
- O robe de Descartes:
uma discussão em torno da melancolia e da origem da razão moderna
Ronaldo Manzi Filho (USP; FAPESP) 81
- Heidegger e o projeto de superação da subjetividade
Acylene Maria Cabral Ferreira (UFBA; CNPq) 107
- O problema da intuição intelectual enquanto postulado prático
em Fichte
Arthur Martins Cecim (SEDUC-PA) 131
- El profundo sustrato de la Ciencia y el fértil humus de las ciencias
Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid) 145
- Sobre certas dissimilaridades entre as *Investigações filosóficas*
de Wittgenstein e o behaviorismo radical de Skinner
Tiago de Oliveira Magalhães (UFC; FUNCAP) 175

- Diderot e os *Salões*: a crítica a Watteau
Kamila Cristina Babiuki (UFPR; Université de Rennes 1, França;
Université de Sherbrooke, Canadá) 227
- O dever de Rousseau, ou deixando Berenice:
a propósito do Prefácio da *Carta a d'Alembert*
Rafael de Araújo e Viana Leite (UFPR; CAPES) 249

Resenha

- DAVIS, Duane H.; HAMRICK, William S. (Ed.).
Merleau-Ponty and the art of perception. (2016).
Merleau-Ponty, percepção e arte.
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE) 267

Artigos

**OS SENTIDOS DE *THEOLOGIA PHYSICA* PARA OS
ANTIQUI: TOMÁS DE AQUINO LEITOR DE AGOSTINHO**

**[THE SENSES OF *THEOLOGIA PHYSICA* FOR THE
ANTIQUI: THOMAS AQUINAS READS AUGUSTINE]**

Evaniel Brás dos Santos

Doutorando em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas
Bolsista CAPES

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID10144>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 9-41

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Explicito neste artigo que a expressão “*theologia physica*” atribuída aos antigos (*antiqui*) possui dois sentidos na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp., de Tomás de Aquino. O primeiro, atribuído a Varrão, denota um estudo restrito, uma *physiologia* ou mecânica na qual deus é entendido como a força imanente no mundo, locomovendo-o. O segundo, por sua vez, pertence aos platônicos (*platonici*) e denota um estudo geral, pois aborda, além de entidades imateriais, um criador. Ambas as teologias físicas, conforme Tomás, instituem filosoficamente a idolatria ao entenderem que a divindade é causa de locomoção. Embora se valha de Agostinho em sua leitura da expressão “*theologia physica*”, Tomás introduz discussões que estão além do texto agostiniano.

Palavras-chave: Teologia física; Força; Locomoção; Tomás de Aquino.

Abstract: In the article I clarify that the expression “*theologia physica*” attributed to the Ancients (*antiqui*) has two senses in the ST, IIa-IIae, q. 94, a.1, resp., of Thomas Aquinas. The first, attributed to Varro, denotes a restrict study, a *physiologia* or mechanics in which god is understood as the immanent force in the world, moving it. The second, in turn, belongs to the Platonics (*platonici*) and denotes a general study, for it approaches, besides immaterial entities, a creator. Both physical theologies, according to Aquinas, set up philosophically the idolatry since they understand that the divinity is cause for locomotion. Although Aquinas makes use of Augustine in his reading of the expression “*theologia physica*”, he introduces discussions that go beyond the Augustinian text.

Keywords: Physical Theology; Force; Locomotion; Thomas Aquinas.

O propósito deste artigo é explicitar os sentidos da expressão “*theologia physica*” empregada por Tomás de Aquino (1224/25-1274), mediante Agostinho (354-430), a respeito de Varrão (116-27 a.C.) e dos platônicos (*platonici*) na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp.¹ Tal exposição é parte do desenvolvimento de um estudo cujo objetivo é analisar a natureza da *vis* (ou *impetus*) no domínio da locomoção natural dos corpos simples (*corpora simplicia*) na obra de Tomás.² É questionável, no contexto mencionado, se a *vis* é corpórea ou incorpórea e se é causa primeira ou causa segunda. A conclusão almejada consiste em sustentar que Tomás não possui uma resposta definitiva sobre a natureza da *vis* naquele domínio. O silêncio tomásico, entretanto, não retira a relevância da questão, nem empobrece as reflexões filosóficas de Tomás sobre a temática. O silêncio, tal como o vejo, é sinal da maturidade intelectual de Tomás, pois ele percebe que certas questões filosóficas admitem duas alternativas plausíveis, como no caso da eternidade ou não do universo³ ou ainda, que são extremamente complexas, como no caso da natureza da *vis* no domínio da locomoção natural dos corpos simples.

O problema da natureza da *vis* no domínio mencionado pode ser apresentado sucintamente pela consideração do seguinte fragmento: “Deus fez imediatamente as obras dos seis dias e nelas está incluso o movimento dos corpos, como é patente por aquilo que é

¹ O termo “*antiqui*” é empregado aqui em sentido geral, incluído não somente alguns pensadores gregos, mas também alguns pensadores “não-cristãos”. As obras de Tomás serão referenciadas do seguinte modo: ST (*Summa Theologiae*); SCG (*Summa contra gentiles*); QDP (*Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*); In Sent. (*Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*); DSS (*De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*); QDV (*Quaestiones disputatae de Veritate*); DAM (*De aeternitate mundi*); In De anima (*Sentencia libri De anima*); In Physica (*In octo libros physicorum Aristotelis expositio*); In DCM (*In libros Aristotelis De caelo et mundo*).

² Para o desenvolvimento anterior de meu estudo, ver Santos (2014, p. 123-151; 2015a, p. 95-124; 2015b, p. 243-260).

³ Cf. Santos, 2011.

dito no Gênesis: *as águas ajuntem-se num mesmo lugar*”.⁴ A articulação entre as noções de criação (*fecit/creatio*) e movimento (*motus*) é uma preocupação constante na obra de Tomás.⁵ Se a locomoção é o primeiro dos movimentos no domínio do universo,⁶ como, de fato, Tomás admite na citação de *Gênesis* 1, então a articulação entre criação e locomoção precede a investigação dos demais movimentos. Com efeito, no primeiro estado do mundo, nas palavras de Tomás “*novissimum statum mundi*” (cf. In Sent., IV, d. 47, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 3), não houve operação da natureza, mas apenas do criador. Naquele *statum mundi* não houve passagem da potência ao ato, nem no âmbito da existência,⁷ nem tampouco no da locomoção, razão pela qual a concepção de movimento de Aristóteles (384-322 a.C.), no contexto referido, não se aplica.⁸ Tomás, portanto, deve admitir que no “*novissimum*

⁴ ST, Ia, q. 105, a. 2, sed contra. (Itálico conforme a edição leonina. Trad. Alexandre Corrêa, 1980, modificada). “[...] opera sex dierum Deus fecit immediate; in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. I, congregentur aquæ in locum unum”.

⁵ Ver a parte do In Sent. e da ST que trata do primeiro capítulo do *Gênesis*, ou seja, o *Hexameron*: In Sent., II, dd. 12-18; ST, Ia, qq. 65-74.

⁶ Embora esteja totalmente além de meu estudo comprovar, ao menos posso indicar que é muito possível que a afirmação segundo a qual a locomoção é o primeiro dos movimentos esteja presente nos pré-socráticos. Platão sustenta que a locomoção é o primeiro dos movimentos no *Timæus* (Calcídio), 52D-53B.

⁷ Cf. ST, Ia, q. 65, a. 4, resp.: “In prima autem corporalis creaturæ productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formæ corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productæ, cui soli ad nutum obedit materia, tanquam propriæ causæ”.

⁸ O aristotelismo ou a leitura aristotélica da obra de Tomás em determinados contextos da física e da metafísica é confusa e enganadora. Os aristotélicos, tais como Weisheipl e Lang, simplesmente leram Aristóteles e aplicaram essa leitura em Tomás, razão pela qual, a meu ver, eles não leram, de fato, Tomás. Eles ignoram ou simplesmente velam as expressões críticas que Tomás direciona a Aristóteles no contexto da locomoção natural dos corpos simples, como, por exemplo, “*sed videtur non esse verum*” (In *Physica* II, 1); “*sed videtur esse falsum*” (In DCM I, 3); “[...] oportet ponere alium ordinem in elementis

statum mundi” o criador ao conferir o *esse* as criaturas também conferiu a *vis* (ou *impetus*) para o ajuntamento das águas, consequência da locomoção centrípeta (*congregentur aquæ in locum unum*).

Na relação entre o “*novissimum statum mundi*” e o presente estado do mundo, a *vis* que locomove os corpos simples pode ser entendida em duas perspectivas, a saber: como natural (a) ou como não-natural (b). A primeira perspectiva pode ser subdividida. Uma (a1) afirma que a *vis* é corpórea (*vis corporalis*), sendo interna ao corpo simples em locomoção natural, pertencendo a ele, independentemente da fonte que lhe conferiu. A outra (a2) é semelhante a anterior, com a diferença da afirmação segundo a qual a *vis* é incorpórea.

Na segunda perspectiva (b), a *vis* é não-natural, pois diz respeito ao *motor separatus* (cf. *In Physica* II, 1, n. 4), seja o criador ou a inteligência (anjo). Nesse caso, a *vis* será incorpórea restando saber se ela é causa primeira ou causa segunda (o instrumento), isto é, se ela é ou não idêntica ao *motor separatus*. Na hipótese da identidade (b1), a análise constata apenas dois itens em relação: a *vis* que é o próprio *motor separatus* e o corpo simples, como no exemplo da mão que locomove a xícara na mesa ou no ar. Na hipótese da não-identidade (b2), a constatação aponta para três itens em relação: o *motor separatus*, a *vis* e o corpo simples, como no exemplo da locomoção de um papel sobre a mesa ou sobre o ar pelo sopro que sai da boca.

Dentre as alternativas, aquela que Tomás rejeita de modo mais enfático diz respeito à alternativa que afirma que a *vis* é interna e corpórea “(a1)”. Tal alternativa, curiosamente, pertence a uma parte da filosofia grega, mais especificamente, a Aristóteles e a Tales. Sobre esse quesito, quatro passagens no interior da obra de Tomás são marcantes. No *In Physica* II, 1, n. 3, e no *In DCM* I, 3, n.

quam Aristoteles ponat”. (ST, Ia, q. 68, a. 2, ad1). Ver também Santos (2014, p. 123-151; 2015a, p. 95-124; 2015b, p. 243-260).

4, ele rejeita a concepção de Aristóteles. No *In De anima* I, 13, n. 1, Tomás rejeita a concepção de Tales (cerca de 625/4-558 a.C.). A concepção de Tales é mais interessante porque nela, para Tomás, há uma identificação entre *vis*, *anima* e *deus*⁹, razão pela qual Tomás aponta que a idolatria, além de denotar uma espécie de fanatismo religioso de leigos que cultuam os artefatos (ídolos) que a cidade estabelece como seus deuses, também diz respeito a uma postura filosófica. Filosofia e religião, pelo que se nota da leitura de Tomás, estão num diálogo perene desde os primórdios da filosofia grega. O termo que assegura esse diálogo, na pena de Tomás, é a noção de *idolatria* presente no *In De anima* I, 13, n. 1 e vinculada com a sentença atribuída a Tales: “tudo está pleno de deuses” (*omnia essent plena diis*). Numa perspectiva filosófica, a idolatria praticada por Tales é entendida como o culto interior da *vis* – o *deus* que confere movimento ao universo. O que interessa aqui na discussão sobre a relação entre filosofia e religião e sobre a noção de idolatria é precisamente a natureza da *vis* que, para Tales, seguindo DSS, c. 1, é corpórea e interna aos entes naturais.

A investigação sobre a natureza da *vis*, na concepção de Tales, conforme *In De anima* I, 13, n. 1, possui um caráter compacto. Com efeito, se para Tales, segundo Tomás, o *deus* é idêntico a *vis*, esta será compreendida como *vis universalis* e *anima mundi*, então, em Tales, não há demarcação entre teologia, física e psicologia. Assim sendo, investigar a natureza da *vis*, equivale a investigar a natureza de *deus* (teologia), a natureza e a causa do movimento (física), a natureza da alma (psicologia) e a natureza do próprio universo (cosmologia). Nessa medida, embora não se expresse deste modo, entendo que no *In De anima* I, 13, n. 1, a sentença de

⁹ Emprego neste artigo o termo “*deus*” em latim com o “d” minúsculo por duas razões. Primeiro para demarcar que minha abordagem do termo não possui qualquer vínculo com discussões de caráter religioso. Segundo porque, embora não seja totalmente separável de discussões metafísicas, trato a noção de *deus* aqui como uma *possível* causa eficiente da locomoção natural dos corpos simples.

Tales “*omnia essent plena diis*”, é compreendida por Tomás como uma afirmação que também pertence à *theologia physica* não no sentido de “teologia natural” que pertence dentre as ciências especulativas à matriz divina,¹⁰ mas em sentido mecânico, isto é, que investiga o termo “*deus*” entendido como a causa interna do movimento no universo. Aliás, deve-se ressaltar, *deus*, para Tales, na leitura de Tomás, além de ser compreendido como corpóreo (cf. DSS, c. 1), também é tido como a *virtus motiva* que locomove o universo (cf. *In De anima* I, 5, n. 6), razão pela qual a *theologia physica* presente em Tales consiste justamente na investigação de *deus* enquanto *virtus motiva* corpórea da locomoção do universo. Nesse sentido, o que diferenciaria a *theologia physica* de Tales, da *theologia physica* de Varrão, seguindo a leitura de Tomás, é a noção de incorporeidade que caracteriza a noção de *deus* em Varrão.

A expressão “*theologia physica*”, inclusive se referindo a Varrão, aparece apenas uma vez ao longo da obra de Tomás. Trata-se de ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1. A compreensão tomásica de tal expressão é dependente de Agostinho, nomeadamente do *De Civitate Dei*.¹¹ Três tópicos precisos do texto de Agostinho interessam aqui, quais sejam, (i) o sentido geral do termo *theologia* atribuída aos filósofos não-cristãos, (ii) a diferença entre os três tipos de teologias e, enfim, (iii) a diferença entre a *theologia physica* de Varrão e a dos platônicos. Na consideração desses três tópicos, o foco encontra-se no apontamento segundo o qual o sentido de *theologia physica* que Agostinho atribui a Varrão e, que, ademais é retomado por Tomás na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, é muito similar ao domínio de investigação que inclui a sentença de Tales “*omnia essent plena diis*” presente no *In De anima* I, 13, n. 1.

¹⁰ Para uma discussão entre “teologia natural” e “metafísica” em Tomás, ver Storck (2004), Guerizoli (1999). Para uma discussão sobre a *theologia physica* nos pré-socráticos, ver Jaeger (1952).

¹¹ Doravante DCD.

1. A noção de *theologia physica* no DCD

No DCD VI, 5, Agostinho indica que, para Varrão, *theologia* denota a explicação racional sobre os deuses e que há três gêneros de teologia.¹² Ao citar o texto de Varrão, Agostinho registra que aquele escreve: “Designa-se mítica a teologia de que usam sobretudo os poetas, física a dos filósofos, civil a do povo”.¹³ A teologia mítica, para Varrão, segundo Agostinho, consiste fundamentalmente em atribuir aos deuses as ações humanas, sobretudo aquelas vinculadas ao roubo, à mentira e ao adultério, ações estas, nas palavras do próprio Varrão, citadas por Agostinho “contrárias à dignidade e natureza dos imortais”.¹⁴ A *theologia physica*, por seu turno, é compreendida como pertencente aos filósofos. Novamente Agostinho cita Varrão.

A segunda classe de teologia, para que chamei a atenção, é aquela sobre a qual os filósofos nos deixaram muitos livros em que se questiona: os deuses – que são eles? onde residem? qual a sua origem? quais as suas qualidades? Existem desde determinada época, ou são eternos? provêm do fogo, como crê Heráclito? provêm dos números, como afirma Pitágoras, ou dos átomos como pretende Epicuro? e outras questões que se podem ouvir mais facilmente dentro das paredes de uma escola do que cá fora, no fórum.¹⁵

Embora encontre muitas inconsistências na teologia mítica, Varrão não encontra inconsistências na teologia física ou teologia

¹² DCD, VI, 5: “tria genera theologiæ dicit esse, id est rationis quæ de diis explicatur”.

¹³ DCD, VI, 5. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000, modificada): “Mythicon appellat, quo maxime utuntur poetæ; physicon, quo philosophi, civile, quo populi”.

¹⁴ DCD, VI, 5: “contra dignitatem et naturam immortalium”.

¹⁵ DCD, VI, 5. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000, modificada): “Secundum genus est, inquit, quod demonstravi, de quo multos libros philosophi reliquerunt; in quibus est, dii qui sint, ubi, quod genus, quale est: a quodam tempore an a sempiterno fuerint dii; ex igni sint, ut credit heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus. Sic alia, quæ facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures”.

dos filósofos, segundo Agostinho. A teologia física, conforme a passagem, encontra-se nos livros dos filósofos e sua investigação pertence propriamente às escolas (filosóficas). A teologia civil, enfim, é entendida por Varrão como o conhecimento dos ritos e sacrifícios da religião oficial, praticada pelos cidadãos e, sobretudo, pelos sacerdotes.¹⁶ Ela pertence, portanto, à cidade.

Varrão compara as três teologias: “A primeira é a teologia que melhor se acomoda ao teatro, a segunda ao mundo, a terceira à cidade”.¹⁷ É interessante notar que, embora a investigação da teologia física seja propriamente empreendida no interior das paredes da escola (*facilius intra parietes in schola*), ela não pertence à cidade devido ao caráter geral da investigação: a teologia física se acomoda ao mundo, ao universal. Justamente por essa razão, Varrão se sente atraído dentre as teologias, para a teologia física, como Agostinho testemunha.¹⁸ Agostinho, entretanto, crítica a concepção que Varrão possui da teologia física, sobretudo porque este não postula qualquer resquício de incorporeidade quanto à natureza do mundo, sua origem, bem como à operação imanente no mundo.¹⁹ Nesse contexto, Agostinho contrapõe a concepção de *theologia physica* de Varrão com a concepção platônica (*platonicis*).

A concepção platônica refere-se não só a Platão (427/28-347 a.C.), mas também a seus seguidores. Ela é apresentada por

¹⁶ “Tertium genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice colere, [quæ] sacra ac sacrificia facere quemque par sit”. (*De Civitate Dei*, VI, 5).

¹⁷ DCD, VI, 5. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000): “Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem”.

¹⁸ DCD, VI, 5: “Quis non videat, cui palmam dederit? Utique secundæ, quam supra dixit esse philosophorum. Hanc enim pertinere testatur ad mundum, quo isti nihil esse excellentius opinantur in rebus.”

¹⁹ Há um dado no texto de Agostinho cuja investigação está além do escopo deste artigo. Nas citações de Varrão no DCD, VI, 5, este emprega o termo “*physicon*” (e seus derivados), não empregando o termo “*naturalis*” (e seus derivados). Agostinho emprega ambos os termos. Não parece claro se os termos são sinônimos ou não.

Agostinho no DCD, VIII, 1-5, como o ápice do desenvolvimento da teologia grega – um desenvolvimento do sensível ao racional, do corpóreo ao incorpóreo. No interior da teologia grega, Agostinho situa diversos pensadores como Tales, Anaximandro (cerca de 610-547 a.C.) e Anaxímenes (cerca de 585-528/5 a.C.). Aliás, a investigação desses três pensadores possui uma característica comum: a restrição na corporeidade,²⁰ seja quanto à origem, seja quanto à natureza do mundo.

Devido à restrição mencionada, os platônicos possuem uma investigação mais aprofundada, pois estabelecem uma outra origem para o mundo, qual seja, a divindade, o *auctor* das coisas.

Cedam pois estas duas teologias – a fabulosa e a civil – aos filósofos platônicos que reconhecem o verdadeiro Deus como autor das coisas, fonte luminosa da verdade, dispensador da felicidade eterna. Cedam ainda a tão grandes pensadores que chegaram a conhecer um Deus tão grande, esses outros filósofos cujo pensamento, escravo do corpo, não admite para a natureza senão origens corpóreas: a água, segundo Tales; o ar, segundo Anaxímenes; o fogo, segundo os estoicos; segundo Epicuro, os átomos, isto é, corpúsculos, pequeníssimos, indivisíveis e imperceptíveis; e tantos outros que não vale a pena citar, para quem os corpos, simples ou compostos, inanimados ou vivos mas, todavia, corpos, são causas e princípios das coisas.²¹

²⁰ “Tonici vero generis princeps fuit Thales, Milesius, unus illorum septem, qui sunt appellati Sapientes. [...] Aquam tamen putavit rerum esse principium et hinc omnia elementa mundi ipsumque mundum et quæ in eo gignuntur existere. Nihil autem huic operi, quod mundo considerato tam mirabile aspicimus, ex divina mente præposuit”. (DCD, VIII, 2). Se referindo a Anaximandro, Agostinho escreve: “[...] nec ipse aliquid divinæ menti in his rerum operibus tribuens”. (DCD, VIII, 2). Quanto a Anaxímenes, é dito: “Iste Anaximenes discipulum et successorem reliquit, qui omnes rerum causas æri infinito dedit, nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis ærem factum, sed ipsos ex ære ortos credidit”. (DCD, VIII, 2).

²¹ DCD, VIII, 5. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000): “Non solum ergo ista, quæ duæ theologiæ, fabulosa continet et civilis, Platonicis philosophis cedant, qui verum Deum et rerum auctorem et veritatis illustratorem et beatitudinis largitorem esse dixerunt; sed alii quoque philosophi, qui corporalia naturæ principia corpori deditis mentibus opinati sunt, cedant his tantis et tanti Dei

A despeito de Agostinho não mencionar a noção de incorporeidade, na passagem citada, é notável que os platônicos adquirem a concepção de *deus* como incorpóreo, pois, diferentemente dos outros pensadores mencionados, eles não estão presos aos sentidos e a imaginação.²² A concepção da incorporeidade, portanto, é indicador de maturidade filosófica. Ademais, essa maturidade filosófica é elevada ao grau máximo possível, quando além da incorporeidade, também a causalidade é atribuída a *deus*. Assim sendo, *deus*, para os platônicos, segundo Agostinho, é simultaneamente incorpóreo e causa.

A compreensão da causalidade de *deus*, em seu sentido pleno, tal como é acessível ao conhecimento filosófico, é mérito de Platão:

Talvez, de fato, aqueles que com mais agudeza e verdade compreenderam Platão, filósofo tão acima de todos os gentios, e adquiriram uma maior fama ao tornarem-se seus discípulos, tenham de Deus esta concepção: é n'Ele que se encontra a causa da existência, a razão da inte-

cognitoribus viris, ut Thales in umore, Anaximenes in ære, Stoici in igne, Epicurus in atomis, hoc est minutissimis corpusculis, quæ nec dividi nec sentiri queunt, et quicumque alii, quorum enumeratione immorari non est necesse, sive simplicia sive coniuncta corpora, sive vita carentia sive viventia, sed tamen corpora, causam principiumque rerum esse dixerunt.

²² Cf. DCD, VIII, 5: “Hi et ceteri similes eorum id solum cogitare potuerunt, quod cum eis corda eorum obstricta carnis sensibus fabulata sunt. In se quippe habebant quod non videbant, et apud se imaginabantur quod foris viderant, etiam quando non videbant, sed tantummodo cogitabant 18. Hoc autem in conspectu talis cogitationis iam non est corpus, sed similitudo corporis; illud autem, unde videtur in animo hæc similitudo corporis, nec corpus est nec similitudo corporis; et unde videtur atque utrum pulchra an deformis sit iudicatur, profecto est melius quam ipsa quæ iudicatur. Hæc mens hominis et rationalis animæ natura est, quæ utique corpus non est, si iam illa corporis similitudo, cum in animo cogitantis aspicitur atque iudicatur, nec ipsa corpus est. Non est ergo nec terra nec aqua, nec ær nec ignis, quibus quattuor corporibus, quæ dicuntur quattuor elementa, mundum corporeum videmus esse compactum. Porro si noster animus corpus non est, quo modo Deus creator animi corpus est? Cedant ergo et isti, ut dictum est, Platonis”.

ligência e a regra da vida – três aspectos que se relacionam: o primeiro com a parte natural da filosofia, o segundo com a parte racional e o terceiro com a parte moral.²³

A *theologia physica* de Platão e dos platônicos é a mais elevada dentre as teologias gregas, exatamente porque estabelece que *deus* é a causa da permanência no ser (*causa subsistendi*). Aqui a demarcação do que seria a interpretação que Agostinho empreende de Platão e dos platônicos e sua própria concepção da causalidade divina é tênue, encontrando-se nos detalhes, se houver.²⁴ De qualquer modo, é seguro reafirmar que, para Agostinho, a concepção platônica de *deus* é a mais madura que existe dentre as teologias gregas.

Além da discussão mencionada envolvendo a teologia grega, é preciso direcionar este estudo para a comparação entre a *theologia physica* dos platônicos e a de Varrão. A este respeito, Agostinho escreve:

A opinião destes filósofos marca já um grande progresso sobre a de Varrão na aproximação da verdade. Realmente este soube desenvolver a

²³ DCD, VI, 5. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000): “Fortassis enim qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque prælatum acutius atque veracius intellexisse ac secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi; quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere”.

²⁴ Com efeito, o sentido de “ut in illo inveniatur et causa subsistendi” não é simples. Pereira traduz como “é n’Ele que se encontra a causa da existência”. Combès (1959) traduz do seguinte modo: “qu’on trouve en lui la cause de l’existence”. A tradução de Wiesen (1968), reza: “which would discover in him the cause of physical existence”. São duas traduções radicalmente distintas para “*causa subsistendi*”. As duas primeiras traduções possuem um sentido geral e a segunda é específica. Aquelas estão mais próximas da ideia de um Deus criador, enquanto esta aponta para um demiurgo. Pelo que se nota, o sentido de *subsistendi* encontra-se entre a semântica propriamente de Agostinho, o Deus criador, e a semântica propriamente platônica, uma ação demiúrgica.

teologia natural apenas até aos limites deste mundo ou da sua alma: aqueles, porém, confessam um Deus que ultrapassa toda a natureza da alma; um Deus que fez não apenas este mundo visível, a que tantas vezes chamamos o céu e a terra, mas também toda a alma sem exceção; um Deus que concede a felicidade à alma dotada de razão e de inteligência, como é o caso da alma humana, fazendo-a participar da sua luz imutável e incorpórea.²⁵

A distinção entre a investigação de Varrão e a investigação dos platônicos é marcante: enquanto aquele se restringe aos limites do mundo e de sua alma, ambos incluídos na corporeidade, estes investigam além dos limites da corporeidade. A *theologia physica* de Varrão, seguindo Agostinho, busca uma explicação *physiologica* (cf. DCD, VII, 5) para os eventos do mundo (cf. DCD, VII, 9), sendo, portanto, uma espécie de mecânica que investiga as causas eficientes corpóreas,²⁶ mesmo porque Varrão, na leitura de Agostinho, não concebe a noção de incorporeidade.

Na *theologia physica* de Varrão o mundo é concebido como um todo composto de duas partes maiores, o céu e a terra, estes, por sua vez, divididos em partes menores. Tanto a totalidade do mundo, quanto cada uma de suas partes, é compreendida como união de corpo e alma. Embora eu reconheça a complexidade da noção de alma, entendo que no contexto da *theologia physica* ela é compreendida por Varrão, na leitura de Agostinho, como um cons-

²⁵ DCD, VIII, 1. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000): “Hi iam etiam Varronis opinionem veritatis propinquitate transcendunt; si quidem ille totam theologian naturalem usque ad mundum istum vel animam eius extendere potuit, isti vero supra omnem animæ naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, qui sæpe cæli et terræ nomine nuncupatur, sed etiam omnem omnino animam fecerit, et qui rationalem et intellectualem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit”.

²⁶ A expressão “efficientibus causis” é empregada por Agostinho a respeito de Varrão no DCD, VII, 9.

tuante corpóreo sutil, imperceptível.²⁷ Nas palavras do próprio Agostinho tendo Varrão como referência: “[...] certa força invisível e superiormente poderosa” (*vi quadam invisibili ac præpotenti*)²⁸. Interessa-me aqui, sobremaneira, a noção de *vis* entendida como a alma da totalidade do mundo: “Nas suas reflexões preliminares sobre a teologia natural, o citado Varrão emite a sua opinião de que deus é a alma do mundo (que os gregos designam de κόσμος) e de que este mesmo mundo é deus”.²⁹ Mesmo Agostinho não nomeando o autor, a seguinte sentença aplica-se muito bem a Varrão, pela leitura do próprio Agostinho: “Tudo está pleno de Júpiter” (*Iovis omnia plena*, DCD, VII, 9). Júpiter é, portanto, a *vis*, a *anima mundi*, o *deus* no singular, que governa as causas eficientes.³⁰ É

²⁷ Cf. DCD, VII, 6: “Hic videtur quoquo modo unum confiteri Deum; sed ut plures etiam introducat, adiungit mundum dividi in duas partes, cælum et terram; et cælum bifariam, in æthera et æra; terram vero in aquam et humum; e quibus summum esse æthera, secundum æra, tertiam aquam, infimam terram; quas omnes partes quattuor animarum esse plenas, in æthere et ære immortalium, in aqua et terra mortalium. Ab summo autem circuito cæli ad circulum lunæ ætherias animas esse astra ac stellas, eos cælestes deos non modo intellegi esse, sed etiam videri; inter lunæ vero gyrum et nimborum ac ventorum cacumina ærias esse animas, sed eas animo, non oculis videri et vocari heroas et lares et genios”.

²⁸ DCD, VII, 17. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000). A passagem completa diz: “Neque enim, sicut sciebat esse mundum, esse cælum et terram, cælum sideribus fulgidum, terram seminibus fertilem, atque huius modi cetera, sicut hanc totam molem atque naturam vi quadam invisibili ac præpotenti regi atque administrari certa animi stabilitate credebat: ita poterat affirmare de Iano, quod mundus ipse esset, aut de Saturno invenire, quo modo et Iovis pater esset et Iovi regnanti subditus factus esset et cetera talia”.

²⁹ DCD, VII, 6. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000, modificada): “Dicit ergo idem Varro adhuc de naturali theologia præloquens deum se arbitrari esse animam mundi, quem Græci vocant κόσμος, et hunc ipsum mundum esse deum”.

³⁰ Se referindo a Júpiter, Agostinho escreve: “Sicut enim nihil fit, ita nihil inchoatur ut fiat, quod non faciens causa præcesserit. Hunc sane deum, penes quem sunt omnes causæ factorum omnium naturarum naturaliumque rerum [...]”. (Cf. DCD, VII, 9). Ainda a respeito de Júpiter, Agostinho cita o seguinte fragmento de Varrão que, por sua vez, citaria Valerius Soranus: “Iuppiter

interessantíssimo ainda perceber que um dos nomes (*cognomina*) de Júpiter seja *impellendi* (cf. DCD, VII, 10), cuja raiz “*impul*”³¹ vincula-se fundamentalmente não só à noção de violência, mas também a de locomoção. Nessa medida, na *theologia physica* de Varrão, *deus* (Júpiter) é compreendido como a força (*vis*) muito poderosa (*præpotent*) enquanto causa eficiente da locomoção do mundo.

2. A noção de *theologia physica* na ST, IIa-IIae, q. 94, a.1

Na ST, IIa-IIae, q. 92, a. 2, resp., Tomás afirma que a idolatria é um tipo de superstição, esta que se configura como uma atitude de excesso em determinada circunstância. A superstição possui duas espécies gerais. A primeira diz respeito ao culto prestado a “Deus” em sentido cristão, ou seja, *personalis*, de modo não apropriado – “Deus” este que Tomás designa de “Deus verdadeiro” (cf. ST, IIa-IIae, q. 92, a. 2, resp.) e “sumo Deus incriado” (cf. *loc. cit.*). A segunda, por seu turno, se refere ao culto prestado a uma criatura.³² A idolatria pertence ao primeiro tipo de superstição, “que presta reverência divina indebitamente à criatura”.³³ A idolatria, então, se configura como um “desvio”, ou seja, é a atitude de reverência divina no sentido do Deus *personalis*, mas direcionada a outrem, que por oposição ao “Deus verdadeiro”, é designado de “deus falso” (cf. ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, arg. 2). A expressão “deus falso”

omnipotens regum rerumque deumque Progenitor genetrisque deum, deus unus et omnes”. (DCD, VII, 9).

³¹ Ver, p. ex., o sentido de *impello*, *impellere*, *impuli*, *impulsum*, *impetum*.

³² Cf. ST, IIa-IIae, q. 92, a. 2, resp.: “Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito, et hæc est prima superstitionis species. Vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur, secundum diversos fines divini cultus ordinatur enim, primo, divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam. Et secundum hoc, prima species huius generis est idololatria, quæ divinam reverentiam indebite exhibet creaturæ”.

³³ ST, IIa-IIae, q. 92, a. 2, resp. (Trad. Alexandre Corrêa, 1980): “quæ divinam reverentiam indebite exhibet creaturæ”.

pode designar os artefatos (*idola*) ou as criaturas (*creaturiaë*), corpóreas ou não (cf. ST, Ila-IIae, q. 94, a. 1, arg. 4). É no segundo sentido, que a *theologia physica* institui a idolatria: “diziam pertencer à teologia física, que os filósofos investigavam no mundo e ensinavam nas escolas”.³⁴

Assim como Agostinho no DCD, Tomás também menciona na ST, Ila-IIae, q. 94, a. 1, duas teologias físicas, uma vinculada a Varrão e outra aos platônicos. Antes de apresentar a passagem, é importante notar que, embora leia Varrão mediante Agostinho, Tomás introduz noções e ideias em sua leitura de Varrão que estão ausentes da leitura de Agostinho. A atitude de Tomás torna a *theologia physica* de Varrão ainda mais complexa, sobretudo porque o aquinate fornece indícios de que Varrão concebe *deus*, a *anima mundi*, como incorpóreo. Mesmo quando Agostinho se aproxima da afirmação segundo a qual a *anima mundi* concebida por Varrão é incorpórea, ele não conclui explicitamente desse modo. Com efeito, no DCD, VII, 23, Agostinho sustenta que, para Varrão, as partes da *anima mundi* são compostas de três graus: vida (sem sensibilidade), sensibilidade e espírito (*animus*). O terceiro grau é o mais elevado porque viabiliza o conhecimento, divinizando o mundo. Entretanto, nem mesmo aqui o espírito (*animus*), para Varrão, na leitura de Agostinho, é dito incorpóreo. Agostinho afirma que, para Varrão, o espírito (*animus*) é o *æther* entendido como força (*vis*) que diviniza os astros na medida em que os penetra.³⁵ Assim sendo, tudo indica que, para Varrão, na leitura de

³⁴ ST, Ila-IIae, q. 94, a. 1, resp. (Trad. Alexandre Corrêa, 1980): “dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis”.

³⁵ Cf. DCD, VII, 23: “Et certe idem Varro in eodem de diis selectis libro tres esse affirmat animæ gradus in omni universaque natura: unum, quod omnes partes corporis, quæ vivunt, transit et non habet sensum, sed tantum ad vivendum valetudinem; hanc vim in nostro corpore permanere dicit in ossa, ungues, capillos; sicut in mundo arbores sine sensu aluntur et crescunt et modo quodam suo vivunt: secundum gradum animæ, in quo sensus est; hanc vim pervenire in oculos, aures, nares, os, tactum: tertium gradum esse animæ

Agostinho, o espírito (*animus*) seja entendido como “*vi quadam invisibili ac præpotenti*”, o que não implica em afirmar que haja uma diferença de natureza (ou ontológica) entre a *vis* e o mundo, razão pela qual *invisibilis* não é sinônima de *incorporea*. Aliás, há indícios no DCD, VII, 23, de que uma das razões pelas quais Agostinho acusa a *theologia physica* de Varrão de ser uma teologia civil disfarçada, isto é, de ser não-filosófica, seja justamente porque este não “liberta” a *theologia physica* de suas características civis, o que eu entendo como referenciado à corporeidade que os ídolos representam.³⁶

Tomás manifesta indícios de que é consciente da diferença entre *invisibilis* e *incorporea* na discussão com Varrão, uma vez que ele aponta para a asserção de Varrão segundo a qual a instituição de artefatos (ídolos) no culto romano só ocorreu tempos depois de já consolidada a prática interior da adoração dos deuses por parte

summum, quod vocatur animus, in quo intellegentia præminet; hoc præter hominem omnes carere mortales. Hanc partem animæ mundi dicit Deum, in nobis autem genium vocari. Esse autem in mundo lapides ac terram, quam videmus, quo non permanat sensus, ut ossa, ut ungues Dei; solem vero, lunam, stellas, quæ sentimus quibusque ipse sentit, sensus esse eius; æthera porro animum eius; cuius vim, quæ pervenit in astra, ea quoque facere deos, et per ea quod in terram permanat, deam Tellurem; quod autem inde permanat in mare atque oceanum, deum esse Neptunum”.

³⁶ DCD, VII, 23: “Redeat ergo ab hac, quam theologiam naturalem putat, quo velut requiescendi causa ab his ambagibus atque anfractibus fatigatus egressus est; redeat, inquam, redeat ad civilem; hic eum adhuc teneo, tantisper de hac ago. Nondum dico, si terra et lapides nostris sunt ossibus et unguibus similes, similiter eos intellegentiam non habere, sicut sensu carent; aut si idcirco habere dicuntur ossa et ungues nostri intellegentiam, quia in homine sunt qui habet intellegentiam, tam stultum esse qui hos in mundo deos dicit, quam stultus est qui in nobis ossa et ungues homines dicit. Sed hæc cum philosophis fortassis agenda sunt; nunc autem istum adhuc politicum volo. Fieri enim potest, ut, licet in illam naturalis theologię veluti libertatem caput erigere paululum voluisse videatur, adhuc tamen hunc librum versans et se in illo versari cogitans, eum etiam inde respexerit et hoc propterea dixerit, ne maiores eius sive alię civitates Tellurem atque Neptunum inaniter coluisse credantur”.

dos antigos romanos (*antiqui romani*) que viveram bem antes de Varrão.³⁷ Atribuir sinonímia entre *invisibilis* e *incorporea* implica em afirmar que os antigos romanos relatados por Varrão possuíam um conhecimento filosófico dos deuses, o que não é o caso, pois se tratava na época dos *antiqui romani* de prática religiosa no domínio da teologia civil e fabulosa, não da teologia física. Nessa medida, para os antigos romanos, os deuses são invisíveis, pois o culto ocorre sem artefatos, mas não são incorpóreos, uma vez que os deuses não são entendidos como entidades *supernaturales*, tal como Tomás entende esse termo.³⁸ Por conseguinte, é muito razoável que à época dos *antiqui romani*, para Tomás, o culto aos deuses, ainda sem os artefatos, não implicasse em um culto do incorpóreo, mas tão somente do invisível. E, para Varrão, na leitura de Tomás, há ou não distinção entre as noções de *invisibilis* e *incorporea*? A questão é muito complexa, não possuindo, talvez, uma resposta satisfatória.

Na ST, Ia, q. 90, a. 1, resp., Tomás apresenta uma história da consideração sobre a natureza das coisas (*naturas rerum*), dividindo-a em três partes: os pré-socráticos, os maniqueus e Varrão. Os pré-socráticos são descritos como pensadores cuja investigação está restrita na corporeidade, noção sob a qual *deus*, natureza e alma estão subsumidas.³⁹ Os maniqueus, por seu turno, não apresentam nenhuma diferença relevante, pois entendem que a divin-

³⁷ Cf. ST, IIa-IIae, q. 122, a. 2, ad 2: “Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant absque institutione imaginum, unde Varro dixit quod antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt”.

³⁸ Cf. In Sent., III, d. 3, q. 2, a. 2; In Sent., III, d. 24, q.1, a. 2; ST, Ia-IIae, q. 110, a.1; SCG III, 54, SCG III, 147.

³⁹ ST, Ia, q. 90, a. 1, resp.: “Primi enim qui naturas rerum considerare incoeperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil praeter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum iudicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I de anima, per consequens sequebatur quod anima esset de natura Dei”.

dade e a alma são luzes corpóreas.⁴⁰ Enfim, ao tratar de Varrão, Tomás escreve: “Ulteriormente, porém, outros conceberam a existência de um ser incorpóreo, não todavia separado do corpo, mas forma deste. Donde dizer Varrão que Deus é uma alma que governa o mundo, pelo movimento e pela razão, como Agostinho relata no *De Civitate Dei*, VII.”⁴¹

A noção de *deus* na *theologia physica* de Varrão é entendida como a força incorpórea difundida (*diffusa*) no mundo, que o locomove e a inteligência que o governa. Essa concepção de *deus*, segundo a passagem citada, evidencia um progresso do conhecimento humano sobre a natureza das coisas (*natura rerum*). Entretanto, nela *deus* não é entendido como separado (*separatum*) do mundo (do corpo), pois é forma do mundo (forma do corpo). Se há distinção ontológica entre *deus* e mundo, a forma e o corpo, na *theologia physica* de Varrão, ela será branda, pois *deus* e mundo são complementares: só possuem sentido em relação. A distinção ontológica radical, ou seja, a separação absoluta entre *deus* e o mundo, tal como se encontra em Tomás e em Agostinho, a saber, aquela entre o *esse*, a divindade, e o *nihilum*, o mundo,⁴² não se

⁴⁰ ST, Ia, q. 90, a. 1, resp.: “Iuxta quam positionem etiam Manichæi, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes, quandam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam”.

⁴¹ ST, Ia, q. 90, a. 1, resp. (Trad. Alexandre Corrêa, 1980, modificada): “Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus *est anima mundum motu et ratione gubernans*; ut Augustinus narrat, VII de Civ. Dei”.

⁴² Sobre a concepção de Tomás: “non esset necessarium ut propter hoc quod creatura dicitur esse post nihil, prius duratione fuerit nihil, et postea fuerit aliquid: sed sufficit, si prius natura sit nihil quam ens; prius enim naturaliter inest unicuique quod convenit sibi in se, quam quod ex alio habetur. Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non præcedit: non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit: sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nihil, si sibi relinqueretur; ut si

encontra na *theologia physica* de Varrão, razão pela qual, mesmo que postule a força incorpórea, ela permanece como uma mecânica ou,⁴³ no termo empregado por Agostinho, ela é *physiologica*.

A interpretação de Tomás sobre a noção de *deus* como forma do mundo em Varrão é retomada na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp.:

Outros, porém, pensavam que todo o mundo é Deus, não devido à substância corpórea, mas, por causa da alma, que consideravam ser Deus. Assim, diziam que Deus não é outrem que a alma, governadora do mundo pelo movimento e pela razão; assim como dizemos que o homem é racional pela alma e não, pelo corpo. Por isso ensinavam que se devia prestar culto divino a todo o mundo e às suas partes – ao céu, ao ar, à água e assim por diante. E a elas referiam os nomes e as imagens dos seus deuses, como afirma Varrão e Agostinho relata no *De Civitate Dei*, VII.⁴⁴

Tomás introduz a expressão “*corporalem substantiam*” para caracterizar o mundo, na concepção de Varrão. O mundo é a substância corpórea que é enformada por *deus*, a forma incorpórea. Como em determinados contextos a forma só possui existência na medida em que enforma certa matéria, como no caso da forma desta planta e deste animal, a existência de *deus*, na *theologia*

dicamus ærem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere, quod ær factus est lucidus a sole”. (DAM, p. 88). Sobre a concepção de Agostinho, ver: QDP, q. 3, a. 7, sed contra 4.

⁴³ Não deixa de ser intrigante o sentido de uma mecânica que aborda uma força incorpórea, limitada ou não, como no caso da possível leitura que Tomás empreende da *theologia physica* de Varrão.

⁴⁴ ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp. (Trad. Alexandre Corrêa, 1980, modificada): “Quidam vero æstimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quam animam motu et ratione mundum gubernantem; sicut et homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo, et omnibus partibus eius, esse cultum divinitatis exhibendum, cælo, æri, aquæ, et omnibus huiusmodi. Et ad hæc referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, et narrat Augustinus, VII de Civ. Dei”.

physica de Varrão, é condicionada a enformar o mundo. Ao enformar o mundo, não só *deus*, mas o próprio mundo, em sua totalidade e em suas partes, é objeto de culto divino, seja o culto interior, a nomeação reverencial dos deuses, seja o culto exterior, a instituição dos artefatos que representam as partes do mundo. Assim sendo, a *theologia physica* de Varrão estabelece justificativa filosófica para a idolatria, pois sustenta que *deus* é a *anima mundi*, a *vis* incorpórea que locomove e governa o mundo.

Agostinho não só estabelece uma comparação entre a *theologia physica* de Varrão, a *physiologia*, um estudo restrito, e a *theologia physica* dos platônicos, um estudo geral, mas também faz uma apologia explícita da superioridade da segunda sobre a primeira. Conforme apresentado, a superioridade consiste basicamente na concepção platônica segundo a qual *deus* é simultaneamente incorpóreo e *causa subsistendi*. Diferentemente de Agostinho, Tomás não faz comparação e não privilegia uma em detrimento da outra. Ambas são compreendidas na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp., como teologias físicas vinculadas com a instituição da idolatria. Tomás, entretanto, ao que parece, se aproxima da compreensão da *theologia physica* de Varrão como um estudo restrito, a *physiologia* ou mecânica, pois afirma que, para Varrão, *deus* não é separado do mundo, mas sua forma. A *theologia physica* dos platônicos se configuraria como um estudo mais geral, pois aborda, além das entidades espirituais, “um criador”:

Outros enfim, e eram os Platônicos, ensinavam que há um Deus sumo, causa de tudo. E depois dele, certas substâncias espirituais criadas pelo Deus supremo, a que chamavam deuses, por participarem da divindade, e a que nós chamamos anjos. Depois, vinham as almas dos corpos celestes; abaixo delas, os demônios, que consideravam como uns animais aéreos; e abaixo, as almas humanas que, em virtude do mérito, pensavam haviam de subir à sociedade dos deuses ou dos demônios. E a todos

esses seres prestavam o culto divino, como refere Agostinho no *De Civitate Dei*, XVIII.⁴⁵

Na passagem, Tomás não menciona as noções de força (*vis*) e movimento (*motus*), noções fundamentais para qualquer *physica* e, conforme apresentado, presentes na *theologia physica* de Varrão. É questionável o sentido de uma *theologia physica* que não aborda, no mínimo, a noção de movimento (*motus*). A *theologia physica* dos platônicos tal como aparece na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, não seria digna de possuir o nome “*physica*”, sendo, portanto, tão somente uma “*theologia*”? Devido ao escopo da ST, IIa-IIae, q. 94, qual seja, tratar da idolatria, Tomás não avança na caracterização da *theologia physica* dos platônicos.

A despeito de Tomás não empregar a expressão *theologia physica* em outras partes da obra, é preciso investigar se há um tratamento platônico para a noção de movimento (*motus*) no domínio do mundo. O tratamento platônico encontra-se no DSS, c. 1. A parte do texto que interessa aqui encontra-se no final do capítulo, nomeadamente na exposição de Tomás da concepção de mundo de Platão e dos platônicos. Tomás entende que a concepção de mundo de Platão centra-se em dois pontos: numa ordem das almas (*ordine animarum*) e numa ordem dos corpos (*ordinem corporum*). A compreensão de tais ordens, tal como aparece no DSS, c. 1, depende da compreensão da concepção de ser de Platão: há (i) o “*sumo deus*” (*summum Deum*), que é o bem em si e o uno

⁴⁵ ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp. (Trad. Alexandre Corrêa, 1980, modificada): “Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum, causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales a summo Deo creatas, quas deos nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos Angelos dicimus; post quos ponebant animas caelestium corporum; et sub his Dæmones, quos dicebant esse aërea quædam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel Dæmonum societatem assumi credebant. Et omnibus his cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat, in XVIII de Civ. Dei”.

em si (*secundum se unum et secundum se bonum*) e, ademais, o primeiro princípio das coisas (*primum rerum principium*), que não participa de algo superior a ele (*unitas prima, simplex et imparicipata*); (ii) os deuses segundos (*deos secundos*), que são substâncias separadas da matéria (*substantiis a materia separatis*), ou seja, existem sem a matéria; (iii) os intelectos separados (*intellectuum separatorum*); (iv) a ordem das almas (*ordo animarum*), sendo superiores aquelas que participam dos intelectos separados e inferiores aquelas que carecem da participação.

A concepção de mundo de Platão torna-se bastante complexa quando Tomás indica que, para Platão, o termo “movimento” possui duas acepções necessariamente vinculadas no domínio do mundo, a saber, inteligência e locomoção. A alma move-se quando apreende o inteligível e o corpo é locomovido *per se* (ou *locomove-se/movetur*) quando participa da alma. A autolocomoção do corpo, portanto, é um atributo dos animados e refere-se ao fato de um corpo, na locomoção, não possuir outro corpo como causa primeira da locomoção. Nesse contexto, Tomás escreve: “Assim, pois, abaixo da ordem das almas, ele [Platão] propunha uma ordem dos corpos. Igualmente, porém, propunha que o corpo supremo, qual seja, o primeiro céu, que é movido no primeiro movimento, participa no movimento pela alma suprema e assim sucessivamente, até o mais ínfimo dos corpos celestes”.⁴⁶

O primeiro céu, não somente para Platão, mas também para toda a astronomia grega, na leitura de Tomás, é o corpo mais extenso dentre os corpos, situado acima de Saturno.⁴⁷ É intrigante

⁴⁶ DSS, c. 1. (Trad. Paulo Faitanin, 2006, modificada): “Sic igitur sub ordine animarum ponebat ordinem corporum; ita tamen quod supremum corporum, scilicet primum cælum, quod primo motu movetur, participat motum a suprema anima, et sic deinceps usque ad infimum cælestium corporum”.

⁴⁷ A ordem dos planetas na cosmologia de Platão e Aristóteles é diferente da ordem presente na cosmologia de Ptolomeu. Ademais, os pensadores contemporâneos a Tomás seguiam a ordem estabelecida por Ptolomeu: “Quorum primum est quod Aristoteles alium ordinem videtur assignare planetarum, quam astrologi nostri temporis. Primi enim astrologi posuerunt supremum

planetam esse Saturnum, post quem posuerunt Iovem, tertio loco Martem, quarto solem, quinto Venerem, sexto Mercurium, septimo lunam. Astrologi autem qui fuerunt tempore Platonis et Aristotelis, mutaverunt hunc ordinem quantum ad solem, ponentes eum immediate supra lunam, sub Venere et Mercurio; quam positionem hic Aristoteles sequitur. Sed Ptolomæus postea hunc ordinem planetarum correxerat, ostendens verius esse quod antiqui dixerunt; quod etiam moderni astrologi sequuntur”. (In DCM, II, 17, n. 2). Após Ptolomeu a esfera das estrelas fixas não constituía mais o limite natural do cosmos. Aristóteles teria concebido que as estrelas (*stellarum*) eram “fixas” (*fixarum*) porque elas não possuíam movimento próprio (*proprio motu*), ou seja, seriam imóveis *per se* e móveis pela esfera em rotação (cf. In DCM, II, 14, n. 10). O movimento próprio das estrelas é uma descoberta que Tomás atribui a Ptolomeu: “Aristoteles enim vult tantum orbem moveri, et non stellas per se; sed Ptolomæus vult stellas habere proprium motum, præter motum orbis” (In *Sent.*, II, d. 14, *Expositio Textus*). A descoberta do movimento próprio das estrelas e sua admissão, como ocorre com Tomás (“motus stellarum fixarum non erit omnino simplex, ut Aristoteles supponit, sed compositus ex duobus motibus”; In DCM, II, 19, n. 3), implica em “alargar” o cosmos, uma vez que a esfera das “estrelas fixas” não pode ser a “suprema esfera”, que, para Aristóteles, era a última esfera (*ultima sphaera*), o limite natural do cosmos: “Quod autem partes supremæ sphaeræ non moveantur irregulariter, ita scilicet quod una pars cæli quandoque citius quandoque tardius moveatur, ostendit supponendo [i.e., Aristóteles] quod sphaera stellarum fixarum sit suprema sphaera: nondum enim suo tempore deprehensum erat quod stellæ fixæ haberent proprium motum præter motum diurnum; et ideo attribuit primum motum, scilicet diurnum, sphaeræ stellarum fixarum, quasi proprium ei; cum tamen posteriores astrologi dicant quod sphaera stellarum fixarum habeat quandam proprium motum, supra quem ponunt aliam sphaeram, cui attribuant primum motum”. (In DCM, II, 9, n. 1). Assim sendo, a concepção de cosmos de Aristóteles e de sua época, pelo texto de Tomás, limita-se no céu sidéreo, abaixo do qual encontra-se a região sublunar. A introdução de dois céus, o empíreo e o aquoso, assim como a introdução da décima esfera, a esfera suprema, torna o cosmos medieval mais interessante e mais complexo e, ademais, torna o cosmos bem mais extenso do que aquele presente na concepção de Platão e Aristóteles. Alargar o cosmos é um procedimento próprio dos astrólogos (*astrologos*), como Ptolomeu e Hiparco: “Dicitur autem Anaximander primo invenisse rationem de magnitudinibus stellarum, et distantis earum ab invicem et a terra; ordinem autem positionis planetarum dicuntur primi Pythagorici deprehendisse; quamvis cum *maiori diligentia et perfectius* sint hæc considerata per Hipparchum et Ptolomæum”. (In DCM, II,

que a locomoção do primeiro céu seja descrita como participação: “*participat motum a suprema anima*”. Qual o sentido preciso dessa sentença? Nela não é dito que o primeiro céu participa da *anima suprema*, mas que participa do movimento (*motum*) a partir ou pela (preposição “*a*”) *anima suprema*. Nesse sentido, parece haver, por um lado, uma separação e, por outro, uma união entre dois domínios: o corpóreo, o primeiro céu, e o incorpóreo, a *anima suprema*. A locomoção do primeiro céu deve ser uma consequência da união. Sendo este o caso, então será mediante a operação da *anima suprema* que apreende o(s) inteligível(eis) que o primeiro céu realiza uma volta completa ao redor da Terra em vinte e quatro horas, saindo do oriente celeste e para lá retornando.⁴⁸ Como o movimento, para Platão, não possui o sentido aristotélico, ou seja, a passagem da potência ao ato, então a chave de leitura para a locomoção do primeiro céu deve repousar na noção de força ou ímpeto (*vis/impetus*) que estaria subsumida no sentido de *participat*.⁴⁹ Se assim for, o problema da natureza da força (*vis*) no

15, n. 1. Grifo meu). Com efeito, sobretudo com Ptolomeu, outros céus são incorporados no cosmos: “Hoc autem cælum aqueum est nona sphæra, ad quam primo reducunt astrologi motum orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de occidente in orientem; et iterum sphæram decimam, ad quam reducunt motum diurnum, qui est de oriente in occidentem”. (*In Sent.*, II, d. 14, q. 1, a. 1, resp.).

⁴⁸ Cf. In DCM II, 15, n. 2: “Supponimus enim, tanquam sensu apparens, quod suprema cæli circulatio sit simplex, idest non composita ex pluribus motibus, quia in ea nulla irregularitas apparet: et est velocissima, utpote quæ in brevissimo tempore, scilicet spatio unius diei, circuit maximum circulum continentem totum”.

⁴⁹ A verdadeira influência do *Timæus* de Platão no século XIII ainda é objeto de análise. Depois de ser longamente ensinado nas escolas catedráticas, ele faz parte do *quadrivium* até 1255 na Universidade de Paris (sobre a influência do *Timæus* nos séculos XII-XIII, ver Caiazzo (2012; 2007); ver também Klíbanky (1981)). Embora os estudiosos de Tomás não tenham dado à devida atenção ao fato de Tomás ter frequentando a faculdade de artes de Paris entre 1245-1248, época na qual o *Timæus* era ensinado, (a meu ver, isso se deve à ideologia do aristotelismo), ela não diminui o impacto textual da leitura (direta ou indireta) que Tomás empreendeu do *Timæus*, como se pode depre-

âmbito da locomoção natural dos corpos simples, que percebo em Tomás, e seu subsequente silêncio, tal como apresentei no início deste artigo, já está presente em Platão, pela leitura da passagem citada.

ender de In DCM, III, 2 ss. A noção de participação empregada na descrição da locomoção é muito intrigante. Com efeito, como se sabe, para Platão, não há distinção entre a matéria que compõe os corpos sublunares e a que compõe os corpos supralunares, todos são compostos de elementos. O tratamento sobre a locomoção natural dos elementos empreendido por Platão no *Timæus* (48E-53C) está vinculado com a o relato sobre a instituição (*institutis*) do mundo sensível (*mundi sensibilis*). Alguns princípios antecedem por natureza à instituição do mundo sensível (cf. *Timæus*, 52B-53B): a existência (*existens*), o lugar (*locum*), a geração (*generationem*), as partículas (*nutriculas/materias*), as forças (*viribus*) e *deus*, que é o criador: “*Hac ergo dei ratione consilioque huius modi genituram temporis volentis creari sol et luna et alia quinque stellæ quæ vocantur erraticæ factæ sunt [...]*”. (*Timæus*, 38C). A instituição do mundo sensível pode ser brevemente descrita do seguinte modo: as partículas eram desordenadamente umidificadas (*humectatam*) e esquentadas (*ignitam*) por forças desiguais que causavam o constante e desordenado pulsar (*pulsare*) das partículas. Este estado de confusão (*confusio*) ocorria porque as partículas estavam privadas (*deest*) da presença (*vestigia*) divina. Cabe, portanto, à divindade instituir o mundo sensível conferindo-lhe ordem (*exornationem*) a partir da confusão. Neste ordenamento a divindade imprime as formas (*species*) e os números (*numeri*) nas partículas e assim compõe os elementos: terra, água, ar e fogo. Estes elementos tendem a se agrupar de acordo com a semelhança (*similitudine*) dentre as partículas. O agrupamento das partículas semelhantes formou dois polos, quais sejam, o da gravidade (*gravia*) e o da leveza (*levia*). Nessa medida, os elementos tendem a se agrupar segundo a gravidade ou a leveza, estas que, embora sejam forças ordenadas inerentes aos elementos, são efeitos de *deus*. A afirmação presente no *Timæus* de que há relação entre *deus* e a gravidade/leveza é muito importante. Com efeito, uma possível leitura da relação entre *deus* e os elementos em locomoção natural, a saber: *deus* se retira, tal como um gerador natural, e assim o elemento sempre se locomove sem a operação de *deus*, não encontra qualquer resquício no *Timæus*, pois é a presença (*vestigia*) de *deus* a causa da ordenação das forças que não só formam a gravidade e a leveza, mas também confere a ordem atual do cosmos. A natureza das forças (*viribus*), pelo que se nota, é muito complexa. A questão básica deve perguntar se elas são ou não corpóreas. Curiosamente, no *Timæus* 48E-53C Platão não responde.

A diferença ou identidade entre a operação intelectual imanente à *anima suprema* e o início da volta do primeiro céu ao redor da Terra é um assunto digno de contemplação filosófica, pois vincula os verbos “apreender” e “impulsionar”⁵⁰. Com efeito, pela leitura de DSS, c. 1, é possível sustentar que para Platão, no domínio do mundo, apreender implica em impulsionar, ou seja, a *anima suprema* ao apreender o(s) inteligível(eis) impulsiona o primeiro céu a dar início à sua locomoção ao redor da Terra. A operação que apreende é em si mesma incorpórea. A operação que impulsiona também é ela incorpórea, sendo o impulso também incorpóreo? No DSS, c. 1, não é possível esclarecer a natureza do impulso que locomove o primeiro céu, para Platão, razão pela qual permanece questionável o sentido exato da sentença “*participat motum a suprema anima*”.

Pela possível leitura que Avicébron (1020/22-1058/70) empreendeu da noção de participação em Platão o impulso é incorpóreo,⁵¹ na expressão de Avicébron, segundo Tomás, *vis spiritualis* (cf. QDP, q. 3, a. 7, resp.). Embora os argumentos de Avicébron expostos por Tomás digam respeito à totalidade das coisas e dos movimentos, interessa-me apenas sua possível aplicação na locomoção do primeiro céu. O primeiro céu, como qualquer outro corpo, não possuiria princípio ativo interno *per se*, uma vez que a quantidade material neutraliza a operação.⁵² Resta, portanto, segundo QDP, q. 3, a. 1, resp., que a locomoção seja causada por uma *vis spiritualis*, que não é determinada pela quantidade:

⁵⁰ Considero “*impetus*” e “*vis*” como sinônimos.

⁵¹ A discussão de Tomás com Avicébron é bastante longa, sendo Tomás um crítico enfático. Além da ST, Ia, q. 115, a.1, ver também: In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 4; QDV, q. 5, a. 9, ad4; QDP, q. 3, a. 7; SCG III, 69; DSS, cc. 5-8.

⁵² Cf. QDV, q. 5, a. 9, ad4: “Ad quartum dicendum, quod obiectio illa tangit quamdam opinionem quæ habetur in Lib. fontis vitæ, qui ponit quod nullum corpus ex virtute corporali agit; sed quantitas quæ in est materia, impedit formam ab actione; et omnis actio quæ attribuitur corpori, est alicuius virtutis spiritualis operantis in ipso corpore”. Ver também: ST, Ia, q. 115, a. 1, resp.; In Sent., II, d. 1, q. 1, a. 4; QDP, q. 3, a. 7, resp.; SCG III, 69, nn. 2437-2440.

“Também Avicébron no livro *Fontis Vitæ* diz que nenhuma substância corpórea opera, mas que uma força espiritual penetra em todos os corpos operando neles, e quanto mais algum corpo é puro e sutil, mais ativo ele é, e conseqüentemente mais penetrável pela força espiritual.”⁵³

Na passagem, é notório que, para Avicébron, qualquer locomoção possui como causa a *vis spiritualis*, que é difundida (*penetrans/transire*) por todos os corpos. Não é claro, todavia, se a *vis spiritualis* é idêntica ou não ao motor no entendimento de Avicébron, isto é, se na locomoção encontram-se dois ou três itens em relação. Na SCG III, 69, n. 2440, Tomás indica que existem três itens em relação, para Avicébron: o motor, a causa primeira, a *vis spiritualis*, a causa segunda (o instrumento) e o corpo em locomoção. A *vis spiritualis* transita (*pertransiens*) do motor para o corpo movido, razão pela qual é por ela que a locomoção é explicada.⁵⁴ Assim sendo, é aplicável não só a Platão, mas também, a Avicébron a expressão “*theologia physica*”.

Conclusão

A expressão “*theologia physica*”, embora empregada por Tomás apenas uma vez e estando restrita a Varrão e aos platônicos (*platonici*) na ST, IIa-IIae, q. 94, a. 1, resp., pode caracterizar a investigação sobre o movimento (*motus*) de outros autores abordados ao longo da obra de Tomás, como no caso mencionado de Tales, de Platão e de Avicébron. Em todos eles, a investigação sobre o movimento ocorre mediante a compreensão de certa divindade diretamente vinculada com a *vis* ou *impetus* – o motor primeiro ou

⁵³ QDP, q. 3, a. 7, resp.: “Avicébron etiam in libro fontis vitæ dicit, quod nulla substantia corporalis agit, sed vis spiritualis penetrans per omnia corpora agit in eis, et tanto corpus aliquod est magis activum quanto est purius et subtilius et per consequens a virtute spirituali penetrabilius”.

⁵⁴ Cf. SCG III, 69, n. 2440: “Avicébron, in libro *Fontis Vitæ*, quod nullum corpus est activum; sed virtus substantiæ spiritualis, pertransiens per corpora, agit actiones quæ per corpora fieri videntur”.

segundo da locomoção. Tales, dentre os autores, é entendido como o autor que concebe a noção de *vis* como corpórea, enquanto que Platão é posto numa posição de silêncio, uma vez que a noção de participação é complexa ou suficiente para não indicar *com necessidade* a corporeidade ou incorporeidade da *vis*. O caso de Varrão é intrigante porque Agostinho aponta que a *vis* é corpórea, para Varrão. Tomás, por sua vez, afirma que, para Varrão, a *vis* é incorpórea. Varrão, portanto, representa uma concepção de mundo e de movimento que consistentemente pode repousar na *vis* corpórea ou incorpórea. Aliás, a incorporeidade da *vis*, para Varrão, não subtrairia a naturalidade do mundo e do movimento, pois conforme explicitado não há em Varrão uma noção de *supernaturaliter*, tal como há em Agostinho e em Tomás.

A concepção de mundo e de movimento em Agostinho e Tomás é bem mais complexa do que a concepção dos *antiqui* porque os dois precisam, por um lado, justificar a separação radical entre *deus* e o mundo e, por outro, justificar a dependência ontológica do segundo para com o primeiro. Nesse sentido, como parte da justificação, é preciso garantir simultaneamente a operação divina que confere o *esse* e a liberdade da natureza em causar o *motus*. Aqui, com efeito, a complexidade da temática atinge seu ápice, pois, se os corpos simples não possuem motor interno, como enfaticamente sustenta Tomás, inclusive se posicionando explicitamente contra Aristóteles,⁵⁵ então como diferenciar filosoficamente a *vis incorporea* e *deus* no domínio da locomoção natural dos corpos simples? Tomás pode até afirmar que a *vis incorporea* e *deus* são distintos, embora eu não tenha encontrado tal asserção. Entretanto, mesmo se houver, suponho que não encontrarei na obra de Tomás uma justificativa filosófica consistente. É razoável, portanto, supor que plenamente consciente de sua *maestria*, Tomás prefira o silêncio. Todavia, ainda há uma investigação prévia, qual seja, se Tomás admite em sua concepção de mundo uma *vis incor-*

⁵⁵ Cf. Santos, 2014.

porea. A resposta a esta questão só pode ocorrer depois da verificação sobre o modo como Tomás lidou com a noção de *vis* entendida pelos *antiqui*, nomeadamente, no domínio da *theologia physica*.

Referências

Obras de Tomás de Aquino

In octo libros physicorum Aristotelis expositio. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. II. Roma: Polyglotta, 1884.

In libros Aristotelis De cælo et mundo. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. III, Roma: Polyglotta, 1886.

Pars prima Summæ Theologiæ a quæstione I ad quæstionem XLIX. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P.M. edita, vol. IV. Roma: Polyglotta, 1888.

Pars prima Summæ Theologiæ a quæstione L ad quæstionem CXIX. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. V. Roma: Polyglotta, 1889.

Prima secundæ Summæ Theologiæ a quæstione I ad quæstionem LXX. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. VI. Roma: Polyglotta, 1891.

Prima secundæ Summæ Theologiæ a quæstione LXXI ad quæstionem CXIV. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. VII. Roma: Polyglotta, 1892.

Secunda secundæ Summæ Theologiæ a quæstione LVII ad quæstionem CXXII. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. IX. Roma: Polyglotta, 1897.

Summa contra gentiles. Roma: Apud Sedem Commissionis Leoninæ, 1934.

Quæstiones Disputatæ de Potentia Dei. Ed. P. Mandonnet, vol. II, Parisiis: P. Lethielleux, 1925.

Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Ed. P. Mandonnet. Vol. 1-2. Parisiis: P. Lethielleux, 1929.

Summa contra gentiles. Roma: Marietti, 1961-1967.

De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno. Ed. H.F. Dondaine. Ed. Leon., vol. XL. Romæ: Ad Sanctæ Sabinæ, 1969.

Quæstiones disputatæ de Veritate. Ed. A. Dondaine. Ed. Leon., vol. XXII.1-3. Roma: Editori di san Tommaso, 1972-1976.

De æternitate mundi. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. XLIII, Roma: Editori di San Tommaso, 1976.

Sentencia libri De anima. Ed. R.-A. Gauthier. Ed. Leon., vol. XLV-1. Roma: Commissio Leonina; Paris: J. Vrin, 1984.

Suma contra os gentios. Trad. D. Odilão Moura, O.S.B. Sulina; Edipuc-RS, 1993. 2 v.

De substantiis separatis (Sobre os Anjos). Trad. Paulo Faitanin. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

Suma de Teologia. Trad. Alexandre Correia. Porto Alegre: Sulina, 1980. 11 v.

Outras referências

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. João Dias Pereira. Lisboa: C. Gulbenkian, 1996-2000.

AGOSTINHO. *De Civitate Dei*. In: *Sancti Aurelii Augustini Opera*, pars XIV, Corpus Christianorum Series Latina 47-48. Turnhout: Brepols, 1960.

- AGOSTINHO. *City of God*. Vol. III: Books 8-11. Trad. David S. Wiesen. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- AGOSTINHO. *La cité de Dieu*. Vol. 34: Livres VI-X. Trad. G. Combès. Paris: Desclée De Brouwer, 1959.
- BEAVERS, Anthony F. Motion, Mobility, and Method in Aristotle's "Physics": Comments on "Physics" 2.1.192b20-24. *The Review of Metaphysics*. v. 42, n. 2, 1988, p. 357-374.
- CAIAZZO, Irene. La materia nei commenti al *Timeo* del secolo XII. *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*. v. 7, 2007, p. 245-264.
- CAIAZZO, Irene. La forme et les qualités des éléments: lectures médiévales du *Timée*. In: CELIA, F.; ULACCO, A. (Ed.). *II Timeo: esegesi greche, arabe, latine*. Pise: Plus-Pisa University Press, 2012. p. 307-345.
- GUERIZOLI, Rodrigo. Tomás de Aquino e o método interpretativo escolástico (*Suma Teológica*, 1, QU.1). *Síntese*. Belo Horizonte, v. 26, n. 86, 1999, p. 307-330.
- JAEGER, Werner. *La teologia de los primeros filosofos griegos*. Trad. José Gaos. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- LANG, Helen S. Thomas Aquinas and the Problem of Nature in *Physics* II, 1. *History of Philosophy Quarterly*. v.13, n. 4, 1996, p. 411-432.
- PLATO LATINUS. *Timæus a Calcidio Translatus Commentarioque Instructus*. Ed. Raymond Klibansky. Londinii: In Ædibus Instituti Warburgiani; E. J. Brill, 1975.
- SANTOS, Evaniel Brás. A locomoção natural dos elementos: Tomás de Aquino, crítico de Aristóteles latino. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 18, 2014, p. 123-151.
- SANTOS, Evaniel Brás. Causalidade e Natureza na Cosmologia de Tomás de Aquino. *Philosophos*. Goiânia, v. 20, n. 1, 2015a, p. 95-124.

SANTOS, Evaniel Brás. Tomás e o problema do movimento elementar: notas sobre In Physica, II, 1, n. 3, 1-8. In: CARVALHO, Marcelo; PICH, Roberto Hofmeister; SILVA, Marco Aurélio Oliveira; OLIVEIRA, Carlos Eduardo. (Org.). *Filosofia Medieval*. São Paulo: ANPOF, 2015b. p. 243-260. (Coleção XVI Encontro ANPOF).

Artigo recebido em 9/09/2016, aprovado em 8/11/2016

**A TRANSSUMPTIO E O USO DE ENIGMAS COMO
“SAÍDA” PARA UM DISCURSO SOBRE O DIVINO EM
DE DOCTA IGNORANTIA (1440) DE NICOLAU DE CUSA**

**[THE TRANSSUMPTIO AND THE USE OF PUZZLES AS A
“WAY OUT” FOR A DISCOURSE ON DIVINE IN
NICHOLAS OF CUSA’S *DE DOCTA IGNORANTIA*
(1440)]**

Klédson Tiago Alves de Souza

Mestrando em Filosofia na Universidade Federal da Paraíba

José Teixeira Neto

Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Campus Caicó

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID11109>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 43-80

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Este artigo traz traços de uma importante discussão dentro do contexto da filosofia de Nicolau de Cusa, a saber, a discussão sobre o conceito de *transsumptio* e o uso de enigmas como uma saída para um discurso acerca do princípio primeiro, isto é, Deus. O objetivo é mostrar como esta perspectiva enigmática ou simbólica aparece na filosofia cusana, especialmente nas três obras que se propõe a discutir este trabalho: *De docta ignorantia* (1440), *De visione dei* (1453) e *De non aliud* (1462).

Palavras-chave: *Transsumptio*; Enigmas; Nicolau de Cusa.

Abstract: This article brings out traces of an important discussion in the context of the philosophy of Nicholas of Cusa, i.e. the discussion about the concept of *transsumptio* and the use of puzzles as a way out for a discourse on the first principle, that is, God. The objective is to show how this enigmatic or symbolic perspective appears in the Cusan philosophy especially in the three works that this work proposes to discuss: *De docta ignorantia* (1440), *De visione dei* (1453) and *De non aliud* (1462).

Keywords: *Transsumptio*; Puzzles; Nicholas of Cusa.

A partir de uma leitura do livro I do *De docta ignorantia* (1440) de Nicolau de Cusa¹ é possível detectar uma abordagem sobre a metafísica do conhecimento em que o autor discute a possibilidade de conhecer Deus enquanto princípio unitrino. Ao discutir sobre a possibilidade do conhecimento de Deus, mostra o autor a incapacidade linguística de se falar sobre Deus tendo em vista a sua anterioridade em relação às coisas e até mesmo às palavras. Dado essa anterioridade ontológica, o Cardeal – não se sabe se querendo ou não – acaba por trazer à tona as fragilidades da razão com relação à possibilidade de se conhecer o princípio primeiro de todas as coisas. Emerge, a partir destas proposições, a necessidade de um discurso sobre esse princípio inominável que não pode ser afirmado nem negado já que é anterior a toda forma de discurso. Em Nicolau de Cusa é possível detectar uma saída para o problema acima posto, a *scientia ænigmatica*². Portanto, neste artigo o obje-

¹ Na história da humanidade muitos são os pensadores que, por algum motivo, são esquecidos ou negligenciados. É o caso de Nicolau Krebs que nasceu no ano de 1401 na cidade de Kues (Cusa), aldeia que se encontra ao sul da Alemanha às margens do rio Mosela. Ingressou na Faculdade das Artes da Universidade de Heidelberg (1416). Depois, entre 1417 e 1423, formou-se em Direito pela Universidade de Pádua, em que conseguiu o grau de *Doctor decretorum*, Pádua (Itália) foi onde também Nicolau de Cusa conheceu o movimento do primeiro humanismo. Na Universidade de Colônia (1425) estudou Filosofia e Teologia aprofundando o neoplatonismo cristão. Foi em Colônia que Nicolau de Cusa estudou a fundo: o aristotelismo de Alberto, profundamente neoplatonizado, o pensamento de Lullo com a forte presença da investigação simbólica, assim como Emerico, também ligado a Dionísio o pseudo-areopagita. Estas são algumas fontes apontadas por Santinello (1987) como relevantes na formação da filosofia e da teologia de Nicolau de Cusa, além destas é possível detectar outras como S. Agostinho e Mestre Eckhart. Em 1449 Cusano foi nomeado Cardeal e no ano seguinte recebeu o chapéu cardinalício e o título de S. Pedro in Vincoli. Nicolau de Cusa morreu na cidade de Todi na Itália, no ano de 1464, sendo o corpo sepultado na igreja de S. Pedro in Vincoli e o coração na capela do asilo que mandara construir na cidade de Cusa.

² *De beryllo*, h., XI/1, 7: “Et hæc est ænigmatica scientia. Habet autem visum subtilissimum, per quem videt ænigma esse veritatis ænigma, ut sciat hanc

tivo é mostrar como esta perspectiva enigmática ou simbólica aparece na filosofia cusana especialmente nas três obras que se propõe a discutir este trabalho: *De docta ignorantia* (1440), *De visione dei* (1453) e *De non aliud* (1462).

É sobre a perspectiva de uma *Symbolica investigatio*³ que se quer discutir. Por estar sempre presente em suas obras, parece ser cara à filosofia cusana a perspectiva simbólica da investigação acerca do princípio. Para se falar de uma investigação simbólica é preciso deixar claro o que é símbolo para Nicolau de Cusa. O símbolo oculta em si algo do qual o faz ser símbolo, isto é, existe uma coisa a qual o símbolo esconde e ao mesmo tempo apresenta (André, 1997). Há algo que se mostra no símbolo. Este se torna uma manifestação de algo que lhe é anterior, não obstante, ao mesmo tempo em que o símbolo revela, também oculta. Deve-se estar atento e não confundir o símbolo com aquilo do qual o símbolo é apenas uma via de acesso. Cusano quando está a fazer os esclarecimentos preliminares⁴ sobre a douta ignorância afirma ser necessário elevar o intelecto para além da força das palavras⁵, ou seja, não basta se

esse veritatem, quæ non est figurabilis in aliquo ænigmate”. Cf. Rusconi (2012, p. 20): “La praxis cuya metodología [...] es denominada: *ænigmatica scientia*; una ciencia que consiste en conducir al infinito las figuras matemáticas, para contemplar lo absoluto a través de ellas”.

³ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XI, 30: “Hoc autem, quod spiritualia per se a nobis inatingibilia symbolice investigentur, radicem habet ex his, quæ superius dicta sunt, quoniam omnia ad se invicem quandam nobis tamen occultam et incomprehensibilem habent proportionem, ut ex omnibus unum exurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum unum”.

⁴ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. II, 8: “Oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quæ tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt”.

⁵ Cf. André, 2001. Nesse artigo o comentador alerta: “Apesar de soar como algo de paradoxal no contexto de um pensamento marcado pelo reconhecimento dos limites e da finitude do sujeito humano, poderíamos dizer que *toda filosofia de Nicolau de Cusa nos reconduz à força da palavra*”. André também tem um artigo intitulado “Nicolau de Cusa e a Força da Palavra”, cor-

prender, em sua filosofia, aquilo que a palavra diz. É preciso superar o significado das palavras tendo em vista que estas não se adaptam convenientemente aos mistérios intelectuais: “É necessário, no entanto, que aquele que quer atingir o sentido [do que vou dizer] eleve o intelecto para lá da força das palavras, mas do que insista nas propriedades dos vocábulos que não podem adaptar-se convenientemente a tão elevados mistérios intelectuais” (*A douta ignorância*, L. I, cap. II, 8). Numa leitura apressada pode-se cometer o erro de entender essa “força das palavras” em sentido de impotência da palavra em si, sendo assim necessário superá-la. Na realidade, Cusano chama a atenção justamente para este poder que a palavra tem de conduzir para além de seu significado. É justamente pela força que a palavra traz em si que se pode fazer essa elevação, essa superação (André, 2006)⁶.

Para se entender a ideia de uma *symbolica investigatio* é preciso interpretar bem o que o Cardeal quer dizer com elevar (*efferre*) o intelecto. Destaque-se a utilização de exemplos como guias, de mo-

respondente à lição proferida na Universidade de Trier, a 30 de Janeiro de 2006. Nesse artigo (André, 2016), apresenta a palavra humana como explicação da palavra divina, ademais faz uso de obras que a temática da filosofia da palavra em Nicolau de Cusa aparecem como mais força. A força da palavra é apresentada em duas perspectivas interessantes: A palavra humana como explicação, concentração e contracção da força e do poder da palavra divina, como, outrossim, a força da palavra como que apresenta seus limites, uma arte infinita não no seu resultado e sim em seu processo e dinamismo.

⁶ O termo usado por Cusano para expressar “força das palavras” é “*Vis verborum*” e André (2006, p. 15) faz um comentário assaz interessante: “Poderia parecer que aqui se trata de um apelo que, na medida em que reclama uma superação, se traduz numa desvalorização da força das palavras. Mas uma leitura mais atenta mostra que essa superação, essa elevação (*efferre*) consegue-se exactamente por causa da força das palavras, pois o elevar-se sobre a palavra a força das palavras (*Supra vim verborum*) é apoiar-se nessa força e tirar partido dela para dar o salto em direção ao caminho que abrem e que potenciam num acto que, por isso mesmo, é distinto do insistir as propriedades dos vocábulos (*proprietatibus vocabulorum insistere*)”.

do transcendente, que conduzem o leitor para que se eleve ao simples plano intelectual⁷.

A proposta cusana é promover a força da palavra que conduz ao princípio primeiro e infinito, para tal é necessário abandonar as coisas sensíveis. Tanto as palavras como os exemplos são tomados como guias. É preciso, então, elevar-se para além desses guias i.e. não ficar naquilo que a palavra significa e os exemplos dados por Cusano serve para promover essa superação. O termo que é utilizado para este movimento de elevação do intelecto é *efferre*. Deste verbo (*efferre*), tomado no presente do infinitivo ativo com a junção da preposição *trans*, forma-se um termo que é importante dentro do contexto morfológico do discurso cusano, *transferre*, que propõe justamente a elevação ou superação das coisas sensíveis. E será recorrente, já que Cusano sempre atina para não ficar o leitor preso ao significado dos vocábulos, e por isso usa exemplos que auxiliam a esta superação. Assim, após ter advertido o leitor quanto à necessidade de elevar (*efferre*) o intelecto acima da força das palavras, como fora supracitado, na mesma obra afirma em seu capítulo X: “Por isso, para te tornar mais subtil o intelecto, esforçar-me-ei por te elevar mais facilmente, conduzindo-te pela mão com segurança (*te facilius indubitata manu ductione transferre conabor*), para que vejas estas coisas necessárias e tão verdadeiras⁸” (*A douta ignorância*, L. I, cap. X, 29). Destarte, pode-se

⁷ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. II, 8: “Exemplaribus etiam manu ductionibus necesse est transcenderet uti, linquendo sensibilia, ut ad intellectualitatem simplicem expedite lector ascendat. Ad quam viam quærendam studui communibus ingeniis, quanto clarius potui, aperire omnem stili scabrositatem evitando radicem doctæ ignorantæ in inapprehensibili veritatis præcisione statim manifestans”.

⁸ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. X, 29: “Admiraris autem de his quæ diximus, quomodo volentem maximum simplici intellectu apprehendere necesse sit rerum differentias et diversitates ac omnes mathematicas figuras transilire, quoniam lineam diximus in maximo superficie et circulum et spheram. Unde, ut acuetur intellectus, ad hoc te facilius indubitata manu ductione transferre conabor, ut videas ista necessaria atque verissima. Quæ te

perceber que o *transferre* está em relação com o deixar as coisas sensíveis.

Contudo, no momento em que Cusano se utiliza da expressão “*te facilius indubitata manuductione transferre conabor*”, mais à frente, utiliza-se de outra expressão para concluir o capítulo X quando fala das coisas necessárias e tão verdadeiras: “Elas levar-te-ão de um modo correcto a uma extraordinária suavidade, se te elevares do signo à verdade, entendendo transsumptivamente as minhas palavras (*verba transsumptive intelligendo*)”. Sobre a *Transsumptio*, André (2001, p. 219) afirma ser “um movimento de infinitização do sentido contraído, ou seja, de transcendência do sentido finito das palavras e dos discursos [...] em ordem à fonte donde jorra esse sentido”. Isto é, a *transsumptio* se apresenta como a superação plena do finito poder das palavras a caminho do infinito poder do princípio que se manifesta, justamente, no finito poder das palavras e em outros símbolos. Assim, como último passo de condução (*manuductio*) cusana, parece que a *transsumptio* está ligada mais diretamente ao princípio infinito, ou seja, “A via simbólica para o infinito cujo último passo é a *transsumptio* traduz-se assim numa infinitização do finito” (André, 2001, p. 222). Está em vigor nesse passo a potência do símbolo que conduz ao princípio simples e infinito.

O Cardeal, sem ainda propriamente usar os termos *Transferre/Transsumptio*, ao falar sobre a coincidência⁹ do máximo e do

non inepte, si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transsumptive intelligendo, in stupendam suavitatem adducent, quoniam in docta ignorantia proficies in hac via, ut, quantum studioso secundum humani ingenii vires elevato conceditur, videre possis ipsum unum maximum incomprehensibile, deum unum et trinum semper benedictum”.

⁹ É devido à discussão sobre a coincidência do máximo e do mínimo que a razão não consegue atingir que nasce a necessidade de elevar o intelecto, ou seja, fazer uso de uma *transsumptio*. Se olhar o capítulo IV do *De docta ignorantia* ver-se-á claramente em seu número 12 devido à coincidência transcender o intelecto e este não poder combinar os contraditórios pela via da *ratio* se faz necessário pensar a *transsumptio*, mesmo ainda sem Nicolau utili-

mínimo apresenta o modo como chega a essa coincidência quando subtrai o número:

Isto ser-te-á mais claro se contraíres à quantidade o máximo e o mínimo. A quantidade máxima é maximamente grande; a quantidade mínima é maximamente pequena. *Separa, pois, da quantidade o máximo e o mínimo, subtraindo intelectualmente o grande e o pequeno, e vêes claramente que o máximo é superlativo, também o mínimo é superlativo.* Portanto, ‘a quantidade’ absoluta não é mais máxima que mínima porque nela o mínimo é, de modo coincidente, o máximo.¹⁰ (grifo nosso).

Este já é um processo de ascensão ou de elevação transsumptiva¹¹ do intelecto, quando a partir de um símbolo, que neste primeiro caso – no *De docta ignorantia* – é a matemática, ascende-

zar o termo propriamente dito. Cf. *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. IV, 12: “Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quæ nobis a natura manifesta fiunt, ambulamos, quæ longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia conectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximam videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit. Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendent absolutæ significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simplicitate absoluta omnia complectantur”.

¹⁰ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. IV, 11: “Et hoc tibi clarius fit, si ad quantitatem maximum et minimum contrahis. Maxima enim quantitas est maxime magna. Minima quantitas est maxime parva. Absolve igitur a quantitate maximum et minimum subtrahendo intellectualiter magnum et parvum, et clare conspicias maximum et minimum coincidere. Ita enim maximum est superlativus sicut minimum superlativus. Igitur absoluta <quantitas> non est magis maxima quam minima, quoniam in ipsa minimum est maximum coincidenter”.

¹¹ Cf. André, 2001, p. 219. O autor define o que seja a *transsumptio* afirmando *ipsis litteris* que “é um movimento de infinitização do sentido contraído, ou seja, de transcendência do sentido finito das palavras e dos discursos a partir das suas próprias características em ordem à fonte donde jorra esse sentido e que, por isso, é condição de possibilidade de toda linguagem e de todo discurso”.

se ao *maximum absolutum*. A matemática é utilizada por Cusano como um símbolo que o aproxima daquilo que ele vê incompreensivelmente e que foge à razão.

A partir do capítulo V até o X do *De docta ignorantia* Nicolau de Cusa faz uma discussão acerca da relação que há entre a Unidade, Igualdade e Conexão.¹² Observa o autor que: “E porque todas as coisas existem do melhor modo que lhes é possível, não pode ha-

¹² Cf. Teixeira Neto, 2012, p. 79-193. No capítulo III o autor mostra as fontes do pensamento Cusano sobre unidade/igualdade/conexão a partir do *Apologia doctæ ignorantie* tendo em vista que Nicolau de Cusa fora acusado, primeiro, de ter plagiado Thierry de Chartres, e depois, acusado por Wenck de ter eliminado a Trindade falando da coincidência do Criador e da Criatura. Destaca Teixeira Neto (2012, p. 86): “No âmbito da simplicidade divina não se dá alteridade que é contrária à unidade, ou seja, nesse âmbito alteridade e unidade não podem possuir um significado numérico. Portanto, a alteridade numérica não convém à Trindade divina”, mostrando esse autor numa explicação e discussão mais ampla e detalhada o modo como se dá a relação da Trindade, uma relação ontológica e não numérica. V. tb. Teixeira Neto, 2013. No período do Renascimento parece que houve um grande interesse no ambiente filosófico do século XII justamente na questão da relação do Uno e do múltiplo; assim, Rusconi, apresenta, a partir de um artigo de Hoenen, alguns nomes do século XII que poderiam ter influenciado o pensamento do século XV com relação a este assunto. Dentre esses nomes citados está o de Thierry de Chartres. Dentre as obras de Thierry há uma que chama a atenção, os comentários ao opúsculo *De trinitate* de Boécio, *Incipit: Librum hunc*, em que pode haver algum tipo de relação com Nicolau de Cusa, contudo Rusconi (2012, p. 102) afirma: “una lectura superficial de los comentarios de Thierry de Chartres hace llamar fácilmente la atención respecto del parecido con los textos cusanos [...]. Que Nicolás haya conocido la obra de Thierry ya sea de manera directa o indirecta no es un dato que poseamos. Por otro lado, en toda la obra cusana sólo es posible localizar un lugar que podría constituir una referencia a Thierry, aunque estás lejos de ser evidente que el Cusano se refiera efectivamente a él. En su *Apologia doctæ ignorantie* describe a un del *De trinitate* de Boécio respecto del que afirma que sería ‘fácilmente el de más clara inteligencia – *ingenium* – de entre todos los que haya leído’. Este comentador, cuyo nombre no menciona, habría dicho que ‘en lo divino no hay número, en donde la unidad es trinidad’. En la Edición Crítica de la obra los editores anotan que la referencia es al *Commentum* i.e. al mencionado *Librum hunc* de Thierry de Chartres.”.

ver pluralidade de entes sem o número” (*A douta ignorância*, L. I, cap. V, 13). Cusano admite ser a matemática algo que ajuda muitíssimo na investigação sobre as coisas divinas, tendo em vista que na pluralidade está o número, assim, do número pode se chegar à unidade infinita e desta ao máximo simples.

Subtraído, pois, o número, cessam a distinção das coisas, a ordem, a proporção, a harmonia e a própria pluralidade dos entes. Porque, se houvesse um número infinito – porque então seria o [número] máximo em acto com o qual coincidiria o mínimo – cessaria igualmente tudo isso. [...] Por isso, se, ascendendo nos números, se chega ao máximo, porque o número é finito, não se chega, no entanto, ao máximo em relação ao qual não pode haver maior, pois [de outro modo] este seria infinito. [...] E se o número se comportar, no processo descendivo, de modo igual, de tal maneira que dado um qualquer número pequeno em acto seja sempre possível, por subtracção, dar um mais pequeno, tal como no processo ascendivo, por adição, [se pode dar] um maior, o resultado seria o mesmo. [...] *Por isso, no número é necessário chegar ao mínimo em relação ao qual não pode haver [número] mais pequeno e que é a unidade. E porque nada pode haver mais pequeno que a unidade, a unidade será o mínimo de modo simples, o qual coincide com o máximo como acabamos de demonstrar*¹³. (grifo nosso).

¹³ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. V, 13: “Et quoniam omnia sunt eo meliori modo quo esse possunt, tunc sine numero pluralitas entium esse nequit. Sublato enim numero cessant rerum discretio, ordo, proportio, harmonia atque ipsa entium pluralitas. Quod si numerus ipse esset infinitus – quoniam tunc maximus actu, cum quo coincideret minimum –, pariter cessarent omnia præmissa. In idem enim redit numerum infinitum esse et minime esse. Si igitur ascendendo in numeris devenitur actu ad maximum, quoniam finitus est numerus, non devenitur tamen ad maximum, quo maior esse non possit, quoniam hic foret infinitus. Quare manifestum est ascensum numeri esse finitum actu et illum in potentia fore ad alium. Et si in descenso pariter se numerus haberet, ut dato quocumque parvo numero actu, quod tunc per subtractionem semper dabilis esset minor sicut in ascensu per additionem maior, adhuc idem; quoniam nulla rerum discretio foret, neque ordo neque pluralitas neque excedens et excessum in numeris reperiretur, immo non esset numerus. Quapropter necessarium est in numero ad minimum deveniri, quo minus esse nequit, uti est unitas. Et quoniam unitati minus esse nequit, erit unitas minimum simpliciter, quod cum maximo coincidit per statim ostensa”.

Está posto o processo de como do número se ascende à unidade, como se o número viesse ou passasse a existir a partir da unidade i.e. a unidade é a entidade ou a essência do número e, justamente por isso, ela mesma não pode ser número, ao passo que a “unidade não pode ser um número, porque o número, admitindo excedente, de modo algum pode ser o mínimo ou o máximo de modo simples” (*A douta ignorância*, L. I, cap. V, 14). A unidade não é o número nem pode tornar-se um número¹⁴. Com essas assertivas se tem um propósito: mostrar como a matemática, enquanto símbolo, pode conduzir a compreensão que Deus é a unidade absoluta¹⁵. Destarte, segue os capítulos seguintes até o X apoiados nestas proposições acerca da investigação do número em ascensão à unidade que é o mínimo de modo simples o qual coincide com o máximo. Nicolau mostra nos capítulos VI, VII, VIII e IX como se dá o processo da trindade na unidade e da unidade trina, revelando os movimentos da Unidade, Igualdade e Conexão.

[...] é necessário que aquele que quer apreender o máximo como um simples acto de intelecção, ultrapasse as diferenças, as diversidades e todas as *figuras matemáticas*, uma vez que dissemos que no máximo a linha é superfície, círculo e esfera. [...] Por esta via, avançarás na douta ignorância, de modo que possas, tanto quanto é permitido a quem se esforça por se elevar de acordo com as forças do engenho humano, ver o próprio máximo uno incompreensível [...].¹⁶ (grifo nosso)

¹⁴ Cf. *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. V, 14.

¹⁵ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. V, 14: “Vide per numerum ad hoc nos deductos, ut intelligamus innominabili deo unitatem absolutam propius convenire quodque deus ita est unus, ut sit actu omne id quod possibile est. Quapropter non recipit ipsa unitas magis nec minus, nec est multiplicabilis. Deitas itaque est unitas infinita”.

¹⁶ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. X, 29: “Admiraris autem de his quæ diximus, quomodo volentem maximum simplici intellectione apprehendere necesse sit rerum differentias et diversitates ac omnes mathematicas figuras transilire, quoniam lineam diximus in maximo superficiem et circumum et sphæram. Unde, ut acuetur intellectus, ad hoc te facilius indubitata manu-ductione transferre conabor, ut videas ista necessaria atque veríssima. Quæ te non inepte, si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transsumptive intel-

Como fora supracomentado, em *De docta ignorantia*, o enigma que irá conduzir Nicolau ao princípio será a matemática. Agora é ver e entender como se dá a *transsumptio* a partir do enigma matemático, para após pensar a *transsumptio* a partir do quadro “ícone de Deus” no *De visione dei* (1453) e do “*non aliud* como nome divino” no *De non aliud* (1462).

Há duas proposições bíblicas que estão inseridas no pensamento do Cardeal de Cusa a respeito da *symbolica investigatio*: “Todos os nossos doutores mais sábios e divinos estiveram de acordo em que as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível e que, assim, o criador pode ser cognoscitivamente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas” (*A douta ignorância*, L. I, cap. XI, 30). Primeiro, Nicolau se sustenta no fato de outros pensadores¹⁷ concordarem e sustentarem a premissa paulina de que o visível é imagem do invisível, depois, faz uso desta proposição bíblica e de outra segundo a qual Deus pode ser visto como que “num espelho e por enigmas” (1 Cor 13, 12). É desta colocação

ligendo, in stupendam suavitatem adducent, quoniam in docta ignorantia proficies in hac via, ut, quantum studioso secundum humani ingenii vires elevato conceditur, videre possis ipsum unum maximum incomprehensibile, deum unum et trinum semper benedictum”.

¹⁷ O tradutor do *De docta ignorantia* para o português, João Maria André, coloca em nota (22) de rodapé a seguinte referência ao Dionísio, Pseudo-Areopagita: “PSEUDO-DIONÍSIO, *De divinis Nominibus*, II, 7 e VII, 3 (PG, 3, 645a e 869c; *Dionysiaca*, I, 94 sg. e 402 sg.)”. De fato, na primeira citação que André faz uso, *De divinis Nominibus*, II, 7, é possível encontrar Dionísio afirmando: “De fato, todas as coisas divinas e aquelas que se tornaram manifestas se conhecem somente através das participações, mas o que elas podem ser em si mesmas na propriedade de seu princípio e seu fundamento é algo que supera toda inteligência, toda substância e toda ciência”. Mas, há que se destacar que é possível ver influência de Dionísio em Nicolau de Cusa no modo enigmático de se ver o princípio. Cf. Dionísio, 2004. Em outro momento, Nicolau de Cusa, ao mostrar a importância da matemática em seu pensamento, cita alguns dos pensadores que o influenciaram, tais como: Pitágoras, os platônicos, Agostinho, Boécio, Aristóteles e Aurélio Agostinho. Deixa claro, então, a que tradição filosófica se vincula. Cf. *De docta ignorantia*, L. I, cap. XI, 32.

que emerge a *scientia ænigmatica*¹⁸ como força germinal para o pensamento metafísico de Nicolau de Cusa em que a partir do enigma¹⁹ se pode compreender Deus incompreensivelmente.

Para dar prosseguimento à discussão e creditar como uma possibilidade ou uma forma de falar do divino a partir da filosofia cusana é preciso tomar como pressuposto o que acima se mostrou presente em sua filosofia: as coisas visíveis são verdadeiramente imagem do invisível²⁰. Isso porque a investigação a partir da imagem exige que não haja dúvidas com relação à proporção *transsumptiva*, pois, “se investiga aquilo que é desconhecido, uma vez que o caminho para o incerto não é possível senão através daquilo que é pressuposto como certo” (*A douta ignorância*, L. I, cap. XI, 30). Com isso, o Cardeal propõe que a partir do que é certo, o visível, se investigue o incerto, o invisível, isto é, a partir do símbolo se investigue o princípio, tendo em vista que “por nenhuma outra via que não seja a dos símbolos é possível aceder às coisas divinas” (*A douta ignorância*, L; I, cap. XI, 32).

¹⁸ Rusconi (2012, p. 16), comentando sobre a perspectiva do enigma fazer referência ao princípio ou ainda reconhecer o princípio no criado afirma: “La idea de ver a Dios en espejo y en enigma hace referencia en general a la posibilidad de reconocer el principio en lo creado como en una imagen suya. En este sentido el enigma es fundamentalmente una imagen y cualquier creatura puede ser tomada como enigma del principio”.

¹⁹ É importante destacar a preferência de Nicolau de Cusa por símbolos/imagens relacionadas a arte humana – no caso das obras que aqui se destaca – como afirma Rusconi (2012, p. 17): “Es notable sin embargo la preferencia del Cusano por imágenes relacionadas con algún tipo de arte humana. Esta preferencia se fundamenta en dos premisas esenciales de su filosofía, a saber: (i) que el principio es fundamentalmente creativo y (ii) que el hombre es imagen de ese principio creador – *imago dei* – y, en razón de ello, la creación humana constituye la imagen de la creación divina”.

²⁰ Nicolau assume um preceito bíblico em que o autor sagrado mostra que se pode conhecer Deus a partir da criação, afirmando: “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não tem desculpa.” (Rm 1, 19-20).

Cusano apoia-se numa tradição para colocar a matemática como via de acesso às coisas divinas devido a sua incorruptível certeza. Se se voltar para o capítulo XI do livro I do *De docta ignorantia* ver-se-á nele a justificativa segundo a qual Nicolau utiliza a matemática como símbolo. Se, como pode ser observado acima, a via dos símbolos é a única possível para aceder às coisas divinas, a mais conveniente é a matemática. Veja-se agora o caminho pelo qual Cusano a partir da matemática, tida como um conhecimento preciso e que representa a criatividade²¹ do homem como imagem do princípio infinito (Rusconi, 2012), ascende ao

²¹ Gonzáles Ríos (2010, p. 15), apresentando correntes que pensam haver e não haver propriamente uma sistemática sobre filosofia da linguagem, afirma: “en diversos pasajes de su obra el Cusano compara la actividad creadora y productiva del Verbo divino con un discurso humano. El Verbo divino se expresa en el mundo como la mente humana en su discurso. El mundo revela al autor como el lenguaje al hombre. Así como el mundo es la vía de acceso al creador, el lenguaje es la vía de acceso a la mente. Pues el hablar y, de modo más remoto el escribir, tienen siempre un carácter activo, y, por tanto, conllevan la autocomprensión de la mente por medio de su despliegue visible. De aquí que el lenguaje -como fruto de la *actividad creadora* de la mente- simbolice la actividad creadora divina. Así como la producción de la mente humana por medio de los lenguajes se expresa en signos artificiales, la del Verbo divino se expresa en *signos naturales*, a los que damos el nombre de despliegue divino de lo real o mundo”. Também André (1993, p. 373) apresentando Cassirer como um intérprete de Nicolau de Cusa e, apoiando-se em seu ensaio “Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie”, afirma sobre Nicolau não ter propriamente uma sistemática filosófica sobre linguagem: Paradoxalmente, Nicolau de Cusa não escreveu nenhum texto especificamente dedicado ao problema da linguagem e em que exponha a sua filosofia da linguagem numa forma sistemática. Já Cassirer, no artigo citado, o reconheceu, ao afirmar que “a teoria de Nicolau de Cusa não conhece nenhuma autónoma filosofia da linguagem como parte integrante do sistema na sua totalidade”, notando que “apenas ocasionalmente, e por meras sugestões, parece Nicolau de Cusa ter-se dedicado ao problema da linguagem.” Opinião idêntica sustêm outros intérpretes mais recentes do pensamento cusano, como H. Senger, ao afirmar que “Nicolau de Cusa não tem, como já foi notado, nenhuma teoria da linguagem explícita e sistemática, nos termos em que tal teoria já era possível no século XV.”

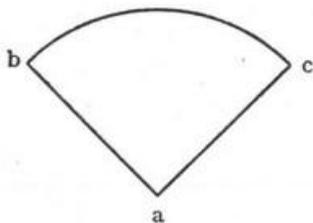
princípio, isto é, transcende os entes matemáticos até o infinito ou máximo simples:

É necessário considerar primeiro as figuras matemáticas finitas com suas paixões e razões, transferir correspondentemente estas razões para as figuras infinitas e depois, em terceiro lugar, transpor as próprias razões das figuras infinitas para o infinito simples totalmente liberto de qualquer figura²². E então a nossa ignorância será incompreensivelmente ensinada sobre o modo como nós, que penamos no enigma, devemos pensar mais recta e verdadeiramente acerca do Altíssimo²³.

²² É interessante e desafiadora a perspectiva de se pensar essa busca pelo princípio criador sem nenhuma imagem. É possível trazer a perspectiva do diálogo entre o Cristão e o Pagão quando este questiona sobre quem é Deus e chega a afirmar “Nada é Deus” e o Cristão responde: “Ele nada não é, pois esse mesmo nada possui o nome de ‘nada’” i.e. possuiu um nome, aqui pode-se dizer, imagem já não é Deus. Nomeou ou identificou-o a uma imagem, já não o é. Cf. Nicolau de Cusa, *De Deo abscondito*. É possível encontrar uma versão da tradução de 1964 na *Revista Scintilla* (Nicolau de Cusa, 2004). É precisa a colocação de André (1997, p. 396): “Aceder através da imagem à verdade sem a confundir com esta, por se saber que ela não é senão a sua ‘*explicatio*’, é, no fundo, reconhecer o caráter simbólico inerente à ‘douta ignorância’, que permite adorar um Deus desconhecido e oculto, que é a verdade na sua absoluta precisão, e, nessa absoluta precisão, irrepresentável por algo que não seja ela própria”. Destarte, deve-se ater a não confundir a imagem com a verdade.

²³ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XII, 33: “primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post hæc tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura. Et tunc nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur, quomodo de altissimo rectius et verius sit nobis in ænigmate laborantibus sentiendum”. Aqui vale chamar a atenção para as diversas traduções com relação à dificuldade na precisão da tradução entre os termos *transferre* e *transsumere*. Hopkins (1985, p. 20) usa: “in a transformed way” ao falar do *Transferre* e “[we must] thereafter in a still more highly transformed way” quando fala da *Transsumptio*. Ademais, a tradução em italiano de Federici-Vescovini, (1998, P. 75) para o primeiro termo usa “Transferire” e para o segundo “Transferire in modo translato e più profondo”.

Os passos dados por Cusano são significativos, pois primeiramente é necessário assumir os entes matemáticos com suas paixões e razões, isto é, com aquilo que é próprio desses entes na realidade mutável, suas características e sua definição respectivamente. Como Teixeira Neto (2012, p. 127) bem destaca, é preciso “o abandono e a rejeição de tudo o que se conhece por meio dos sentidos, da imaginação e da razão” para se alcançar este infinito simples. A partir disso, dos entes matemáticos apenas suas razões são elevadas às figuras infinitas i.e. as paixões são deixadas de lado. Depois, é necessário transferir essas razões para figuras infinitas. Até este ponto acontece o que Nicolau chama de *transfere*. Mas, mais um passo é necessário: transpor as razões das figuras infinitas para que se chegue ao infinito simples, em que não mais é possível pensar com imagens, isto é, se faz necessário *transsumere ad infinitum simplex absolutissimum*. *Transferre* e *transsumere*, ambos tratam de eliminação. O primeiro elimina as paixões ou as características das figuras e o segundo elimina a própria figura deixando assim o infinito sem nenhuma imagem ou todas coincidindo. Para firmar mais a discussão, Cusano propõe discutir nos capítulos XIII, XIV e XV o processo em que no infinito a linha, o triângulo, o círculo e a esfera são o mesmo. Quando estes estão no finito é claro que não são o mesmo, porém, Nicolau observa que na linha reta está em potência as outras figuras geométricas. Exemplo disso é o caso do triângulo.



Fonte: Cusanus Portal (<http://www.cusanus-portal.de/>)

Ora, Nicolau aponta para a figura de um triângulo ABC²⁴ em que este nasça da rotação da linha AB até que esta coincida com C, sempre A estando fixo. Desta forma, se ascender a linha AB para o infinito e esta rodasse completamente até voltar ao seu ponto de partida ter-se-ia o círculo máximo. Mas, Nicolau chama a atenção para que se veja, que no infinito BC não seria mais uma parte e sim seria o todo, isto é, não haveria partes e sim um todo. Destarte, não há mais partes e a linha infinita não seria outra que o triângulo infinito ou o círculo infinito ou a esfera infinita porque “não há [nada] maior do que o infinito [e] não pode haver dois infinitos” (*A douta ignorância*, L. I, cap. XV, 40). O que se percebe é que Cusano infinitiza a figura matemática²⁵.

Desta discussão sobre a simbologia matemática no *De docta ignorantia*, é possível perceber que Cusano quando trata sobre a *transferre* e sobre a *transsumptio* e retira as imagens do princípio é porque quer mostrar o núcleo fundamental (Rusconi, 2012) de seu projeto filosófico, a *coincidentia oppositorum*. Em primeiro lugar, ao fazer uso de termos anselmianos, Nicolau está a tratar sobre o máximo ao qual nada pode ser maior. Assim, entende o máximo como sendo algo absoluto. Se este máximo é tomado como absoluto, é evidente que não pode existir nada que se lhe oponha, pois no absoluto coincidem o máximo e o mínimo, porque não há nem

²⁴ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XV, 40: “Deinde clarius videbitur triangulum esse circulum. Nam sit tri angulus ABC causatus per positionem per circumductionem lineæ AB, quousque B venit in C, A fixo remanente. Non habet dubium, quando linea AB esset infinita et penitus circumduceretur B, quousque rediret ad initium, circulum maximum causari, cuius BC est portio. Et quia est portio arcus infiniti, tunc est linea recta BC. Et quoniam omnis pars infiniti est infinita, igitur BC non est minor integro arcu circumferentiæ infinitæ. Erit igitur BC non tantum portio sed completissima circumferentia. Quare necessarium est triangulum ABC esse circulum maximum”.

²⁵ Estando assim em consonância com a interpretação de Rusconi (2012, p. 211) que afirma: “De lo que se trata es, con otras palabras, de infinitizar la figura i.e. sacarla de su finitud eliminando sus límites. Esto significa pensar la misma línea o el mismo triángulo que la imaginación presenta como finito, como si fuera infinito”.

excedente nem excedido. Daqui emerge o famoso conceito da Coincidência dos Opostos. Posto isso, é preciso, em segundo lugar, lembrar, outrossim, que a busca pelo princípio sendo feita pela razão está no âmbito da investigação proporcional, já que Cusano apresenta esta como investigando o incerto com pressupostos certos. Todavia no início do capítulo IV do livro I do *De docta ignorantia* Nicolau conclui que por ser a verdade infinita, não atinjo-la senão incompreensivelmente²⁶. Destarte, é preciso investigar para além da razão, tendo em vista esta *disproportio* entre o modo finito em que está instaurada a investigação proporcional e modo infinito em que o máximo absoluto se encontra. Transcender a razão é se deparar com a coincidência dos opostos, é não mais está no âmbito numérico do excedente e do excedido²⁷.

Agora, é preciso investigar outro símbolo utilizado por Cusano no *De visione dei* (1453). Para tanto, é importante a inspiração dada por André²⁸ (2012) que em sua introdução mostra como nesta obra está presente o modo de explorar o símbolo referente às fases propostas no *De docta ignorantia*. Aqui, vale salientar a mudança que há de uma obra para outra – do *De docta ignorantia* ao *De visione dei* – quanto a questão do símbolo utilizado para a investigação. Pois, se em *De docta ignorantia* Nicolau utiliza um símbolo conceptual – o ente matemático – no *De visione dei* usa um símbolo sensível²⁹ – um quadro. Porém, o processo de investigação

²⁶ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. IV, 11: “Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus”.

²⁷ Cf. Rusconi, 2012, p. 205-215.

²⁸ O modo como se lê o *De visione dei* a partir do *De docta ignorantia* é inspirado no texto de João Maria André (2012a), da mesma forma que todas as citações em português do *De visione dei* vêm da mesma edição.

²⁹ Reinhardt (2007, p. 10) mostra a importância da teologia simbólica e realça o valor do olho: “según el Cusano, el Dios incomprendible se manifiesta en imágenes y símbolos. A la teología negativa se une pues una teología simbólica, y en ésta los sentidos, siempre entendidos espiritualmente, juegan un gran papel. La vista, por ejemplo, denomina no sólo en el escrito *De visione*

e a finalidade do símbolo na filosofia cusana não se alteram. Observe-se que em ambos os casos a *Transsumptio* é necessária para que se alcance a *coincidentia oppositorum*³⁰ (Rusconi, 2007) e se perceba que Deus está para além dela. Mas, o foco agora é o modo que Nicolau utiliza o símbolo.

O Cardeal de Cusa, em troca de cartas³¹ com o abade do monastério beneditino de Tegernsee, Gaspar Aindorffer, discute a respeito da polêmica sobre se se devia entender a visão contemplativa de forma meramente afetiva ou intelectual, movido pela pergunta feita pelo próprio Aindorffer: “Uma alma devota, sem conhecimento intelectual pode, somente pela afecção, isto é, por este *apex mentis* que se chama *synderesim*, alcançar Deus e ser movida ou levada para Ele de maneira imediata?³²”. Essa polêmica, à época, tem dois partidários, Gerson, partidário duma concepção da contemplação como visão intelectual, e Vicente de Aggsbach, defensor duma perspectiva mais afetiva. Para contribuir com o esclarecimento dessa polêmica, em 1453, Nicolau destina aos mon-

Dei la comprensión del incompreensible. En cambio, el oído queda siempre ligado al mundo terreno; oímos sólo en la fe del mundo celeste”.

³⁰ Rusconi (2007, p. 100-101) destaca a importância e a finalidade da obra de arte enquanto enigma para Nicolau de Cusa: “El Cusano utiliza enigmas diversos en muchas de sus obras. Entre ellos reconoce la posibilidad de enigmas sensibles como por ejemplo las imágenes usadas por ciertos filósofos para representar el principio. Sin embargo, debe destacarse la preferencia por enigmas relacionados con algún tipo de arte humana, a partir del hecho de que cualquier arte es siempre una imagen finita del arte infinito de Dios. [...] cualquiera sea en general el enigma, éste tiene la función de conducir hacia la coincidencia de los opuestos”.

³¹ Esta troca de cartas segundo se pode observar na obra de Vansteenberghe (1915) se estende por volta do ano de 1451 até 1456, cinco anos antes da morte do abade Aindorffer (1461).

³² Gaspar Aindorffer a Cusa, avant le 22 septembre 1452. Cf. Vansteenberghe, 1915, p. 110: “Est autem hec quæstio utrum anima devota sine intellectus cognicione, vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveria ut ferri”.

ges de Tegernsee a obra *De visione dei*³³ com o intuito de auxiliar nas reflexões dos temas vigentes e para mais ajudar envia-lhes um quadro³⁴, denominado ícone de Deus. E, nesta obra Nicolau de Cusa apresenta uma posição que concilia a elevação afetiva com a visão intelectual (Santinello, 1987)³⁵.

Cusano, em seu *Prefácio* ao *De visione dei*, dá instruções sobre como devem os monges do mosteiro de Tegernsee proceder para que venham a fazer a experiência proposta na obra a partir do olhar do quadro:

Pendurai-o num lugar qualquer, por exemplo na parede do lado norte, e colocai-vos, irmãos, à sua volta, à mesma distância dele, olhai-o e cada um de vós *experenciara*, seja qual for o lugar a partir do qual o contemple, que é o único a ser olhado para ele. [...] por isso, admirar-nos-emos, em primeiro lugar, de como é possível que olhe, ao mesmo tempo, todos e cada um.³⁶ (grifo nosso).

É louvável o modo como o moselano conduz os monges a experienciarem o olhar de Deus, pois faz uso deste quadro por ele denominado “ícone de Deus” para, a partir daquilo que é mais perceptível ao homem, que são os seus sentidos, ascender à discussão intelectual, i.e., da metáfora do olhar compreender incompreensivelmente o olhar desligado de Deus. O ponto de partida para

³³ O *De visione dei* foi escrito em 1453 em meio a uma polêmica acerca da possibilidade de apreensão do divino. Um dos poucos textos de Nicolau de Cusa que não fora escrito em forma de diálogo, contudo traz aspectos dialógicos assaz interessante, para tal discussão pode-se consultar: Nogueira (2013); André (2012a, p. 114-117).

³⁴ É possível especular que o envio do quadro fora devido troca de correspondência com outro monge, Bernard de Waging, que era bacharel em artes e estava no mosteiro de Tegernsee para estudar se deparando com o *De docta ignorantia* escreve o *Laudatorium doctæ ignorantia*.

³⁵ Santinello (1987, p. 90) aponta para a resposta dada por Nicolau de Cusa à questão posta por Aindorffer em que apresenta a “una posizione che concilia elevazione affettiva e visione intelletiva”.

³⁶ Prefácio, 3.

esta investigação é o mesmo já afirmado em *De docta ignorantia*: o “visível é imagem do invisível”³⁷ e “o criador pode ser cognoscitivamente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas”³⁸.

Cusano explora bem o olhar contraído, isto é, o olhar sensível com suas paixões e razões ao mostrar as nuances que há no olhar:

[...] considera que o olhar varia naqueles que vêem, segundo a variedade da sua contracção. Na verdade, o nosso olhar segue as paixões do órgão e do ânimo. Daí que alguém veja ora com alegria e mais tarde com dor e com cólera, veja ora como criança, depois como adulto e a seguir dum modo grave e senil³⁹.

Percebe-se nesta citação que o autor do *De visione dei* explorará as características do quadro que conduz à reflexão sobre a “experiência humana da finitude do olhar contraído, face às potencialidades infinitas do olhar omnividente” (André, 2012, p. 107). A partir do ícone, Nicolau de Cusa pensa sobre a variedade de olhares, isto é, a diversidade – quantidade – que é natural na finitude, porém, o olhar do quadro deve conduzir ao que “não é do domínio da quantidade” (*A visão de Deus*, cap. VI, 18), ou seja, a face que é a verdade de todas as faces, Deus. Para se chegar à face das faces Nicolau anuncia que é preciso transcender a forma de todas as faces formáveis e de todas as figuras⁴⁰. Parece que Cusano anuncia

³⁷ Cf. *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XI, 30.

³⁸ *Loc. cit*

³⁹ *De visione dei*, h., cap. II, 7: “Advertas post hęc visum variari in videntibus ex varietate contractionis eius; nam sequitur visus noster organi et animi passiones. Unde iam videt aliquis amore et læte, post dolore et iracunde, iam pueriliter, post viriliter, deinde seriose et seniliter”.

⁴⁰ *De visione dei*, h., cap. VI, 20: “Quis hoc unicum exemplar verissimum et adæquatissimum omnium facierum ita omnium quod et singulorum et ita perfectissime cuiuslibet quasi nullius alterius concipere posset? Oporteret illum omnium formabilium facierum formas transilire et omnes figuras. Et quomodo conciperet faciem, quando transcenderet omnes facies et omnes omnium facierum similitudines et figuras et omnes con|ceptus, qui de facie

o segundo passo – *Transferre* – que deve ser dado nas considerações sobre o enigma anunciado em *De docta ignorantia*, deixando as paixões das figuras ou das faces⁴¹.

Ao deixar as paixões e razão de lado parece que se entra, segundo Cusano, num secreto e oculto silêncio⁴² em que não resta mais nada da ciência nem do conceito i.e. não há número. Aqui se apresenta a dificuldade do enigma porque ao mesmo tempo em que ele conduz ao princípio também deixa o princípio velado. Apoiando-se na metáfora da luz Cusano afirma ser necessário transcender toda a luz visível e adentrar na escuridão para que se veja a luz invisível.

É muito interessante a análise que Cusano faz do olhar quando diferencia o olhar contraído do olhar absoluto e, percebe que no infinito não há tempo nem quantidade, como pode ser observado a seguir:

Quando abro um livro para ler, vejo, de modo confuso, toda a página. E se quero distinguir cada uma das letras, sílabas e palavras, é necessário voltar-me singular e seriadamente para cada uma delas, não podendo ler senão sucessivamente uma letra depois da outra, uma palavra depois da outra e um passo depois de outro passo. *Mas tu, Senhor, vês simulta-*

fieri possunt, et omnem omnium facierum colorem et ornatum et pulchritudinem? Qui igitur ad videndum faciem tuam pergit, quamdiu aliquid concipit, longe a facie tua abest. Omnis enim conceptus de facie minor est facie tua, domine, et omnis pulchritudo, quæ concipi potest, minor est pulchritudine faciei tuæ”.

⁴¹ Cf. *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XII, 33.

⁴² Cf. *De visione dei*, h., cap. VI, 21. Segundo Nogueira (2013, p. 180): “Superar toda ciência e todo conceito significa ultrapassar todos os obstáculos em busca da união com Deus, do encontro face a face ou olhos nos olhos, se assim podemos dizer”. A proposta de Nogueira é a partir desta perspectiva do olhar mostrar outra face de reflexão além da relação homem-Deus que seria a relação do homem ou o outro, tomando como base que em *De docta ignorantia* a partir da questão do conhecimento máximo absoluto leva a discutir o tema do conhecimento a partir da razão humana, destarte, pode-se em *De visione dei* fazer a reflexão do conhecimento que o homem tem de si mesmo e da relação com o outro.

*neamente toda página e lê em qualquer intervalo de tempo. E se dois de nós lêem a mesma página, um mais depressa, outro mais devagar, tu lêes com ambos e pareces ler no tempo, porque lêes com aqueles que lêem, e tudo ver vês acima do tempo e lêes simultaneamente. O teu ver é o teu ler.*⁴³ (grifo nosso).

Nicolau apresenta de forma clara quais os movimentos do olhar contraído e como o olhar absoluto também vê. Ao passo que o olhar contraído vê a partir das particularidades, por exemplo, no caso da leitura, vê uma letra após outra, uma palavra após outra; o olhar absoluto vê tudo e não vê separado. Quando se vai para a questão do tempo em que uma pessoa lê mais devagar que a outra devido a o olhar contraído ser finito, o olhar infinito não traz em si a preocupação com o tempo, já que no infinito não há tempo. O que se percebe com esse discurso cusano é que a partir do olhar contraído ele pensa essa mesma razão de ser do olhar no infinito, isto é, Nicolau pensa e descreve como é o olhar finito – pautado na separação – e passa ao olhar infinito em que há a coincidência dos opostos. Tendo em vista que “o nosso olhar vê por um ângulo quantitativo. Mas o ângulo dos teus olhos, ó Deus, não é quantitativo, mas é infinito, ele é círculo e, mais ainda, esfera infinita” (*A visão de Deus*, cap. VIII, 30).

Chega-se, conclusivamente, aqui, ao ponto em que no *De visione dei* se faz necessário aceder ao infinito simples para que se entenda a lógica da *transsumptio* cusana. Primeiro fora observado o olhar contraído i.e. o olhar dos homens no âmbito finito, depois ascendeu-se – *Transfere* – ao olhar infinito destituído de qualquer quan-

⁴³ *De visione dei*, h., VIII, 29: “Cum aperio librum ad legendum, video confuse totam chartam; et si volo discernere singulas litteras, syllabas et dictiones, necesse est, ut me singulariter ad singula seriatim convertam; et non possum nisi successive unam post aliam litteram legere et unam dictionem post aliam et passum post passum. Sed tu, domine, simul totam chartam respicis et legis sine mora temporis; et si duo nostrum legunt idem, unus citius, alius tardius, cum utroque legis et videris in tempore legere, quia legis cum legentibus, et supra tempus omnia vides et legis simul; videre enim tuum est legere tuum”.

tidade em que está a *coincidentia oppositorum*. Agora é necessário dar mais um passo nessa escuridão “admitir a coincidência dos opostos sobre toda capacidade racional e procurar a verdade aí onde se depara a impossibilidade” (*A visão de Deus*, cap. IX, 36). Assim, percebe-se o papel da *transsumptio* no momento em que é preciso ver para além da coincidência dos opostos, acima de toda ascensão intelectual mais elevada, como afirma o próprio Cusano⁴⁴.

A metáfora chamada “muro do paraíso” é utilizada por Nicolau para falar dessa ascensão do pensamento em relação à unidade simplíssima em que a mente humana se depara com a impossibilidade. O muro do paraíso é a coincidência dos opostos, porém, é para lá dela que Deus está. É o momento em que se depara com a necessidade da *Transsumptio*, isto é, em Deus não há mais coincidência, nem oposição, nem imagem, nem nada daquilo que pode ser concebido ou denominado⁴⁵:

E descobri o lugar em que de modo desvelado te descobres, cercado pela coincidência dos contraditórios. É esse o muro do Paraíso em que habitas; a sua porta guarda-a o espírito altíssimo da razão, que não fraqueará o acesso a não ser que seja vencido. Por isso, é para lá da coincidência dos contraditórios que poderás ser visto e nunca alguém dela.⁴⁶

A partir de um quadro “que tudo vê” Nicolau investigou o olhar contraído para ascender ao princípio. Vale salientar que Nicolau de Cusa usa o ícone apenas como uma via de acesso para conduzir os monges do mosteiro de Tegernsee a uma experiência de investigação do olhar de Deus, por isso, já no início deixa claro que: “na-

⁴⁴ Cf. *De visione dei*, h., cap. IX, 36.

⁴⁵ Cf. *Idem, ibidem*, 35.

⁴⁶ *De visione dei*, h., cap. IX, 37: “Et reperi locum in quo revelate reperieris, cinctum contradictorium coincidentia. Et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictorium videri poterit et nequaquam citra”.

da pode aparecer em relação ao olhar do ícone de Deus que não seja mais verdadeiro no verdadeiro olhar de Deus” (*A visão de Deus*, Cap. I, 5). Cusano propõe uma investigação sobre o princípio, mas a partir daquilo que é principiado, contudo, deixa claro que aquilo que os sentidos percebem como verdadeiro, em Deus é mais verdadeiro ainda, por ser Ele absoluto. Os movimentos dados por Nicolau de Cusa parecem mais sutis em *De visione dei* do que em *De docta ignorantia*, mas, mesmo assim é possível detectar o modo como o autor conduz a sua *transsumptio*, quando afirma que Deus é *Absolutus*, isto é, desligado⁴⁷. Do quadro como aspecto sensível da investigação dotado com suas razões e paixões (olhar contraído) – *Transfere* – passa-se à metáfora do olhar de Deus para falar da infinitude em que habita a *coincidentia oppositorum* para que, finalmente, – *Transsumptio* – atinja-se Deus sem metáfora, sem imagem, sem conceito, isto é, *Visus autem absolutus*.

Ao adentrar-se na ideia de Deus *Absolutus* em que nem a razão nem o intelecto alcançam a compreensão, pode-se fazer a pergunta: como se pode falar daquilo que se vê com os olhos da mente⁴⁸? Ao se fazer essa pergunta depara-se em mais um enigma cusano que é a palavra. A seguir, investiga-se esse novo enigma a partir do *De non aliud* (1462).

O que o homem tem para comunicar aquilo que vê intelectualmente, que está para além do muro do paraíso e que compre-

⁴⁷ André (2012a, p. 107), comentando sobre as duas primeiras fases da investigação estarem ainda em um nível metafórico, afirma: “Há, assim, que efectuar o *transcensus* e, do olhar de Deus contemplado na experiência realizada na primeira e na segunda fase, passar para uma aproximação incompreensível da própria natureza divina, no seu carácter *Absoluto*, isto é, desligado não só de toda a *contração sensível* (o quadro), mas também de toda a *contração metafórica* (O olhar de Deus). Através desse salto, a *visão de Deus*, até aí explorada simbolicamente, projecta-nos numa *nossa visão* de Deus que não é puro êxtase místico, mas ignorância consubstanciada em conjectura mental sobre o que escapa aos limites conceptuais da razão humana”.

⁴⁸ Cf. *De non aliud*, cap. II, 6; *Idem*, cap. XXII, 103.

ende incompreensivelmente, é a palavra⁴⁹. E, com Gonzáles Ríos (2010, p. 17; tradução nossa), pode-se afirmar que “toda palavra busca, em definitivo, alcançar aquela Palavra eterna e infinita de que tudo procede”⁵⁰. Pode-se ainda enobrecer esta palavra humana junto com André (1993, p. 386): “a palavra é um dom divino que se articula com a perfeição da natureza humana”. E na filosofia cusana a palavra, em especial no *De non aliud*, encontra-se com características enigmáticas que conduz àquela Palavra eterna, o princípio primeiro. A partir do princípio de imprecisão das palavras⁵¹ com relação às coisas e principalmente a Deus, Palavra eterna e inefável, Nicolau sempre busca uma palavra menos inadequada como enigma. André (1993, p. 394) apresenta de forma

⁴⁹ É interessante como numa obra que é anterior ao *De non aliud* Cusano já apontava esta dimensão da palavra como manifestação, é o caso do *De principio* (1459), h. X_{2b}, n. 16: “Unde si advertis hæc verba evangelii, ubi ait Iesus: «principium qui et loquor vobis», sunt ipsa lux intelligentiæ; loquitur enim verbum caro factum, hoc scilicet verbum, quod et deus, qui principium, loquitur sensibiliter. Et non est difficile hoc capere, scilicet quod æterna essendi ratio in his, quæ ipsum sunt sensibiliter, loquatur sensibiliter. Loqui est revelare seu manifestare”.

⁵⁰ Gonzáles Ríos (2010, p.17): “toda palabra busca, en definitiva, alcanzar aquella Palabra eterna e infinita de la que todo procede. Con ello se pone de manifiesto no sólo la potencia de una Palabra en la que el principio primero, en tanto un principio intelectual, se concibe a sí mismo y a todo en su dinamismo productivo, sino también la potencia de las palabras que tienden limitadamente hacia una expresión de Aquella, precisamente, por ser signos o imágenes temporales de la primera y eterna imagen de lo divino.”

⁵¹ Cf. *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. III, 9; Em seguida é possível observar Cusano no Cap. V desta mesma obra apontando uma conclusão a partir dos capítulos anteriores, conclui que o máximo em sentido absoluto é inteligível de maneira incompreensível e nominável de maneira inominável. Cf. *idem*, L. I, cap. V, 13; Quando Cusano vai tratar sobre o nome de Deus afirma (*De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XXIV, 74): “Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire. Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest”.

concisa o caminho feito por Cusano na busca dessa palavra menos desadequada para nomear o princípio:

[...] a sua pesquisa filosófico-teológica pode ser vista como uma tentativa permanente para encontrar progressivamente o conceito que menos desadequadamente possa traduzir o princípio fundante de todas as coisas e, deste modo, encontrar também a respectiva formulação linguística: é assim que ele passa do conceito de “Máximo”, mais presente no *De docta ignorantia*, para o conceito de “Uno” mais desenvolvido no *De coniecturis*; insatisfeito, no entanto, com essas tentativas, evolui no *De genesi* para o conceito de “Idem”, no *De possesset* para o conceito de “Posseset” e no *De non aliud* para o conceito de “Não-outro”. Desejando avançar mais nesse percurso, como o demonstra o *De venatione sapientia*, escreverá nos últimos meses da sua vida o *De apite theorix*, em que as suas meditações se concentram na fecundidade expressiva e manifestativa do simples “Poder-ele-próprio”, o “*Posse ipsum*”).

Com isso, querer-se-á dar destaque à *investigatio* que Cusano faz na busca pelo nome menos inadequado para o princípio, tendo em vista a imprecisão dos vocábulos. Parece ser intrínseca à filosofia cusana uma *ænigmatica scientia*: “ícones da divindade que permitam ver o invisível na sua invisibilidade e nomear o que é por definição inominável” (André, 2012, p. 18), sem se deixar cristalizar ou confundir o enigma com o ser do qual é enigma ou símbolo. Assim, percebe-se que André (2012) faz bom uso do que afirma Marion (1982) quando diz sobre o que seja ícone: “o ícone tenta tornar visível o invisível enquanto tal, permitir que o visível não deixe de reenviar para outro diferente de si próprio, sem que jamais esse outro se reproduza nele” (Marion *apud* André, 2012, p. 19). Com eles pode-se afirmar que o enigma em Nicolau de Cusa ganha sentido de caminho que conduz⁵² ao princípio sem que com

⁵² João Maria André em sua introdução ao *De non aliud* faz uma discussão acerca da escolha dos nomes divinos em Nicolau de Cusa, tendo como foco a natureza gramatical escolhida por Cusano, para que o nome não assuma o papel principal no discurso, mas conduza ao princípio ao qual o nome/enigma não se identifica. Cf. André, 2012b, p. 18-20.

este se identifique, contudo é preciso se ater ao que afirma Bauchwitz (2005, p. 46): “o que Deus é permanece guardado no âmbito além de qualquer linguagem ou conhecimento”⁵³.

Quando Nicolau de Cusa pensa um nome mais apropriado para Deus em nenhum momento tenta identificar Deus com o nome. A partir da discussão entre Fernando, um dos dialogantes do *De non aliud*, e Nicolau sobre a nomeação do princípio, Cusano deixa claro que mesmo que se atribuam vários nomes ao princípio ainda assim nenhum deles será o nome do princípio, tendo em vista a anterioridade do mesmo. O nome é apenas um ícone que deve conduzir o olhar para o princípio, mas a razão humana deve se ater que o nome não se identifica com o princípio, pois este é princípio de todo o nome. Só quem pode definir o princípio é ele mesmo, nada do que é principiado pode defini-lo⁵⁴. Destarte, o que se busca é o nome que melhor possa conduzir até o princípio, isto é, um nome enigmático ao qual Nicolau chama de *non-aliud*⁵⁵.

No capítulo III do *De non aliud* Cusano explica a metáfora da luz com relação à anterioridade de Deus, para mostrar e deixar claro a necessidade de transcender aquilo que é sensível para poder compreender incompreensivelmente o princípio:

Dizem os teólogos que Deus brilha para nós mais claramente no enigma da luz, porque através das coisas sensíveis ascendemos às inteligíveis. Decerto a própria luz, que é Deus, é de modo simples. Ora aquilo que é visto antes do outro não é outro. Por isso, porque [essa luz] é o próprio não-outro e não a luz nomeável, brilha na luz sensível. Mas de algum modo se concebe que a luz sensível, comparada à visão sensível, se com-

⁵³ Bauchwitz, 2005, p. 46: “Lo qué es Dios permanece guardado en el ámbito más allá de cualquier lenguaje o conocimiento”.

⁵⁴ Cf. *De non aliud*, cap. II, 6.

⁵⁵ Gonzáles Ríos dedica o capítulo sexto de sua tese sobre a *Metafísica de la palabra* à investigação da concepção cusana do divino como a definição que a tudo e a si mesmo define a partir do *De non aliud*, intitulando tal capítulo: “La concepción cusana de lo divino como la definición que a todo y a sí misma define a la luz del nombre enigmático ‘non aliud’”. Cf. González Ríos, 2010, p. 243-259.

porta do mesmo modo como a luz que é o não-outro em relação a tudo o que pode ser visto pela mente. Mas experienciamos que o olhar sensível nada vê sem a luz sensível e que a cor sensível, como o mostra o arco-íris; e assim a luz sensível é o princípio de ser e de conhecer o visível sensível. E assim conjecturamos que seja o princípio de ser e o princípio de conhecer.⁵⁶

É preciso usar daquilo que é próximo à razão, que são as coisas sensíveis, para ascender às inteligíveis e depois perceber que o princípio só pode ser compreendido incompreensivelmente e que o princípio de ser e de conhecer brilha naquilo que é principiado, mas com ele não se confunde. Todo discurso, portanto, sobre o princípio é conjectura pelo fato de não alcança-lo, tendo em vista sua anterioridade e a finitude das palavras humanas⁵⁷. E é esta a saída que Cusano bem observa, já que a razão não pode promover uma linguagem divinal para atingir Deus, pode ela promover uma linguagem enigmática ou uma *sciencia ænigmatica* em que se faça uma *symbolica investigatio* para transcender os limites da razão e perceber que Deus só pode ser compreendido incompreensivelmente na doura ignorância.

⁵⁶ *De non aliud*, cap. III, 8: “Dicunt theology Deum nobis in lucis ænigmate clarius relucere, quia per sensibilia scandimus ad intelligibilia. Lux profecto ipsa, quæ Deus, ante aliam est lucem qualitercumque nominabilem et ante aliud simpliciter. Id vero, quod ante aliud videtur, non est aliud. Lux igitur illa, cum sit ipsum non aliud et non lux nominabilis, in sensibili lucet lumine. Sed sensibilis lux visui comparata sensibili ita sese habere aliquantulum concipitur, sicut lux, quæ non aliud, ad omnia quæ mente videri queunt. Visum autem sensibilem absque luce sensibili nihil videre experimur, et visibilem colorem non esse nisi sensilis lucis terminationem sive definitionem, ut iris ostendit; et ita sensibilis lux principium est essendi et visibile cognoscendi. Ita quidem conicimus principium essendi esse et principium cognoscendi”.

⁵⁷ André (2001, p. 218) afirma que a “força criadora que caracteriza o Verbo por excelência aparece também, de forma contraída, nos verbos humanos que, como Nicolau de Cusa não deixa de reconhecer frequentemente, têm de ser vistos como imagens, reflexos ou sinais do primeiro verbo cuja plenitude o torna inominável”.

Non-aliud, portanto, será o guia a conduzir àquele que especula ao princípio⁵⁸. Contudo, como o fará é o que se procura mostrar neste momento. Nicolau no início do *De non aliud* observa que algo fora negligenciado que poderia conduzir mais proximamente ao que é procurado⁵⁹. Para mostrar o que é que fora negligenciado Cusano, em seu diálogo com Fernando, parte da questão do que é que faz saber, e conclui Fernando ser a definição aquilo que faz saber de uma coisa. Destarte, o filósofo moselano apresenta a proposição: “a definição que tudo define é *não outro* que o definido” (*O não-outro*, cap. I, 3; grifo nosso). É o *não-outro* o que fora esquecido como aquilo que poderia conduzir melhor ao que é procurado, o princípio.

O Cardeal, no capítulo III (n. 10) da obra citada, irá apresentar a razão e justificação do *não-outro* como via ao princípio: “Na verdade, porque tudo aquilo que é é não outro que ele próprio, isto não o tem de um qualquer outro; por isso tem-no do não outro. Por isso, ou não é ou não se conhece que é aquilo que é, senão pelo não-outro”. A partir desta justificação está pautado o caminho mais adequado de acesso ao princípio. O não-outro traz a ideia de identidade pois “nunca é considerado conforme o ser quando aquilo que é procurado é procurado como outro” (*O não-outro*, cap. III, 10). E isso se entende quando se volta um pouco na leitura do texto cusano, no passo 8 do mesmo capítulo: “Ora aquilo que é visto antes do outro não é outro”. O princípio não pode ser confundido com outro i.e. o princípio não está no âmbito da alteridade, ele não é outro, pelo contrário, só pode ser não-outro. De todo

⁵⁸ V. González Ríos (2010, p. 248): “Ya el título de la obra, tal como aparece en el manuscrito de Múnchen que fue empleado para la primera edición crítica, pone en evidencia la carga especulativa que concentra este particular nombre enigmático ‘*non aliud*’ para significar al principio primero: *Directio speculantis seu de li non aliud*. La partícula ‘*li*’, de origen árabe y utilizada en los textos latinos durante la Edad Media y el Renacimiento para simbolizar el entrecomillado, señala que el tema de la obra es la expresión ‘*non aliud*’, en tanto guía o dirección para el que especula”.

⁵⁹ Cf. *De non aliud*, cap. I, 1.

modo, é o não-outro que, pela agudeza da mente é visto com maior precisão por um modo de significar do que por outro como uma via de acesso ao princípio⁶⁰. E, se se busca o princípio a partir de algo outro ou do próprio outro este caminho torna-se mais turvo.

Cusano ao concluir e afirmar o *non-aliud* como nome divino que conduz ao princípio como enigma mais preciso afirma: “De tudo vês agora que o significado do não-outro não só nos serve como via para o princípio, mas representa mais proximamente o inominável nome de Deus, de modo que nele, como no enigma mais preciso [*in præcisiori ænigmate*], brilhe aos olhos dos que procuram”⁶¹.

Se a palavra é o que se tem para falar daquela visão para além do muro do paraíso, fazendo uso da metáfora do *De visione dei*, a palavra mais precisa que pode conduzir ao princípio é o *non-aliud*. Contudo, é sempre preciso lembrar que o *non-aliud* serve como nome enigmático para uma *directio speculantis*, que é a proposta da obra em questão.

O aspecto que mais sobressalta no *non-aliud* é a sua anterioridade ontológica a respeito de todo outro. Este conduz aquele que especula a voltar-se para algo que é antes de toda coincidência e de toda oposição⁶². Assim, “ainda que se atribuam muitos nomes

⁶⁰ Cf. *De non aliud*, cap. II, 6.

⁶¹ *De non aliud*, cap. II, 7: “Ex his igitur nunc plane vides de li non-aliud significatum non solum ut viam nobis servire ad pricipium, sed innominabile nomen Dei propinquius figurate, ut in ipso tamquam in præcisiori arnigmate relucescat inquiringentibus”.

⁶² V. González Ríos (2010, p. 256-257): “Todo lo cual muestra la anterioridad de ‘*non aliud*’ respecto de toda oposición. Y aunque ‘*non aliud*’ parece oponerse a ‘*aliud*’, sin embargo se trata de una negación anterior a la oposición entre la afirmación y la negación (n. 12). Al definirse por medio de sí mismo, ‘*non aliud*’ muestra su anterioridad respecto de todo otro. Por tanto, se muestra absoluto en la definición o despliegue de sí mismo. Todo lo cual pone en evidencia la auto-suficiencia del ‘*non aliud*’, que de nada depende, sino que él mismo es el nombre que en su enunciado o razón se define a sí mismo y a todo. De esta manera, el Verbo divino, significado por el ‘*non aliud*’, es visto

ao princípio, nenhum deles lhe pode ser adequado, já que é o princípio de todos os nomes e de todas as coisas” (*O não-outro*, cap. II, 6). Por serem os nomes (finitos) imprecisos com relação ao princípio (infinito) o *non-aliud* torna-se mais adequado por conduzir, justamente, à anterioridade, move o olhar para o sentido anterior. Ver o *não-outro* transsumptivamente é poder enxergar a anterioridade que este nome propõe, é poder entender que este nome enquanto enigma (palavra finita) conduz ao princípio primeiro (Palavra infinita, eterna)⁶³ que é causa de todos os nomes e de todas as coisas.

É possível verificar, portanto, nas obras apresentadas o poder do enigma na filosofia de Nicolau de Cusa. A linguagem simbólica que está presente em sua filosofia é algo primordial, pois como dissera André (1993, p. 371): “a relação entre o pensamento e a linguagem constitui o autêntico paradigma do seu discurso filosófico”. Sendo sabedor de que a mente humana por ser finita não atinge o infinito poder de Deus, Cusano apropria-se dessa linguagem simbólica para justamente tratar daquilo que ultrapassa os limites da razão. Daí, do que fora dito, encerra-se este trabalho com palavras do próprio Cusano em sua primeira e última obra, respectivamente *De docta ignorantia* e *De apice theoriæ*, que inspira a sempre investigar para se atingir do melhor modo aquilo que é capaz de envolver filosoficamente. Portanto, é necessário entender que “[a] imprecisão da verdade resplandece de modo incompreensível nas trevas da nossa ignorância”⁶⁴ (*De docta ignorantia*. L. I, cap. XXVI, 89) e: “[n]inguém jamais chegará a saciar-se com o que

en su carácter absoluto y trascendente, esto es, en su anterioridad, definiéndose a sí mismo”.

⁶³ André (1993, p. 378): “Assim, o que transparece desta intersecção da teoria da Trindade com a teoria do discurso é a dialéctica entre o finito (que é aquilo que é ‘de-finito’) e o ‘in-finito’ (que é o que tudo ‘de-fine’, ‘de-finindo-se’ a si próprio, mas não podendo ser ‘de-finito’ por algo que lhe seja estranho)”.

⁶⁴ *De docta ignorantia*, w., L. I, cap. XXVI, 89: “*præcisionem veritatis in tenebris nostræ ignorantiaë incomprehensibiliter lucere*”.

é maior que toda compreensão, mas dedicar-se-á sempre a compreender melhor⁶⁵” (*De apice theoriæ*, h. XII, 2).

Referências

Obras de Nicolau de Cusa

CUSANUS Portal. *Werke*. Disponível em: < <http://www.cusanus-portal.de/content/werke.php> >. Acesso em: 12 jan. 2017.

De Deo abscondito/O Deus escondido. *Revista Portuguesa de Filosofia* – No V centenário de Nicolau de Cusa. Braga, Vol. XX, fasc. 4, out.-dez. 1964, p. 436-453.

Tu qui es “De pincípio”. *Opera omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. X. Opuscula II. Fasciculus 2b. Hamburg: F. Meiner, 1983.

On learned ignorance (De Docta Ignorantia). *Nicholas of Cusa on learned ignorance*. A Translation and an appraisal of *De docta ignorantia*. Translated into English by Jasper Hopkins. 2. ed. Minneapolis: A. J. Banning, 1985.

De beryllo. *Opera omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. XI/1. Hamburg: F. Meiner, 1988.

La dotta ignoranza. A cura di Graziella Federici Vescovini. 2. ed. Roma: Città Nuova, 1998.

⁶⁵ *De apice theoriæ*, cp, h. XII, 2: “Si apostolus Paulus in tertium caelum raptus nondum comprehendit incomprehensibilem, nemo umquam ipsum qui maior est omni comprehensioni satiabitur quin semper instet, ut melius comprehendat”.

De visione Dei. Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. VI. Hamburg: F. Meiner, 2000.

Philosophisch-Theologische Werke. Band I: *De docta ignorantia*. Hamburg: F. Meiner, 2002.

A paz da fé. Trad. João Maria André. Coimbra: Minerva Coimbra, 2002.

Diálogo sobre o Deus abscondito entre um pagão e um cristão (De deo abscondito). *Scintilla*: Revista de Filosofia e Mística Medieval – Publicação da Faculdade de Filosofia São Boaventura. Curitiba, v. 1, n. 1, 2004, p. 119-123.

A douta ignorância. Trad. João Maria André. Lisboa: C. Gulbenkian, 2008.

A Visão de Deus. Trad. João Maria André. Lisboa: C. Gulbenkian, 2012.

O Não Outro. Trad. João Maria André. Porto: Imago Mundi, 2012.

Outras referências

ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. Concordancia en la diferencia según Nicolás de Cusa. In: ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano; ANDRÉ, João Maria. (Org.). *Coincidencia de opuestos y concordia: los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*. Actas del Congreso Internacional celebrado en Coimbra y Salamanca los días 5 a 9 de noviembre de 2001. Tomo II. Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002. p. 17-36.

ANDRÉ, João Maria. *Coincidentia oppositorum: concórdia e o sentido existencial da transsumptio em Nicolas de Cusa*. In: ANDRÉ, João Maria; ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. (Org.). *Coincidência dos opostos e concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001. Tomo I. Coimbra: Faculdade de Letras, 2001. p. 213-243.

ANDRÉ, João Maria. O problema da linguagem no pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa. *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, v. 2, n. 4, out. 1993, p. 369-402. Disponível em:

< http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/problema_linguagem >. Acesso em: 12 jan. 2017.

ANDRÉ, João Maria. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Lisboa: C. Gulbenkian, 1997.

ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *A paz da fé*. Trad. João Maria André. Coimbra: Minerva Coimbra, 2002. p. 7-17.

ANDRÉ, João Maria. Nicolau de Cusa e a força da palavra. *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, v. 15, n. 29, mar. 2006, p. 3-32.

Disponível em:

<http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/nicolau_de_cusa>. Acesso em: 12 jan. 2016.

ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *A douta ignorância*. Trad. João Maria André. Lisboa: C. Gulbenkian, 2008. p. V-XLII.

ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *A visão de Deus*. Trad. João Maria André. Pref. Miguel Baptista Pereira. 4. ed. rev. Lisboa: C. Gulbenkian. 2012a. p. 79-131

ANDRÉ, João Maria. Introdução. In: NICOLAU DE CUSA. *O Não Outro*. Trad. João Maria André. Porto: Imago Mundi, 2012b.

BAUCHWITZ, O. F. Nicolás de Cusa y Escoto Eriúgena: aportes para una metafísica más allá de la ontoteología. In: MACHETTA, J. M.; D'AMICO, C. (Ed.). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 41-48.

BRASA DIEZ, Mariano. Los pilares del “*De docta ignorantia*” de Nicolás de Cusa. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, v. 7, 1989, p. 129-147.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. Trad. João Azenha Jr. e Mario Eduardo Viaro. São Paulo: M. Fontes, 2001.

D'AMICO, Claudia. Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordancia de Nicolás de Cusa. In: In: MACHETTA, J. M.; D'AMICO, C. (Ed.). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Biblos, 2005. p. 267-279.

D'AMICO, Claudia. Principio intelectual y *coincidentia oppositorum* a la luz de las tradiciones filosóficas en el *De Beryllo*. In: ANDRÉ, João Maria; ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano. (Org.). *Coincidência dos opostos e concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001. Tomo I. Coimbra: Faculdade de Letras, 2001. p. 101-117.

D'AMICO, Claudia. Nicolás de Cusa en diálogo con sus fuentes: la redefinición del platonismo. *Mirabilia*. n. 19, jun.-dez. 2014, p. 79-103.

Disponível em:

<<http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/19-05.pdf>>.

Acesso em: 12 jan. 2017.

DIONÍSIO, Pseudo-Areopagita. *Dos nomes divinos*. Intro., trad. e anot. Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004.

GASPAR AINDORFFER. A Cusa, avant le 22 septembre 1452. In: VANSTEENBERGHE, Edmond. *Autour de la docte ignorance: une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*. Münster: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1915. p. 109-111.

GONZÁLEZ RÍOS, José. *Metafísica de la palabra: el problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464)*. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 2010.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *Amor, caritas e dilectio: elementos para uma hermenêutica do amor no pensamento de Nicolau de Cusa*.

2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2008. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/9688/5/MSimoneMNogueira_Tese.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2017.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Entre o affectus e o intellectus: a experiência humana do divino no pensamento de Nicolau de Cusa. *Perspectiva Filosófica* – Revista dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco e da Universidade Federal da Paraíba. Vol. I, n. 35, 2011, p. 73-90.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. O olhar e a reflexão sobre o outro em *De visione dei* de Nicolau de Cusa. In: NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. (Org.). *Contemplatio: ensaios de filosofia medieval*. Campina Grande: EDUEPB, 2013. p. 171-192.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *Uma simbologia do amor nos sermões de Nicolau de Cusa*. Curitiba: CRV, 2014.

REINHARDT, Klaus. La unión mística del hombre con el verbo divino: un análisis del sermo CCLXIII de Nicolás de Cusa. *Revista de Filosofia e Mística Medieval* – Publicação da Faculdade de Filosofia São Boaventura. Curitiba, v. 4, n. 1, jan.-jun. 2007, p. 11-21.

RUSCONI, Cecilia. La representación sensible de lo no representable em Heimerico del Campo y Nicolás de Cusa. *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval* – Publicação da Faculdade de Filosofia São Boaventura. Curitiba, v. 4, n. 1, jan.-jun. 2007, p. 145-165.

RUSCONI, Cecilia. *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464)*. Buenos Aires: Biblos, 2012.

SANTINELLO, Giovanni. *Introduzione a Niccolò Cusano*. 2. ed. con aggiornamento bibliografico. Roma; Bari: Laterza, 1987.

TEIXEIRA NETO, José. *Nexus da relacionalidade do princípio à “metafísica do inominável” em Nicolau de Cusa*. 2012. Tese (Doutorado

em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2012. Disponível em: <http://repositorio.ufrn.br:8080/jspui/bitstream/123456789/16455/1/JoseTN_TESE.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2017.

TEIXEIRA NETO, José. *Unitas-æqualitas-connexio: sobre a relação entre Nicolau de Cusa e Thierry de Chartres. Síntese: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 40, n. 127, 2013. p. 257-277. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2870/3005>>.

VANSTEENBERGHE, Edmond *Autour de la docte ignorance: une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*. Münster: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1915.

Artigo recebido em 12/01/2017, aprovado em 28/03/2017

**O ROBE DE DESCARTES:
UMA DISCUSSÃO EM TORNO DA MELANCOLIA
E DA ORIGEM DA RAZÃO MODERNA**

**[DESCARTES' ROBE:
A DISCUSSION ON MELANCHOLY
AND THE ORIGIN OF MODERN REASON]**

Ronaldo Manzi Filho

Pós-Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo
Bolsista FAPESP

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID10372>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 81-106

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: A melancolia é descrita no século XVIII na *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert como um “delírio da alma” que pode ser notado por outra pessoa através do comportamento, da linguagem, do estado de humor, etc. Mas como eu mesmo poderia saber se estou delirando ou não? Esse verbete parece ter um endereço: a própria raiz da Razão moderna. Não é esse o tema central em Descartes: a fundamentação da Razão e a possibilidade da loucura? No *Discurso do método* e nas *Meditações metafísicas*, Descartes parte de situações “fictícias”: sua própria vida, sua experiência diante de uma lareira com seu robe, etc. – fictícias porque não se sabe exatamente se se trata de um delírio ou não. Sua obra é descrita como uma fábula, como ele mesmo o diz. O tempo todo ele está diante de “fantasmas”: a possibilidade da loucura, de um Gênio Maligno... Não é exatamente essa descrição da melancolia que Descartes temia – de uma possibilidade de se viver numa “doença da alma”? Este texto busca mostrar que a Razão moderna, ao invés de tentar excluir o delírio de seu interior, é credora, no fundo, de uma reflexão que leva a sério a possibilidade da loucura.

Palavras-chave: Razão; Certeza; Loucura; Melancolia; Sonho.

Abstract: Melancholy is described in the eighteenth century in Diderot and d’Alembert’s *Encyclopedia* as a “delirium of the soul” that can be noticed by others through one’s behavior, language, mood, etc. But how could one know whether or not one is delirious? This entry seems to be addressing: the very root of modern reason. Is this not the central theme in Descartes: the foundation of Reason and the possibility of madness? In *Discourse on the Method* and *Meditations on First Philosophy*, Descartes starts from of a “fictitious” situations: his life, his experience in front of a fireplace with his robe, etc. Fictitious because it is not known exactly whether this is just a delusion or not. His work is described as a fable, as he himself says. All the time he is facing “ghosts”: the possibility of madness, an Evil Genie... It this not exactly the description of melancholy that Descartes feared – the possibility of one’s living with a “disease of the soul”? The present text goals to show that modern reason, rather than trying to exclude delirium from its interior, it owes a great deal to a reflection that takes the possibility of madness seriously.

Keywords: Reason; Certainty; Madness; Melancholy; Dream.

Ao Marcão

“Não permitiu Deus que em loucura se transformasse a sabedoria do mundo?”
(I Cor, 1:20)

Olgária Matos escreve uma passagem contraintuitiva sobre Descartes em seu livro *Filosofia: a polifonia da razão* (1997):

Mas à ordem dedutiva das razões, à sequência de cadeias e elos entre evidências (indicações do método cartesiano), mescla-se a apresentação do *Discurso do método* como um antimétodo; Descartes quer que seu leitor o tome como a “história de sua vida”, dos caminhos e descaminhos que ele próprio palmilhou até alcançar uma Ideia irrefutável e indubitável – o pensamento – de onde se assegura para desenvolver a Ciência, agora, moderna. Uma “fábula”, diz ele. Reflexões que se desenvolvem entre a ciência e a ficção, e que têm por objetivo ser um modelo de ação para quem se sentir sensibilizado por seu pensamento. (Matos, 1997, p. 105)

Mais à frente ela acrescenta:

Em seu relato biográfico encontramos uma subjetividade empírica tomada pela melancolia, angústia e temor, bem como a intenção manifesta de traçar um caminho nítido nas trevas. Experiência barroca do mundo, a melancolia é aquele sentimento ambíguo que priva o homem de qualquer relação com o cosmos e o faz refletir sobre ele. A dúvida que perpassa todos os seus pensamentos testemunha um estado caótico da alma e ergue-se como negação (e superação) de nossa natureza imperfeita, de nossa finitude. A noite das meditações é sagrada e feita de luto, tecido de finitude e transcendência. A melancolia não é aqui apenas experiência psicológica mas existencial [...]. (Matos. 1997, p. 112)

Essas passagens são contraintuitivas porque pressupõem: primeiro, que a obra de Descartes pode ser lida pelo seu “estado de espírito” na própria escrita. A meu ver, Matos não defende nenhum

tipo de “psicologismo”, mas tenta ressaltar o que há de impensado na própria descrição de Descartes; segundo, porque nos faz pensar que a fundamentação da Razão moderna se deve a uma relação com a melancolia, tal como ela era entendida no século XVIII. Eis uma passagem que deixa clara a posição de Matos:

Contudo, pode ocorrer que me engane, e talvez não seja mais do que um pouco de cobre e vidro o que eu tomo por ouro e diamantes. Sei como estamos sujeitos a nos enganar no que nos diz respeito, e como também nos devem ser suspeitos os juízos de nossos amigos, quando são a nosso favor. Mas apreciaria muito mostrar, neste discurso, quais os caminhos que segui, e representar nele a minha vida como num quadro, para que cada um possa julgá-la [...]. Portanto, meu propósito não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente mostrar de que modo me esforcei por conduzir a minha. [...] Mas, não proponho este escrito senão como uma história, ou, se o preferirdes, como uma fábula, na qual, entre alguns exemplos que se podem imitar, encontrar-se-ão talvez também muitos outros que se terá razão de não seguir, espero que ele será útil a alguns, sem ser danoso a ninguém, e que todos me serão gratos por minha franqueza. (Descartes, 1999a, p. 36-37)

Por mais estranha que pareça aquela tese de Matos, acredito que possamos entendê-la se nos voltarmos à definição de melancolia na *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert e a compararmos com a descrição de Descartes sobre a descoberta do seu método. Poderemos ir além se pensarmos na estratégia que Jacques Derrida realiza sobre sua leitura de Descartes na década de 1960 tentando mostrar que a Razão moderna, longe de excluir a loucura de seu cerne (como queria Michel Foucault), tem a mesma raiz que ela – por mais que a razão e a desrazão tenham “línguas” diferentes, elas teriam uma raiz comum. Assim, minha tese neste texto é que a Razão moderna, tentando excluir o delírio de seu interior, ao contrário, funda-se, justamente, em uma reflexão que leva a sério a possibilidade da loucura. Começemos entendendo o que os iluministas pensavam sobre a melancolia.

Pistas de melancolia

O verbete da enciclopédia de Diderot e d’Alembert é extenso, com mais de cinco páginas, e descreve a melancolia como uma *doença*, e como se deve proceder no caso. Mas não se trata de uma doença qualquer. A melancolia teria uma causação fisiológica – algo que acontece devido à “bílis negra” que afetaria as paixões do sujeito. Uma doença muito particular que se diferencia, por exemplo, da mania e do frenesi. Ela é uma espécie de “doença da alma” que traz certo tipo de “humor negro” que nos faz perder a nitidez de julgamento e a transparência do raciocínio. Mais especificamente, um *delírio da alma* que poderia ser diagnosticada mais ou menos assim: “esse delírio se ajunta frequentemente a uma tristeza insuportável, a um humor sombrio, à filantropia, a uma inclinação decidida pela solidão [...]; alguns se imaginam ser reis, senhores, deuses” (Diderot; D’Alembert, 1781b, p. 416).

Mais à frente, lemos nesse verbete que as pessoas que sofrem melancolia podem agir como animais, porque não interagem uns com os outros; também podem imaginar terem o corpo feito de cera ou de argila. Seria também algo associado à nostalgia, à saudade de casa, e mesmo a uma possível possessão do demônio. Essas pessoas viveriam num outro estado de espírito, “numa outra gramática”, seguindo suas próprias leis. Ao mesmo tempo, se o delírio for prazeroso, como no caso de alguém que acredita ser rei, viver-se-ia, pressupõe-se, num estado de prazer; outros, num estado de desprazer, em casos, por exemplo, que a pessoa acredita ser um animal – isso depende do delírio da pessoa!

De qualquer modo, poderíamos notar que uma pessoa está melancólica quando ela fica muito tempo triste, sentindo algum tipo de temor e, principalmente, quando a linguagem se torna inconsistente (ao menos para aqueles que a ouvem). Resumidamente: a melancolia é descrita no século XVIII como um delírio da alma que pode ser notado por outra pessoa através do comportamento, da linguagem, do estado de humor etc. Mas como eu mesmo poderia saber se estou delirando ou não? Esse verbete parece ter um ende-

reço: o próprio *cerne* da Razão moderna. Nesse sentido, poderíamos perguntar: a fundamentação da Razão e a possibilidade da loucura não teriam uma relação profunda para Descartes?

Como nota Matos, nas obras em que Descartes descreve seu método, *Discurso do método* (1637) e *Meditações metafísicas* (1641), ele parte de situações “fictícias”: sua própria vida, sua experiência diante de uma lareira com seu robe etc. – fictícias porque não se sabe exatamente se se passa de um delírio ou não. Sua obra é descrita como uma fábula... O tempo todo ele está diante de “fantasmas”: a possibilidade da loucura, de um Gênio Maligno... Não é exatamente aquela descrição da melancolia que Descartes temia – de uma possibilidade de se viver numa “doença da alma”?

Não deixemos de notar que a melancolia aparece também na enciclopédia de Diderot e d’Alembert no verbete sobre a *loucura*. Essa é definida enquanto um afastamento da razão, sem saber, porque se é privado de ideias. Seria também uma privação de adquirir ideias mais distintas, principalmente aquelas mais imediatas, como a verdade sensível que estamos em contato. Daí porque a “cegueira” seria a característica da loucura, pois o louco é incapaz de ver o que é evidente. Um modo de identificar a loucura seria no excesso, mesmo que seja em coisas louváveis. A melancolia aparece nesse verbete como um excesso de tristeza (Diderot; D’Alembert, 1781a, p. 843).

O *Discurso do método* começa com a célebre afirmação de que o bom-senso é a coisa mais bem distribuída no mundo. Essa afirmação já nos diz algo: mesmo o louco acredita ter bom-senso, porque ele também é capaz de fazer escolhas, julgar, acreditar nisso e naquilo e é, inclusive, capaz de convencer outra pessoa que é um rei ou algo parecido. A afirmação de Descartes é: “o bom-senso ou razão é igual em todos os homens” – louco ou não, o bom-senso é algo que está presente em todos. Além do que, se algo passa no pensamento, esse algo deve ter alguma centelha de verdade, “pois a razão não nos sugere que tudo quanto vemos ou imaginamos seja verdadeiro, mas nos sugere realmente que todas

as nossas ideias ou noções devem conter algum fundamento de verdade; pois não seria possível que Deus, que é todo perfeito e verídico, as tivesse colocado em nós sem isso” (Descartes, 1999a, p. 68). Ou seja, nada que se passa na consciência é completamente desprovido de razão. Pode ser um pensamento obscuro e que não tenha nenhuma realidade, como um cavalo alado, mas ele tem alguma “centelha de verdade”, mesmo que não encontremos nada correspondente na realidade. O pensamento pode não ser completamente verdadeiro, mas não deixa de ter um “grão de verdade”.

Sendo assim, a questão para Descartes é o caminho que cada um segue. Apesar de todos terem bom-senso, cada um segue o seu. Aliás, a seu ver, cada um deve seguir um caminho reto, independente de alguém julgar que ele o leva a algum lugar ou não: *o importante é ser firme em sua determinação* (essa não é só uma premissa da segunda proposição de sua moral provisória: é uma premissa que permeia toda sua obra).

O que Descartes faz é descrever o *seu* caminho, em que ele acredita aplicar bem sua razão:

Mas não recearei dizer que julgo ter tido muita felicidade de me haver encontrado, a partir da juventude, em determinados caminhos, que me levaram a considerações e máximas, das quais formei um método, pelo qual me parece que eu consiga aumentar de forma gradativa meu conhecimento, e de elevá-lo, pouco a pouco, ao mais alto nível, a que a mediocridade de meu espírito e a breve duração de minha vida lhe permitam alcançar. (Descartes, 1999a, p. 36)

Nada mais pessoal do que isso. Descartes não fala *a partir* da Razão, mas de sua experiência pessoal, do caminho que ele escolheu para fundamentar a Razão na subjetividade. Ele começa sua descrição por uma biografia: descreve em que foi instruído; onde estudou; o que leu; como se sentiu durante o aprendizado; suas decepções; suas dúvidas; suas viagens pela Europa; suas aventuras; seu medo de não seguir as extravagâncias dos heróis que lia em fábulas; sua paixão pela poesia; seu deleite pela matemática;

suas venerações pela teologia; sua incredulidade com a filosofia e das ciências que tomam como princípio a filosofia; até mesmo da sua situação financeira... E, não tendo encontrado nada no que podia se apoiar, decide estudar a si mesmo ou “no grande livro do mundo”, ou seja, aquilo que se passa consigo, sendo que as suas experiências mais seguras do que aquilo que ensina a tradição.

Até aqui, nada nos leva a pensar numa melancolia. Na verdade, o que se vê, é uma pretensão moral: “e eu sempre tive um enorme desejo de aprender a diferenciar o verdadeiro do falso, para ver claramente minhas ações e caminhar com segurança nesta vida” (Descartes, 1999a, p. 42). Para isso, ele tenta se livrar de qualquer exemplo que não seja ele mesmo um exemplo que busca “ouvir a razão” (essa expressão é de Descartes).

A primeira conclusão que se tira é: fazer filosofia é estudar a si mesmo. Eis uma das primeiras desconfianças dos “sintomas” melancólicos tal como compreendido pelo século XVIII e que aparece na própria descrição de Descartes:

Naquela época, encontrava-me na Alemanha, para onde me sentira atraído pelas guerras, que ainda não terminaram, e, ao regressar da coroação do imperador para o exército, o começo do inverno me obrigou a permanecer num quartel onde, por não encontrar convívio social algum que me distraísse, e, também, felizmente, por não ter quaisquer desejos ou paixões que me perturbassem, ficava o dia inteiro fechado sozinho num quarto bem aquecido, onde dispunha de todo o tempo para me entreter com os meus pensamentos. (Descartes, 1999a, p. 43)

A descrição do método é demasiadamente conhecida para nos determos nela aqui. O que temos em vista é encontrar os traços de melancolia na própria construção do raciocínio de Descartes. Com tempo disponível e sozinho, Descartes chega à conclusão que é melhor ouvir a razão do que seguir a razão de qualquer outra pessoa ou de qualquer livro (a tradição de um modo geral). Sua obra seria uma espécie de clarificação de seu próprio pensamento tentando evitar qualquer relação com o passado e, ao mesmo tempo, evitar algum traço de loucura: “e se eu pensasse haver neste escrito a

menor coisa que pudesse tornar-me suspeito de tal loucura [temperamentos perturbadores e inquietos], ficaria muito pesaroso de ter concordado em publicá-lo. Jamais o meu objetivo foi além de procurar reformar meus próprios pensamentos e construir num terreno que é todo meu” (Descartes, 1999a, p. 46).

A questão é: para encontrar esse caminho, Descartes confessa que teve que passar por um “caminho solitário e na absoluta escuridão”. Foi preciso muita determinação para conseguir sair dessas trevas e para encontrar o que ele pensa ser o “verdadeiro método”: um método de ordem, em que se é capaz de julgar apenas o que é claro e distinto. Mas Descartes insiste na sua satisfação de viver “tão solitário e isolado como nos desertos mais longínquos”. Sozinho, Descartes confessa que é assombrado muitas vezes pela dúvida, inconstância e tristeza; confessa também temer estar delirando ou passando por ilusões, pois viver na ilusão seria um possível *caminho* para a loucura. Uma das formas que ele busca garantir um caminho seguro é pela exclusão de qualquer pensamento que não seja absolutamente claro, pois

considerando que quaisquer pensamentos que nos ocorrem quando estamos acordados nos podem também ocorrer enquanto dormimos, sem que exista nenhum, nesse caso, que seja correto, decidi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais corretas do que as ilusões de meus sonhos. (Descartes, 1999a, p. 61-62)

Nesse “fazer de conta”, ele tinha como problema garantir que esse “verdadeiro método” correspondesse com a realidade exterior e verificar se as conclusões em que ele chegou são partilháveis por outros sujeitos. Mas mesmo que os outros me entendam, como garantir que não sou louco, “já que é algo extraordinário que não existam homens tão embrutecidos e tão estúpidos, sem nem mesmo a exceção dos loucos, que não tenham a capacidade de ordenar diversas palavras, arranjando-as num discurso mediante o qual consigam fazer seus pensamentos”? (Descartes, 1999a, p. 82).

Como observa René Major, temos aqui um problema, pois “se eu deduzir que existo pelo fato de pensar – por mais incerto que seja o sujeito que assim se enuncia –, nada me assegura de que não sou louco. Não só porque na loucura existe pensamento, mas também porque o pensamento não é pensável sem a possibilidade de seu enlouquecimento” (Major, 1994, p. 37).

A saída de Descartes no *Discurso do Método* é a prova da existência de uma coisa pensante, o Eu que penso, que existo, e sua garantia: Deus.

Descartes passa então por momentos de trevas e solidão; passa por momentos de incerteza e de erros; confessa ser imperfeito (que é privado da perfeição) e por isso sujeito ao engano; vive sob certas hesitações e diz levar anos para conseguir ter maturidade suficiente para aplicar seu método; diz não saber exatamente para onde seu método vai levá-lo; mas acredita que a determinação de um caminho reto é a única forma de sair de uma floresta para encontrar uma clareira. O “antimétodo” de Descartes presente em seu *Discurso do método*, que Matos comenta, é exatamente este: como uma fábula pode fundamentar a Razão? Como passar de uma certeza subjetiva a uma certeza objetiva?

Franklin Leopoldo e Silva é preciso:

Mas a verdade é universal e não apenas subjetiva. Será preciso mostrar, então, que a ideia – a representação no sujeito – possui um *valor* tal que a verdade obtida através dela vale para além da esfera da subjetividade. A isso Descartes chama *valor objetivo da representação* [aquilo que está na minha consciência e que é tomado como verdade]: o conteúdo da ideia tem validade apenas no sujeito e para o sujeito, mas é verdadeiramente *objetivo*, isto é, universal. Caso contrário, não teria sentido procurar a verdade na ciência que está ‘em mim mesmo’, pois não desejo atingir algo semelhante ao que já possuía antes do método, isto é, verdades independentes de *condições* subjetivas entendidas como conjunturas psicológicas. A unidade e a objetividade da verdade – seu caráter *absoluto* – exigem que a subjetividade possua um alcance universal, devendo ser, portanto, um autêntico fundamento inquestionado. (Leopoldo e Silva, 1993, p. 35)

Para chegar nesse ponto, numa clareira objetiva, Descartes precisa provar a existência de Deus. Esse talvez seja o principal problema: a passagem da certeza subjetiva à certeza objetiva, pois só pode existir aquilo que se pode provar pelo pensamento.

As duas únicas provas que Descartes consegue realizar é da sua existência e a de Deus. Não há como provar a existência do outro enquanto eu pensante (somente podemos pressupor isso) e tudo o mais que percebemos pelos sentidos são coisas extensas.

Entre o pensamento e o sonho, a linha é tênue e só a *prova da existência* pode nos garantir alguma verdade. Daí porque toda a filosofia de Descartes só se “salva” da loucura pela prova da existência de Deus:

Pois, de onde sabemos que os pensamentos que nos surgem em sonhos são menos verdadeiros do que os outros, se muitos, com frequência, não são menos vivos e nítidos? E, mesmo que os melhores espíritos estudem o caso tanto quanto lhes agradar, não acredito que possam oferecer alguma razão que seja suficiente para dirimir essa dúvida, se não presumirem a existência de Deus. (Descartes, 1999a, p. 67)

O argumento sobre a loucura

A questão sobre a loucura aparece de forma mais clara nas *Meditações Metafísicas*. Há uma passagem em especial que nos interessa aqui e que serviu para uma longa discussão entre Foucault e Derrida. Trata-se dessas linhas:

Porém, [*talvez*, – palavra omitida pelo tradutor] se bem que os sentidos às vezes nos enganem, no que diz respeito às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode sensatamente duvidar, apesar de as conhecermos por meio deles: por exemplo, que eu me encontre aqui, sentado perto do fogo, trajando um robe, tendo este papel nas mãos e outras coisas deste tipo. E como eu poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus? Exceto, talvez, que eu me compare a esses dementes [*insanis*], cujo cérebro está de tal maneira perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que amiúde garantem que são reis, enquanto são bastante pobres; que estão trajados

de ouro e púrpura, enquanto estão totalmente nus; ou imaginam ser vasos ou possuir um corpo de vidro. São dementes [*amentes*] e eu não seria menos excêntrico [*demens*] se me pautasse por seus exemplos. (Descartes, 1999b, p. 250)

Essa descrição de pessoas dementes, insanas e excêntricas não é exatamente a descrição da melancolia que encontramos na *Enciclopédia*? Encontramos até mesmo a parte fisiológica de perturbação no cérebro devido aos vapores da bÍlis negra... Quer dizer, exceto se ele for melancólico, que ele poderia negar que está com seu robe diante da lareira. Todo o temor de Descartes é a melancolia – é contra ela que a Razão moderna se volta à subjetividade para se fundamentar (para a experiência de um sujeito que se volta a si mesmo para ouvir a razão).

Mas é preciso a *certeza* para que haja verdade, e, como diz Heidegger, com Descartes, “[d]aí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A disposição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a *arkhé* da filosofia moderna” (Heidegger, 1999, p. 38). Mas como provar que não se é melancólico?

Talvez a primeira vez que Descartes se volta ao tema dos ictericos (que sofrem desse vapor negro da bile – o melancólico) é nas *Regras para a orientação do espírito* (1628). Em sua *Regra XII* ele afirma que o entendimento *nunca* pode ser enganado por nenhuma experiência “desde que tenha somente a intuição precisa da coisa que lhe é apresentada”. Mas está aí o problema: como se sabe que se tem uma *intuição precisa* de algo?

Descartes, nesse momento, não coloca em dúvida o poder do entendimento. O que ele coloca aqui é a possibilidade do erro e não da loucura: podemos acreditar, ingenuamente, na narração de uma fábula, mas o que o entendimento recebe da imaginação, num sábio, é julgado de forma segura evitando qualquer possibilidade de erro (mas como poderíamos reconhecer um sábio?). Assim, o erro se daria apenas na forma de julgar – algo da nossa própria

volição (querer julgar algo que não se tem uma ideia clara e distinta levaria ao erro: ser sábio seria limitar o julgamento àquilo que se tem clareza). No caso, quando alguém que é atacado por aqueles vapores negros, julga estar vendo tudo amarelo (esse é o exemplo de Descartes), faz isso somente porque está com os olhos coloridos de amarelo (devido à bÍlis negra). Nesse momento, só podemos nos enganar devido à nossa própria vontade:

Se acontece que o ictérico se persuade de que os objetos que vê estão amarelo, esse pensamento que ele tem será composto do que a sua fantasia lhe representa e da suposição que ele faz, ou seja, que a cor amarela lhe aparece, não por causa de um defeito de seus olhos, mas porque os objetos que vê estão realmente amarelos. A conclusão disso é que somente podemos ser enganados ao compor nós mesmos de certa maneira o que acreditamos. (Descartes, 2012, p. 89)

Errar é algo muito específico. Como diz Bento Prado Jr., o erro pressupõe *essencialmente* um horizonte de *certeza* (cf. Prado Jr, 2004, p. 78) – como se o sujeito tivesse entrado num caminho que ele tem certeza que há uma verdade em algum lugar. Bastaria, assim, fazer um método mais seguro. E quanto à ilusão? À loucura? E ao sonho?

A questão está em saber se é possível perceber se se está ou não delirando. Enquanto uma doença da alma, uma desordem interior, uma perturbação do cérebro, a melancolia é o temor maior de quem busca uma tranquilidade, uma certeza, um solo pela qual se pode guiar de forma segura (principalmente porque a melancolia nos levaria a um estado de tristeza que nos faz afastar de Deus e da meditação tranquila).

Em seu texto de 1963, “Cogito e história da loucura”, Derrida afirma: está aqui o problema, pois Descartes não exclui completamente a possibilidade da loucura. Ao contrário, ele leva ao extremo essa possibilidade com o exemplo dessa outra possibilidade: de estar sonhando (cf. Derrida, 1967, p. 78). Eis a passagem a que se refere:

Contudo, devo aqui ponderar que sou homem, e, conseqüentemente, que tenho o hábito de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos prováveis, que esses dementes desper-tos. Quantas vezes me aconteceu sonhar, durante a noite, que me encontra-va neste lugar, vestido e próximo do fogo, apesar de me achar total-mente nu em minha cama? Afigura-se-me agora que não é com olhos adormecidos que olho para este papel; que esta cabeça que eu movo não se encontra adormecida; que é com intento deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que sucede no sono não parece ser tão claro nem tão inconfundível quanto tudo isso. Porém, meditando diligentemente sobre isso, recordo-me de haver sido muitas vezes enganado, quando dormia, por ilusões análogas. E, persistindo nesta meditação, percebo tão claramente que não existem quaisquer indícios categóricos, nem si-nais bastante seguros por meio dos quais se possa fazer uma nítida dis-tinção entre a vigília e o sono, que me sinto completamente assombrado: e meu assombro é tanto que quase me convence de que estou dormindo. (Descartes, 1999b, p. 251)

É esse assombro de Descartes que nos interessa: é bem possível que se possa estar sonhando... Esta seria a dúvida hiperbólica por excelência: o caso mais extremo da ilusão e da possibilidade de nos enganarmos. Por mais extravagante que seja o exemplo do sonho, há sim, para Descartes, uma possibilidade de ele ser confundido com algo real, como testemunha nessa carta: “depois de o sono ter-me, por muito tempo, feito o pensamento percorrer bosques, jardins e palácios encantados – onde se experimentam todos os prazeres imaginados nas Fábulas –, misturo insensivelmente meus devaneios diurnos aos da noite; e quando percebo estar acordado, é tão-somente para que meu contentamento seja mais perfeito” (Descartes *apud* Matos, 1997, p. 109).

Por sua vez, no capítulo II (“O grande internamento”) de *A história da loucura na idade clássica* (1961), Michel Foucault afirma que há uma diferença na argumentação de Descartes em relação à ilusão, o erro e a loucura. Na ilusão e no erro, tal como no sonho, haveria sempre certa possibilidade de verdade ou um resquício de verdade – algo que podemos levar em conta para pensarmos a dúvida metódica. Desta forma, a ilusão e o erro são plenamente

possíveis (estão presentes ou podem ser lembradas) e devem ser consideradas se queremos chegar a alguma certeza. Já na loucura, passa-se diferentemente. Descartes teria simplesmente excluído o argumento da loucura: a loucura não comprometeria as meditações, pois “eu que penso, eu não posso ser louco” (Foucault, 1999, p. 68).

Este é o ponto central em que Derrida questiona Foucault em uma conferência pronunciada no dia 4 de março de 1963 no *Colège philosophique* (conferência que foi publicada em 1967 com o título “Cogito e a história da loucura” na obra *Escritura e diferença*). A seu ver, a leitura do arqueólogo faz do cogito cartesiano um espaço de impossibilidade da loucura. Ora, é possível supor que estamos sonhando; é-nos possível nos identificar com o sujeito que sonha etc. Mas nos é impossível supormos que somos loucos, porque o fato de pensarmos excluiria qualquer condição de possibilidade de levarmos isto em consideração. A impossibilidade de ser louco para o sujeito que pensa tem uma situação peculiar. Esta impossibilidade se relaciona à questão da verdade: *uma exclusão do acesso à loucura ao reino da verdade*; e ao sujeito que pensa: *uma exclusão da loucura da subjetividade pensante*. Literalmente, a loucura é excluída pelo sujeito que duvida, assim como se exclui que o sujeito que pensa não pensa e que este sujeito não existe. Seria como uma contradição lógica: *na presença viva*, enquanto sujeito pensante, é impossível que eu não esteja pensando; que eu não exista; e, mais importante, que eu seja louco – a loucura é, assim, banida e colocada no reino da desrazão.

Primeiramente, Derrida questiona a interpretação de Foucault: com esta exclusão da loucura, “será que compreendemos bem o que Descartes disse e quis dizer?” (Derrida, 1967, p. 53). Estamos diante do mesmo problema que enfrentamos quando buscamos compreender a linguagem de um doente: “é preciso por exemplo, [...] que a análise fale primeiro a mesma língua que o doente” (Derrida, 1967, p. 53). Assim, esta passagem da *Primeira Meditação* teria o sentido histórico que Foucault nos diz? Não pode-

ríamos interrogar certas pressuposições filosóficas e metodológicas desta *História de loucura* a partir da interpretação foucaultiana de Descartes?

Quanto ao *cogito* propriamente dito, Derrida afirma: “Foucault é o primeiro, que eu saiba, a ter assim isolado, nesta *Meditação*, o delírio e a loucura da sensibilidade e dos sonhos. De tê-los isolados no seu sentido filosófico e em sua função metodológica. É a originalidade de sua leitura” (Derrida, 1967, p. 74). Dizendo de outra forma: quando Foucault afirma que, na *Primeira Meditação*, o regime da loucura é diferente do regime da sensibilidade e do sonho, Foucault estaria impondo uma leitura original. Seria isto uma desatenção da tradição filosófica ou a imposição de uma nova forma de ler?

Na leitura de Derrida desta passagem das *Meditações*, Descartes jamais contorna o problema do erro e do sonho porque eles sempre estão presentes na dúvida metódica, podendo sempre nos levar a um componente imaginativo. A hipótese do sonho seria apenas uma hipótese que coloca ao extremo a possibilidade do delírio. Isto é, tudo aquilo que parece ser *extravagante* na dúvida hiperbólica sempre está presente, mesmo que seja no sonho. Derrida observa, portanto, que a ideia de extravagância também se aplica na imaginação e não somente na loucura. Para Derrida, Foucault teria omitido as passagens que Descartes afirma isto. Por sua vez, Foucault responde que esta palavra, extravagância, só está presente na versão francesa e não na latina:

É curioso que Derrida, para fazer valer sua tese, escolheu, reteu e sublinhou espontaneamente o que precisamente *não* se encontra *senão* na tradução francesa das *Meditações*; curioso também que ele insistiu e afirmou que a palavra “extravagância” tenha sido empregada “expressamente” por Descartes. (Foucault, 2001, p. 1124)

Mesmo que o termo “extravagância” não esteja na obra original de Descartes, a tese de Derrida é que não há um corte entre o regime da loucura e do erro, tal como lê Foucault. Isto é importante,

porque, assim, a loucura jamais seria excluída do domínio do *cogito*. Aos olhos de Derrida, *a loucura não passaria de um caso particular da sensibilidade*. Sendo também de origem sensível, o delírio, ele sempre está presente enquanto possibilidade. Ou seja, o que Descartes estaria propondo ao seu interlocutor não seria excluir a loucura da dúvida, mas colocá-la dentro do exemplo do sonho – algo que intensificaria a hipótese da loucura.

Derrida inverte, portanto, o argumento de Foucault: ao invés de excluir a loucura da dúvida metódica, Descartes radicaliza a dúvida quando coloca o sonho em jogo: mais radical do que a extravagância, o sonho revela que todas as ideias que tem origem sensível se tornam suspeitas. O sonho, que aqui inclui a loucura, seria o melhor instrumento da dúvida, suspendendo qualquer valor objetivo. Derrida dá duas razões para sua argumentação: 1) nem sempre o louco se engana; 2) aquele que ouve a dúvida não sabe se está falando com um louco ou não.

Desta forma, em nenhum momento, segundo Derrida, há uma total certeza objetiva, pois em nenhum momento o conhecimento consegue dominar ou objetivar a loucura, “ao menos enquanto a dúvida não for interrompida” (Derrida, 1967, p. 85). Este argumento de Derrida é central. Lembremos que, quando Foucault diz que, no momento em que o eu cartesiano pensa, o eu tem certeza que não é louco. Ora, esta é uma alternativa impossível para Derrida: é impossível sabermos, no instante em que o eu se afirma, se se trata de um louco ou não afirmando sua existência: “o ato do Cogito vale *mesmo se eu seja louco, mesmo se* meu pensamento seja totalmente louco. Há um valor e um sentido do Cogito como da existência que escapam à alternativa de uma loucura e de uma razão determinadas” (Derrida, 1967, p. 85-86).

Daí Derrida chegar nesta conclusão: o argumento de exclusão da loucura, tal como propunha Foucault, não é válido: o *cogito* vale *mesmo que eu seja louco*. Afinal, o *cogito* afirma a si mesmo enquanto existente, enquanto sendo, sem requerer exclusão ou contorno da loucura. O que há é uma *aparência* de exclusão da

loucura: “*é preciso somente parecer excluir na primeira fase da primeira etapa, no momento não-hiperbólico da dúvida natural*” (Derrida, 1967, p. 86). Eis a audácia de Descartes: “que eu seja ou não louco, *Cogito, sum*” (Derrida, 1967, p. 86).

A resposta de Foucault é realizada, em 1972, a partir de dois textos intitulados *Meu corpo, este papel, este fogo* e *Resposta a Derrida*. Foucault comenta as passagens da crítica de Derrida detidamente. Foucault retoma, por exemplo, esta frase de Derrida: “o que é preciso reter aqui, é que, deste ponto de vista, aquele que dorme e o sonhador são mais loucos que o louco” (Derrida, 1967, p. 79). Entretanto, Foucault não muda seu argumento: há sim uma diferença de regime entre a loucura e o sonho em Descartes. Isto porque, a seu ver, quando Descartes toma a loucura enquanto um argumento na dúvida, ele a exclui a partir de uma comparação com algo externo ao sujeito (não se deve pensar como um louco). Já no argumento do sonho, Descartes utiliza-se de um argumento interno (o sonho é algo que recordo e que eu vivi).

Para Foucault não há somente uma diferença de natureza entre a loucura e o sonho, mas também de tema. Isto é, quando o louco afirma que seu corpo é de vidro, ele deforma a realidade: “ele suscita uma outra cena” (Foucault, 2001, p. 1119). Já o sonho, a imaginação, não nos transporta para outra cena: ela se dá na percepção atual. Além disto, a prova do argumento da loucura nos é dada imediatamente: meu corpo é de vidro? Podemos responder, constatar e excluir, imediatamente, sem dúvida, o argumento da loucura. Ou seja, há certezas, como a percepção do corpo, que nos impede de duvidar que sou de vidro: algo que resiste à dúvida. Já os sonhos possuem a mesma clareza e distinção da vida desperta, tornando difícil diferenciar o sonho da vigília. Por fim, não há como imitar a loucura – *ou se é ou não louco*.

Foucault recorda também como Descartes utiliza três termos distintos para falar da loucura na sua primeira versão em latim: *insani*; *amentes*; *demens*. No primeiro caso, trata-se de um estado em que o sujeito toma a si pelo o que ele não é, sendo vítima de

uma ilusão. Quando Descartes exclui a loucura da dúvida, segundo Foucault, ele se vale dos termos *amentes* e *demens*. Tratam de termos jurídicos que qualifica o sujeito: ele é incapaz de certos atos religiosos, civis e jurídicos.

Assim, eu posso me perguntar se sou *insani*; mas se eu levar isto a sério, sou *demens* e não teria capacidade de julgar. Com estes termos, para Foucault, Descartes pretende afirmar que “não se trata de nenhum modo de dizer: é preciso ser ou fazer como os loucos, mas: estes são os loucos e eu não sou louco. [...] Pois estes *insani* são *amentes*; e eu não seria senão *demens* e juridicamente desqualificado se eu sigo regras” (Foucault, 2001, p. 1122).

Como se percebe, a dúvida metódica cartesiana, para Foucault, tem um fundamento na presença viva: é impossível nos tomarmos como louco *no instante* que meditamos; é impossível duvidar da presença do meu corpo *no instante* em que eu o sinto. Ora, questiona Foucault, “se eu duvidar realmente de todo este sistema de atualidade, seria ainda racional?” (Foucault, 2001, p. 1127).

Não por acaso vemos Derrida se contrapondo a Foucault, pois toda a argumentação do arqueólogo sobre a diferença entre o sonho e a loucura se baseia na questão da *atualidade*: no sonho, podemos atualizar algo já vivenciado; na loucura, há um descompasso com a atualidade e o delírio. Assim, a consciência atual do sujeito é o ponto central da sua argumentação – por isto o título de uma das suas respostas a Derrida (*Meu corpo, este papel, este fogo*). Ora, para quem busca liberar a filosofia de um sujeito transcendental, o argumento de Foucault surpreende Derrida: *ele se baseia exatamente na presença viva do sujeito*.

Sendo assim, para Derrida, esta concepção do *cogito* cartesiano enquanto uma exclusão da loucura é, aos seus olhos, uma leitura mergulhada no que ele denomina *metafísica da presença*. Isto é, apesar de se tratarem apenas de três páginas, para Derrida, Foucault não é tão radical em sua obra ao pensar na noção de *episteme*, não vendo certa continuidade na tradição filosófica no que concerne ao seu fundamento: a presença viva.

É como se, buscando fazer uma descontinuidade na história dos saberes, buscando rompimentos, *Foucault estivesse*, no fundo, *disfarçando uma continuidade de pensamento*: Foucault não teria percebido uma continuidade entre Descartes e a tradição, fazendo da descontinuidade uma leitura que não leva em conta o que está em jogo na afirmação do *cogito*.

Ao invés de excluir a loucura da sua argumentação, Descartes estaria realizando, com o sonho, um argumento ainda mais extravagante segundo Derrida: “o que é preciso aqui reter é que, *desse ponto de vista*, aquele que dorme ou que sonha é mais louco do que o louco. Ou, ao menos, aquele que sonha, aos olhos do problema do conhecimento que interessa aqui Descartes, está mais distante da percepção verdadeira do que o louco” (Derrida, 1967, p. 79). O louco pode até se distanciar da verdade, das ideias distintas, mas isso não significa que ele não tenha *nenhuma* ideia distinta. No caso do sonho, mesmo que aquilo que é sonhado tenha relação com a realidade que vivenciamos quando estamos acordados, não há como diferenciar se se trata ou não de uma ideia distinta. Derrida complementa: o exemplo da loucura “não cobre a *totalidade* do campo da percepção sensível. O louco não se engana sempre e em tudo; ele não se engana tanto, ele não é jamais tão louco” (Derrida, 1967, p. 79).

Se o louco não se engana em tudo, se ele possui algum grão de verdade, nada impede que ele também pense. Se isso for verdade, Derrida pode afirmar que *eu penso, eu existo, mesmo que eu seja louco...*

Um grão de verdade

O que nos interessa aqui é essa possibilidade de “grão de verdade”. Descartes não usa esse termo. Tampouco Derrida. Esse termo é de Freud. Ele afirma que há um grão de verdade no delírio assim como no sonho. Se pensarmos que Descartes fez da dúvida hiperbólica uma crescente, então, do sensível ao Gênio Maligno, só duvidamos porque, afinal, há algo de verdadeiro que nos deixa em

dúvida se se trata de algo real ou não. Passando pela loucura e o sonho, Descartes teria reconhecido que todas essas experiências devem ser colocadas em dúvida porque nos diz algo que podemos crer como verdadeiro. *Nenhum delírio é completamente desligado da realidade* – eis porque era necessário a Descartes suspender todas as possibilidades que o pudessem desviar da verdade: o sensível; a loucura (incluindo aqui o delírio e aquela doença da alma: a melancolia); o sonho; a crença numa fundamentação que nos engana (Gênio Maligno).

Nossa questão está, no momento, entre a loucura e o sonho. Entre ambos, diz Derrida, há uma continuidade no argumento de Descartes. Em nossos termos: em ambos há um grão de verdade. Podemos compreender isso se nos voltarmos a uma obra de Freud bastante sugestiva em nosso tema: *O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen* (1912). Nessa obra, Freud nos mostra como no sonho e no delírio há um grão de verdade, o que nos impossibilita diferenciá-los.

A obra de Jensen descreve uma fantasia de um jovem arqueólogo, Hanold, que passara sua vida renunciando os prazeres da vida cotidiana dedicando-se exclusivamente à Antiguidade. Entretanto, um relevo que ele descobre e que lhe atrai enormemente, desvia o curso dos seus interesses. Trata-se de uma peça que representa uma jovem com uma veste esvoaçante revelando um andar incomum. Hanold a denomina de Gradiva, “a jovem que avança/caminha”. Gradualmente, esta escultura ocupa toda a atenção de Hanold, principalmente o modo incomum de a figura andar lhe intrigava: será que alguém caminha daquele modo? Com o intuito, aparentemente científico, de esclarecer o problema, Hanold decide “observar a vida” (fato que negligenciava até aquele momento). Para sua indignação, não observou nenhuma jovem que andasse daquele modo. Pouco depois sonhou que viu Gradiva e, seguindo um impulso que não sabia nomear, resolveu empreender uma viagem a Pompeia, onde supostamente a teria visto.

Chegando lá, utiliza-se de sua imaginação para reconstruir o passado e vê, subitamente, Gradiva sair de uma casa e descobre que havia ido lá para seguir, literalmente, as suas pegadas. Tenta conversar com ela em grego e latim, mas a figura responde em alemão e ele replica que já sabia como soava sua voz. Para Hanold, tratava-se de um fantasma que retornava ao mundo aos meios-dias. E eis que ele encontra nesta figura aquele andar que já havia lhe fascinado na escultura e passa a retornar às ruínas todo meio dia. A jovem, por sua vez, não contesta o delírio de Hanold, entrando no seu jogo, mas revelando seu verdadeiro nome: Zoe. Nessa altura, nosso personagem tem um segundo sonho com Gradiva e seus delírios adquirem mais força. Num outro encontro com Zoe, Hanold lhe dá um tapa na mão com o intuito de saber se se tratava de um fantasma ou de um ser de carne e osso. Para seu espanto, descobre que era realmente uma jovem e que lhe responde pelo nome: “perdeste mesmo juízo, Noberth Hanold!”. Nesse mesmo momento, um casal reconhece Zoe e lhe cumprimenta, deixando Hanold ainda mais confuso e que por isso foge da cena. Zoe dialoga com o casal e depois parte em busca do nosso personagem. Encontrando-o, conversam. Nesse diálogo, Hanold descobre que Zoe é, na verdade, sua vizinha, Zoe Bertgang, o que significa “alguém que brilha ao avançar” e que ambos se conhecem há anos, quando costumavam brincar juntos, até que Hanold se voltou aos estudos arqueológicos e abandonou seu interesse pelo mundo.

Nessa história, onde omito vários detalhes, Freud observa como Hanold deixa desenrolar sua fantasia em toda sua amplitude ao decidir resolver seu conflito via algo presente (Zoe-Gradiva) que se justapõe aos seus conflitos inconscientes. Ele estaria assim afirmando que a técnica própria da psicanálise, de não se contrapor ao delírio para investigar seus motivos, *se firma exatamente na função de um “grão de verdade” que sustentaria o delírio e o sonho* (cf. Freud, 1953, p. 227).

Por mais que Hanold estivesse delirando (aos nossos olhos), a sua verdade se sustentaria a partir *da percepção de um traço* que reativa, de modo “deformado”, um conflito “sedimentado” na sua história. É como se o sujeito se *decidisse* em seu delírio. Aliás, e isso nos é fundamental: trata-se de uma decisão cruel, porque promete uma satisfação, mas é sempre acompanhada por melancólicos sentimentos (cf. Freud, 1953, p. 254).

É esta decisão “insensata” que, segundo Freud, destaca como uma “*fé*” no delírio. Esse é um ponto central para um filósofo contemporâneo como Maurice Merleau-Ponty: *essa fé só é possível porque o sujeito “sabe de algum modo” que o delírio e a ilusão se apoiam na percepção, como se houvesse um “grão de verdade” em seu delírio nos termos de Freud, digno de completa fé.* Ora, se isso é verdade, não podemos deixar de notar que o sujeito “supostamente” *normal também crê no mundo*, pois “perceber é empenhar de um só golpe todo um futuro de experiências num presente que, a rigor, não o garante jamais; *é crer num mundo*” (Merleau-Ponty, 1967, p. 344; grifo meu).

Posso dizer que eu creio no mundo, porque estou totalmente em direção a ele. Para Merleau-Ponty, por exemplo, não há como escapar disto: há uma adesão cega ao mundo, pois “a percepção não espera as provas para aderir ao objeto, ela é anterior à observação atenta” (Merleau-Ponty, 1988, p. 230).

Como vemos, a crença no delírio e nos sonhos podem nos levar a uma loucura... Isso porque ambos se baseiam num *grão de verdade*. O que isso nos interessa aqui em relação a Descartes?

Interessa-nos na medida em que nos mostra que Descartes, seguindo a argumentação de Derrida e o exemplo que usamos de Freud, pode nos dizer que a fundamentação da Razão moderna não excluiu a loucura para se fundamentar. É mais profundo: se é possível afirmar, com Derrida, que o Cogito é válido tanto para o louco como para o sujeito são, então a fundamentação da razão tem no seu interior a loucura. Partilho dessa passagem de René

Major (1994, p. 37): “o delírio não só se avizinha da razão, ele é de razão”.

E por que insistir no robe de Descartes?

Para mostrar que a razão moderna se fundamenta num temor da loucura. No caso de Descartes, pelo temor da melancolia e da tal da bílis negra... Coisas extravagantes – mesmo que não anunciadas enquanto tais. E como diz Heidegger: a extravagância é um antigo costume do pensamento, “[e] os pensadores tornam-se extravagantes precisamente quando têm de pensar o mais elevado” (Heidegger, 2002, p. 23).

Referências

PRADO Jr., Bento. Descartes e o último Wittgenstein. In: PRADO Jr., Bento. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: 34, 2004. p. 77-107.

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

DESCARTES, René. Discurso do Método. In: DESCARTES, René. *Discurso do método / As paixões da Alma / Meditações*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999a. p. 33-100. (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES. Meditações Metafísicas. In: DESCARTES, René. *Discurso do método / As paixões da Alma / Meditações*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. p. 247-334. (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2004.

DESCARTES. *Regras para a orientação do espírito*. Trad. Maria Galvão. São Paulo: M. Fontes, 2012.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, M. Folie. In: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, M. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des*

arts et des métiers – pas une société de lettres – Vol. XIV. Lausanne; Berne: Sociétés Typographiques, 1781a.

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, M. *Mélancolie*. In: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, M. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers – pas une société de lettres* – Vol. XXI. Lausanne; Berne: Sociétés Typographiques, 1781b.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris: Gallimard, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto; Gallimard, 2001.

FREUD, Sigmund. *El Delirio y los sueños em La “Gradiva” de W. Jensen*. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: S. Rueda, 1953.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – a filosofia?* In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 27-40. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 11-38.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.

MAJOR, René. *Crises de razão, crises de loucura ou “a loucura” de Foucault*. In: ROUDINESCO, Elisabeth; CANGUILHEM, Georges; MAJOR, René; DERRIDA, Jacques. *Leituras da História da Loucura*. Tradução de Maria Ignes Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. P. 37-52.

MATOS, Olgária. *Filosofia: a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1967.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours (1949-1952)*. Dijon: Cynara, 1988.

Artigo recebido em 12/10/2016, aprovado em 30/01/2017

**HEIDEGGER E O PROJETO DE SUPERAÇÃO
DA SUBJETIVIDADE**

**[HEIDEGGER AND THE PROJECT OF OVERCOMING
OF SUBJECTIVITY]**

Acylene Maria Cabral Ferreira

Professora Titular no Departamento de Filosofia
da Universidade Federal da Bahia
Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID11374>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 107-130

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Nosso objetivo é mostrar como o projeto heideggeriano de superação da metafísica ocidental enquanto um retorno à questão do ser enquanto ser, simultaneamente, implica em um projeto de superação da subjetividade. Utilizaremos a proposta de classificação elaborada pelos estudiosos do pensamento heideggeriano, para pontuarmos o tema da superação da subjetividade. Em seguida, indicaremos porque a temporalidade do *Dasein* (*Ser e tempo*) e a *Temporalität* do ser (*Os problemas fundamentais de fenomenologia*) constituem momentos distintos da superação da metafísica e da subjetividade, visto que ser não é mais concebido como substância, mas como temporalidade; e o homem não é mais entendido como sujeito, mas como *Dasein*. Assim, concluímos que o ser do homem não é mais determinado como subjetividade, mas como temporalidade.

Palavras-chave: Superação da metafísica; Subjetividade; Temporalidade; Ser.

Abstract: Our aim is to show how the Heideggerian Project of overcoming of Western Metaphysics through a return to the question of being as being, implies, at the same time, a project of overcoming of subjectivity. Based on the classification elaborated by Heideggerian scholars, we will start by locating the question of subjectivity in Heidegger's work. Next, we will discuss why the temporality of *Dasein* (*Being and Time*) and the *Temporalität* of being (*The Basic Problems of Phenomenology*) are different moments of overcoming both Metaphysics and subjectivity, in the sense that being is no longer understood as substance, but as temporality; and mankind is no longer understood as subject but as *Dasein*. This reflexion enables us to conclude that for Heidegger it is not subjectivity but temporality that constitutes the being of mankind.

Keywords: Overcoming of Metaphysics; Subjectivity; Temporality; Being.

1. Aproximações à classificação do pensamento heideggeriano

Grosso modo, podemos dizer que a primeira aproximação à obra de Martin Heidegger (1889-1976) foi cunhada pela perspectiva existencialista centrada, principalmente, em *Ser e tempo* (1927). Exemplo marcante desta recepção é a obra *O ser e o nada* (1943) de Jean-Paul Sartre. Com o crescente interesse de muitos estudiosos acerca da filosofia heideggeriana, em 1963, William J. Richardson publicou o livro *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, com o intuito de facilitar o acesso à obra do filósofo. Tendo em vista este propósito, Richardson considerou que os textos da década de 1920 e os temas da facticidade, existência, *Dasein*, sentido do ser, temporalidade, hermenêutica, transcendência, diferença ontológica e desconstrução da metafísica caracterizavam a primeira fase do pensamento do filósofo e, por isto, ele denominou esta fase como Heidegger I. Em sequência, ele nomeou os textos produzidos a partir da década de 1930 e os temas da verdade/desvelamento (*alétheia*), liberdade como deixar ser o ente, *Ereignis* (acontecimento-apropriação de ser-tempo-espaço), linguagem, arte e técnica, como Heidegger II. No prefácio do livro *Through Phenomenology to Thought* encontramos a famosa *Carta a Richardson*, escrita por Heidegger em 1962, na qual ele afirma não ter abandonado a problemática central de *Ser e Tempo* em seus trabalhos posteriores, ao contrário, ele confirma que a temática do ser se torna ainda mais patente e singular na virada ou viravolta (*Kehre*) da questão da verdade. E acrescenta que a distinção entre Heidegger I e II somente é justificável se entendermos que ambas as fases de seu pensamento encontram-se, intrinsecamente, interligadas (Heidegger, 2003a, p. XVI, XXII). Apesar desta resposta de Heidegger, a distinção feita por Richardson foi fortemente adotada no meio acadêmico, vigorando até os dias de hoje. É preciso salientar que, especificamente, os anos de 1930 são considerados como o período da *Kehre* (Heidegger, 1962, p. 43, 44), em analogia ao termo utilizado por Heidegger para referir-se ao redi-

recionamento de seu pensamento da questão da verdade como desvelamento do ente (Heidegger I) para a concepção da verdade como acontecimento-apropriação do ser (Heidegger II).

Com o início da publicação da *Obra Completa* de Heidegger (*Gesamtausgabe/GA*) em 1975, acentua-se o esforço de muitos estudiosos para encontrar uma forma adequada de periodização e de escolarização do pensamento do autor. Esta necessidade de normatização é tamanha, que se estende até aos seus comentadores. Nesta perspectiva, para Jean Grondin, aqueles que defendem a continuidade do pensamento heideggeriano seriam de direita; aqueles que veem somente ruptura entre as fases do pensamento do filósofo seriam de esquerda; e os de centro seriam aqueles que professam o aprofundamento da mesma questão (ser) com diferentes denominações (Grondin, 1987, p. 12). Avançando nessa linha de classificação, Thomas Sheehan (2001, p. 184-185) acrescenta que [i] os estudiosos considerados de extrema direita ou ultra ortodoxos estariam associados às interpretações de Friedrich-Wilhelm von Herrmann e da Sociedade Heidegger, na Alemanha, ou/e às interpretações de Jean Beaufret, François Fédiér e François Vezin, na França. [ii] Os de extrema esquerda, influenciados pela leitura do livro *Demythologizing Heidegger* (1993) de John D. Caputo, se apoiam no envolvimento de Heidegger com o nazismo. Esta ala ganhou combustível extra, em 2014, com a publicação do volume 94 da GA (*Cadernos Negros*).¹ [iii] Os de centro-direita adotam uma posição ortodoxa tendendo a mapear e a tabular a gênese do pensamento de Heidegger. Estes seguem a corrente de pensamento de Theodore Kisiel (1995) e de John Van Buren (1994). Finalmente, [iv] os de centro-esquerda encontram-se atrelados aos comentários de caráter pragmático de Hubert Dreyfus à primeira parte de *Ser e tempo* expostos em seu livro *Being-in-the-world* (1991).

¹ Esse volume contém a transcrição das anotações de Heidegger entre 1931 e 1938, nas quais o filósofo expõe suas reflexões sobre o nazismo e o período de seu reitorado (1933-1934).

Do nosso ponto de vista, a dificuldade em normatizar ou de aproximação ao pensamento de Heidegger se deve ao fato de que ele considerava o seu trabalho filosófico como um caminho para pensar, portanto, com desvios, idas e vindas. Enquanto caminhos meditativos, podemos dizer que a reflexão filosófica do autor tem gerado mais controvérsias do que consensos e, por isso, como diria o próprio Heidegger, oferece mais a pensar.

Para pontuarmos a relação de Heidegger com a temática da subjetividade, nos deteremos no período das primeiras preleções de Freiburg (1919-1923), no qual ele foi assistente de Edmund Husserl; e também nas preleções de Marburg (1923-1928), período no qual ele foi professor associado na Universidade de Marburg. Cabe ressaltarmos que os filósofos que mais influenciaram o jovem (1907-1917) e o primeiro Heidegger (1919-1929) foram o neokantiano Heinrich Rickert² e Edmund Husserl,³ mediante os quais ele entrou no debate sobre o psicologismo; Emil Lask⁴ e Wilhelm Dilthey,⁵ os quais o levaram a pensar os temas da vida fáctica, da hermenêutica e da historicidade. É importante acrescentarmos que, em 1907, Heidegger recebeu uma cópia do livro *Sobre os múltiplos significados do ente em Aristóteles* (1862) de Franz Brentano. A leitura deste livro o impactou tão fortemente, que o conduziu a formular a questão do ser e a análise existencial do ente que questiona sobre o ser. Especificamente, nos basearemos em tais formulações para explicitarmos o projeto heideggeriano de superação da subjetividade.

² Orientador de Heidegger em sua tese de habilitação (que o qualificava a lecionar) intitulada *A doutrina das categorias e da significação em Duns Escoto*, defendida em 1915.

³ As obras de Husserl que mais influenciaram Heidegger foram as *Investigações lógicas* e *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral a uma fenomenologia pura* (Ideias I).

⁴ Cf. Kisiel, 2002.

⁵ Cf. Scharff, 2013.

2. Retorno à questão do ser como projeto de superação da subjetividade

Enquanto aluno e assistente de Husserl, a herança metodológica de Heidegger é a fenomenologia. Podemos testemunhar esta herança, principalmente, na discussão sobre o método fenomenológico que encontramos no parágrafo 7 de *Ser e tempo* e na preleção *Os problemas fundamentais de fenomenologia* (Heidegger, 2012, p. 35-39). Nesta, ele afirma que o método fenomenológico baseia-se em três momentos constitutivamente interligados: redução, construção e destruição; isto significa que toda construção se reduz a uma destruição, resultando assim em uma reconstituição. É plausível dizermos que estes momentos são fundamentais para a elaboração do projeto filosófico de Heidegger, o qual tem como eixo central a destruição ou desconstrução da história da metafísica ocidental desde a Modernidade até os pré-socráticos. Com este projeto, ele pretendia retornar e reconstituir a questão do ser enquanto ser, pois segundo ele, desde que Platão pensou o ser como *Idea* e a verdade como correção, a filosofia trata o ser como ente, levando a uma entificação do ser (cf. Heidegger, 1999), e a verdade como adequação, ocasionando, assim, o que ele chama de esquecimento do ser. Imbuído por este propósito, Heidegger travará um fecundo debate com filósofos de diferentes momentos da história da filosofia; por exemplo: Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás, Duns Escoto, Descartes, Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Husserl entre outros.

Como adepto da fenomenologia, Heidegger herda a máxima do método fenomenológico, qual seja, “retornar às coisas mesmas.” (Husserl, 2007, p. 30). Porém, enquanto para Husserl esta máxima consistia em investigar os objetos intencionais que *aparecem* para a consciência, para Heidegger “a coisa mesma” da filosofia consistia no fenômeno do ser, o *inaparente*, isto é, *o que se mostra (fenômeno)* como velamento. Para ele, “*ser-velado é o contra-conceito de fenômeno* e tais velamentos são realmente o tema imediato da

reflexão fenomenológica” (Heidegger, 1992, p. 86). Neste sentido, a fenomenologia é o método que mostra o que se encontra velado (ser) na manifestação do fenômeno (verdade do ente). Dessa maneira, a fenomenologia é ontologia e a “filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica” (Heidegger, 2006, p. 78) do *Dasein*.

Ao desviar a centralidade da investigação epistemológica acerca da consciência intencional e da subjetividade transcendental, para a investigação ontológica acerca da constituição do *ente* que compreende o sentido do ser (hermenêutica do *Dasein*), Heidegger desconstrói a pergunta guia da metafísica – o que é o ser?, e a reconstitui como – qual é o sentido do ser? Guiada por esta pergunta, a fenomenologia é entendida como hermenêutica, ou seja, como compreensão e interpretação do sentido do ser. Esta desconstrução heideggeriana é conhecida como virada hermenêutica da fenomenologia. Que quer dizer isto?

Enquanto epistemologia e fundamento de toda ciência rigorosa, a fenomenologia investiga a intencionalidade da consciência, enquanto esta é doadora da objetividade e do conhecimento verdadeiro. Para Husserl, a consciência é intencional porque ela está sempre em direção a algo do mundo, o qual é transcendente em relação à consciência, visto que nela não há nenhuma representação de mundo. Porque a intencionalidade constituída pela consciência visa o sentido e doa significação a algo do mundo, a consciência é considerada como transcendental, ou seja, ela é o lugar no qual o sentido das coisas mesmas aparece. Dessa maneira, a consciência intencional é sempre consciência de alguma coisa. Já em Heidegger, a fenomenologia-hermenêutica investiga o ser da consciência intencional, isto é, ela investiga as estruturas ontológicas que constituem o *Dasein*.⁶ Assim como a consciência inten-

⁶ A palavra “*Dasein*” é traduzida para o português como presença, aí-estar, ser-aí, estar-aí, aí-ser. Como não há consenso sobre a tradução, usaremos o termo original: “*Dasein*.” Explicitaremos, no decorrer do texto, o significado filosófico atribuído por Heidegger a esta palavra da língua alemã.

cional, o *Dasein* também está sempre em direção a algo do mundo. Porque o *Dasein* é o ente que compreende o sentido de ser e doa significância a algo do mundo, podemos dizer que ele também é transcendental. Mas diferentemente da fenomenologia husserliana, o *Dasein* não é conceituado como uma subjetividade transcendental ou um sujeito absoluto destituído de mundo, antes, a significância ou a mundanidade do mundo é um existencial que constitui o ser do *Dasein*. Por isto, o *Dasein* é ser-no-mundo.

O projeto filosófico de destruição ou desconstrução da história da entificação ou esquecimento do ser, guiado pelo propósito de reconduzir a filosofia a sua fonte originária (a questão do ser enquanto ser), e a tentativa de criar novas possibilidades de acesso ao ser, impulsionaram Heidegger a abandonar a elaboração da terceira divisão da primeira parte e as três divisões da segunda parte do tratado *Ser e tempo*. Podemos afirmar que um dos motivos desta mudança de direcionamento em seu projeto filosófico se deve ao fato de que a hermenêutica do *Dasein* (efetivada pela analítica existencial) ainda persistia no âmbito teórico da metafísica ocidental, posto que a descoberta e a revelação do sentido do ser estavam centradas no *Dasein*. Por quê? Em *Ser e tempo*, o *Dasein* é estruturado pela compreensão pré-ontológica do ser (compreensão do ser em geral), por isto ele sempre se questiona sobre o seu próprio ser e sobre o ser dos demais entes. Enquanto estruturado pelo existencial do compreender, o *Dasein* é constituído como abertura para o ser. Isto significa que ao relacionar-se com os entes, ele projeta sentido de ser em direção aos entes. Logo, nesta projeção ele compreende o ser dos entes como sentido. Sendo assim, em sua existência cotidiana ele acolhe, antecipadamente, o sentido do ser e significa os entes em um ou outro modo de ser. Por exemplo, caneta compreendida como para escrever no caderno, ou então como marcador da página do livro, na qual alguém interrompeu a leitura. Apesar de este modo de determinação projetiva do ser do ente (mundanidade) distinguir-se da concepção racional-subjetiva do ser do ente (objetividade), pode-

mos dizer que Heidegger ainda encontrava-se próximo ao modo como a metafísica ocidental determinava ser, qual seja, em relação ao ente.

Com o afimco de levar seu projeto filosófico adiante, na preleção *Os problemas fundamentais de fenomenologia*, atestamos o esforço do filósofo para ir além do sentido do ser compreendido como existencialidade e temporalidade do *Dasein* (*Ser e tempo*). Nesta preleção, sua finalidade não é mais investigar a *compreensão dos entes* mediante a projeção do sentido do ser em direção aos entes, mas sim investigar a *compreensão do ser* através da projeção do ser em direção ao tempo. Podemos afirmar que esta mudança no projeto filosófico heideggeriano não indica apenas a desistência da escritura da segunda parte de *Ser e tempo*, mas aponta também para mais uma tentativa de superar a temática da subjetividade na filosofia; visto que a questão do ser não seria mais tratada como um retorno à questão do sujeito, mas como constituição da temporaneidade (*Temporalität*) do ser. Nesta perspectiva, *Os problemas fundamentais de fenomenologia* dá início à chamada virada do pensamento heideggeriano e, simultaneamente, representa a tentativa do filósofo de completar a terceira divisão, intitulada “Tempo e Ser”, da primeira parte de *Ser e tempo* (cf. Sallis, 1995, p. 134). No entanto, a virada da questão do ser em direção ao tempo ainda não pareceu suficiente para Heidegger realizar a destruição da metafísica ocidental, porque esta também estava atrelada aos entes, não mais ao ente *Dasein*, mas aos entes com os quais o *Dasein* lida em seu cotidiano: os instrumentos em sua manualidade, ou seja, os manuais/*das Zuhandene* (cf. Heidegger, 2006, §§14-18).

Com o objetivo de dirigir-se à raiz da questão do ser, na década de 1930, Heidegger abandona a hermenêutica existencial do *Dasein* e a temporaneidade do ser, passando a correlacionar ser à *alétheia*, palavra grega que geralmente é traduzida como verdade; versão que ele rejeita e traduz, literalmente, esta palavra como

não-velamento (*a-létheia*). Ao relacionar ser à *alétheia*,⁷ ele pretendia efetivar o retorno da filosofia à sua origem, visto que ser é uma descoberta dos gregos nos primórdios da metafísica ocidental. Com este retorno, ele julgava que a filosofia contemporânea teria condições de redirecionar-se da questão do ser enquanto ente para esta do ser enquanto ser. Ou seja, haveria uma transição do entendimento do ser como sentido (hermenêutica do *Dasein*) para a concepção do ser como desvelamento (*alétheia*). Neste deslocamento, ser não é mais concebido no horizonte do tempo como sentido, mas antes como desvelamento, este que deixa transparcer a verdade do ser em vez da verdade do ente. Em continuidade a radicalização do seu projeto filosófico, Heidegger afirma que ser se manifesta em uma clareira (cf. Heidegger, 2002), em uma região aberta onde se dá o acontecimento do ser. Insatisfeito, ainda, com esse modo de acesso ao ser, ele diz que ser se dá como *Ereignis* (cf. Heidegger, 2002; 2013), quer dizer, como apropriação do acontecimento de ser-tempo-espaço. Conceito este que o conduzirá a outra concepção mais radical: ser se dá na quadratura, ou seja, na unidade apropriadora de deuses, mortais, céu e terra.⁸ Não explicitaremos aqui estes conceitos porque nos desviaríamos da temática da subjetividade, posto que eles foram elaborados, exatamente, para pensar a questão do ser além da questão da subjetividade/objetividade, portanto, fora das concepções de dualidade presentes na história da filosofia, como por exemplo: alma/corpo, inteligível/sensível, essência/existência, transcendência/imanência, sujeito/objeto, verdade/falsidade. Conforme Heidegger, tais dualidades têm lugar na história da metafísica ocidental, porque os filósofos desconheciam a diferença ontológica entre ser e ente e, por isto, definiam ser, semelhantemente, como

⁷ Cf. os textos das conferências “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)” e “Logos (Heráclito, fragmento 50)” (Heidegger, 2008a, p. 227-249/183-203). Cf. também “A teoria platônica da verdade” (Heidegger, 2008b, p. 215-250).

⁸ Cf. “Construir, habitar, pensar” e também “A coisa” (Heidegger, 2008a, p. 125-160).

determinavam ente, isto é, como substância ou objeto. Motivo pelo qual, na Modernidade, a entificação do ser é entendida como objetividade.

O movimento metodológico, que orientava a reconstituição da questão fundamental da filosofia ocidental (a questão do ser) e guiava o projeto filosófico de destruição do esquecimento do ser e da subjetividade, foi definido pelo próprio Heidegger como superação da metafísica.⁹ Porque na história da filosofia a questão do ser, de certa maneira, encontra-se atrelada ao homem,¹⁰ este projeto de superação da metafísica, por sua vez, requer a descoberta de novos conceitos para referir-se tanto ao ser quanto ao homem. Quer dizer, o retorno à questão do ser enquanto ser implica, inicialmente, em uma desconstrução e reconstituição do conceito de homem. Por quê? Certamente, ser é uma questão apenas para o ente humano, já que não encontramos nenhum outro ente no planeta Terra questionando-se sobre o ser. Na história da filosofia, grosso modo, desde Platão o ser do homem concerne à alma racional e desde a Modernidade ao sujeito. Nesta perspectiva, o projeto heideggeriano de superação da metafísica se propõe a deslocar o ser do homem para outra base que não seja a alma, razão, substância pensante, mente, espírito, consciência, ego transcendental. A finalidade deste projeto em fundamentar o ser do homem em outra base que não fosse a racional subjetividade, era justamente fundar uma concepção de ser que escapasse ao sentido de inteligível, substância, transcendência, imanência e objetividade.

Na medida em que o projeto filosófico de superação da metafísica ocidental denota o afastamento de Heidegger em relação à temática da subjetividade e acentua o seu esforço para reconstituir a concepção de ser e de homem na história da filosofia, podemos acrescentar que este projeto filosófico transfigura-se em um projeto

⁹ Cf. “A superação da metafísica” (Heidegger, 2008a, p. 61-86).

¹⁰ A palavra “homem” está sendo utilizada neste texto no sentido genérico de ser humano.

de superação da subjetividade.¹¹ Por quê? *Somente a partir de uma nova constituição de homem, poderá surgir uma nova concepção de ser*, já que ser é um problema apenas para o ente humano. Neste viés, superar a metafísica ocidental significa desconstruir o sentido de ser como objetividade e o de homem como subjetividade. E a tarefa da fenomenologia, neste projeto, consiste em investigar sobre o ser do “eu penso” (cf. Heidegger, 2006, §10) e, consequentemente, sobre o ser da consciência intencional (cf. Heidegger, 1992, p. 102). Com este propósito, no período de 1925-1929, Heidegger trava um debate não apenas com Descartes, mas também com Kant e Husserl, com vistas a reconstituir o conceito de ser humano fora da relação alma/corpo, essência/existência, sujeito/objeto, transcendência/imanência. Como resultado deste debate ele conclui que o fundamento ontológico do homem, entendido como sujeito ou consciência, é o *Dasein*. Nesta perspectiva, o projeto de superação da subjetividade, inicialmente, requer a destruição do sujeito e a clarificação do ser do *Dasein* como acesso ontológico ao ser do sujeito. Com isto ter-se-ia também a superação da objetividade e uma nova base para fundamentar a questão do ser. Nesta linha de raciocínio, Heidegger afirma que a subjetividade (objetividade) é um obstáculo para a questão do ser, por isto, é preciso supera-la (cf. Heidegger, 1976, p. 320). Esta seria a tarefa primordial de *Ser e tempo*: desconstruir a história da filosofia ocidental através da desconstrução do conceito de ser. Metodológica e fenomenologicamente, isto significa reconduzir o conceito de ser a sua fonte mais originária mediante a estruturação do ser do *Dasein* (analítica existencial). Com este esclarecimento sobre o projeto de superação da metafísica, respondemos a pergunta por que a questão do ser encontra-se, nesse momento do pensamento heideggeriano, interligada à constituição do ser do *Dasein*.

¹¹ “Para Heidegger, subjetivismo consistia na conjunção, peculiar à filosofia moderna, de uma primazia epistemológica dada ao sujeito e de uma ausência de questionamento ontológico sobre o ser do sujeito.” (Raffoul, 1998, p. 5)

3. Deslocamento da subjetividade para a temporalidade

Se *Dasein* não é definido como sujeito, razão, consciência ou subjetividade transcendental, o que significa *Dasein*? Em que medida o conceito de *Dasein* se distingue do de sujeito? Por que os caracteres ontológicos que determinam o *Dasein* apontam para a superação da subjetividade? Qual a relação entre *Dasein* e homem?

Assim como “*ser-velado é o contra-conceito de fenômeno*”, analogamente, podemos dizer que *Dasein* é o contra-conceito de sujeito. Enquanto tal, *Dasein* não significa o mesmo que homem, sendo assim, as determinações que, geralmente, utilizamos para definirmos “homem” não se aplicam ao *Dasein*. Desta feita, não podemos designar *Dasein* como um composto de alma e corpo, razão e sensação, como animal racional, animal político ou sujeito. Antes, *Dasein* significa ser-no-mundo, quer dizer, o ente que existe lançado no mundo, que vive *junto* e *em* constante relação *com* outros entes. Apesar de *Dasein* figurar como um importante conceito na filosofia heideggeriana até 1930, o uso da palavra “*Dasein*” como termo filosófico não é uma invenção de Heidegger, pois esta palavra, comum na língua alemã, já era utilizada na filosofia para designar o sentido de existência das coisas. Nesta perspectiva,

Husserl segue Kant utilizando o conceito de existência, *Dasein*, no sentido de algo simplesmente dado. Ao contrário, para nós, a palavra *Dasein* não designa, como o faz Kant, o modo de ser das coisas naturais, ela não designa nenhum modo de ser, mas um ente determinado, que nós mesmos somos, o *Dasein* humano. Determinamos o modo de ser do *Dasein* de existência. Para Kant e para a escolástica, a existência é o modo de ser das coisas naturais, para nós, ela é o modo de ser do *Dasein*. (Heidegger, 2012, p. 46)

Como podemos entender este deslocamento do sentido de existência como modo de ser das coisas naturais para o modo de ser do homem? A primeira vista parece que tal deslocamento realiza apenas uma inversão do uso filosófico da palavra “existência” para designar o ser do *Dasein* humano em vez do ser das coisas. Mas, se

levarmos em conta que Heidegger propõe este deslocamento para mostrar como o conceito de *Dasein* humano vai além do conceito de sujeito e de consciência, então, este deslocamento não consiste, pura e simplesmente, em uma inversão. Pois, se assim o considerássemos, continuaríamos centrados no mesmo princípio metafísico que prepondera na Modernidade, qual seja, ser entendido relativamente à alma/sujeito/subjetividade ou à coisa/objeto/objetividade. Que significa tal deslocamento?

Na medida em que a existência cotidiana determina o ser do homem, este não é mais definido como alma, razão ou consciência e, conseqüentemente, ser não é mais entendido como inteligível, ideal ou transcendental. Sendo sua existência o homem é essencialmente *Dasein*. Isto quer dizer que o ser do *Dasein* humano se constitui a cada vez em que existindo, o *Dasein* questiona, compreende e significa o seu próprio ser e o dos demais entes com os quais ele se relaciona em sua vida cotidiana (existência). Considerando-se que na analítica existencial, ser-no-mundo é a estrutura *a priori* e fundamental que constitui o ser do *Dasein*, podemos afirmar que esta estrutura figura como uma das principais distinções entre os conceitos de sujeito e de *Dasein*. Por quê? A partir desta estrutura e dos existenciais que constituem o *Dasein*, a concepção do ser do homem se altera completamente, porque enquanto ser-no-mundo o *Dasein* é constituído pela significância que ele doa ao mundo a partir de sua vida cotidiana com os entes, e não pela alma, razão ou consciência. Isto significa que a base para o conhecimento do mundo não se encontra mais fundada na intencionalidade e na atitude teórica, mas antes na compreensão pré-ontológica e na atitude prática.

Novamente, é preciso ressaltar que também neste caso não presenciamos uma inversão, já que tanto a atitude teórica quanto a atitude prática originam-se do existencial do compreender e, portanto, são um modo de ser ou um comportamento do *Dasein*. Enquanto elas são um modo como o *Dasein* compreende o sentido de ser do mundo, as atitudes teórica e prática são co-origenárias e

co-pertinentes, posto que elas são determinadas pelas estruturas antecipativas (posição prévia, visão prévia e concepção prévia) do existencial da interpretação, o qual consiste na elaboração do compreender (cf. Heidegger, 2006, §32). Ao passo que as estruturas antecipativas determinam o modo como o *Dasein* conhece o mundo, elas caracterizam o ser do *Dasein* como circularidade. Nesta constituição ontológica de círculo, o *Dasein* acessa o sentido do mundo no modo de uma circularidade hermenêutica, isto é, ele compreende e interpreta o sentido do *ser* como significância dos entes a partir de sua lida cotidiana (atitude prática), assim como tematiza e conhece os *entes* mediante a significação do ser dos entes (atitude teórica). Conforme esta caracterização da circularidade hermenêutica, o conhecimento do mundo origina-se da compreensão pré-ontológica e da atitude prática do *Dasein*. Todavia, cabe sublinhar que a atitude prática não é de todo sem a atitude teórica, já que elas são copertinentes e, estruturalmente, constituídas pela circularidade hermenêutica.

De acordo com a conceituação de *Ser e tempo*, podemos adiantar que a atitude prática tem um caráter prévio em relação à atitude teórica, por isto ela é ontológica; e a atitude teórica é a expressão significativa da atitude prática, sendo assim, ela é ôntica. Ou seja, na atitude prática o *Dasein* lida com o sentido do ser dos entes e na atitude teórica ele lida com a significação dos entes. Porém, mais importante do que discutir se o conhecimento do mundo se origina da atitude teórica ou da prática, consiste em frisar que o sentido do ser e o conhecimento do mundo, que são determinados pela circularidade hermenêutica, constituem um modo de significância do mundo (atitudes prática e teórica) que não é psicológico, intuitivo, subjetivo ou objetivo, mas existencial e mundano. Nesta perspectiva, o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, é a condição de possibilidade do conhecimento do mundo e a fonte originária da intencionalidade e da subjetividade. Desta feita, o *Dasein* é o fundamento ontológico do homem entendido como

consciência ou sujeito e, concomitantemente, do mundo visto como objeto ou objetividade.

De certo modo, podemos também correlacionar o deslocamento do sentido de existência ao problema da diferença ontológica entre ser e ente (cf. Heidegger, 2006, p. 332 *et seq.*), diferença que, segundo Heidegger, encontrava-se velada na história da filosofia desde Aristóteles, posto que este se referia a *phýsis* de forma ambígua, isto é, tanto no sentido de ente entendido como coisa natural, quanto no sentido de essência ou ser das coisas (cf. Heidegger, 2003b, §9). Do nosso ponto de vista, a função metodológica da diferença ontológica tinha por objetivo escapar desta ambiguidade aristotélica, com a finalidade de pensar o ser enquanto ser; e também fundamentar os caracteres ôntico-ontológicos que constituem o ser do *Dasein*. Metodologicamente, podemos dizer que a diferença ontológica funciona como o princípio que fundamenta os modos de ser do *Dasein* e, portanto, o modo como este compreende ser. Na medida em que Heidegger afirma que o ser do sujeito e da consciência é o *Dasein*, metodologicamente, podemos dizer que os conceitos de diferença ontológica e de circularidade hermenêutica cumprem o papel de fundamentar o ser do sujeito e da consciência. Porque o projeto filosófico heideggeriano de superação da metafísica consiste em pensar ser sem relacioná-lo ao ente, podemos acrescentar que tal projeto inclui também a superação da própria diferença ontológica, já que esta concerne à diferença entre ser e ente. Entretanto, não podemos desconsiderar que os conceitos de diferença ontológica assim como de *Dasein* são fundamentais para o projeto de superação da metafísica, principalmente, no que diz respeito aos trabalhos de Heidegger até 1929/30.

Na analítica existencial (1927), a diferença ontológica aparece ainda em estado embrionário como a diferença entre os primados ontológico (determinação de *ser* que constitui a existencialidade do *Dasein*) e ôntico (em seu ser, isto é sendo existência, o *Dasein* compreende ser). Enquanto o *Dasein* existe e está sendo, ele com-

preende seu ser e, reciprocamente, compreende também o ser dos demais entes. Isto implica que existindo/sendo, de alguma maneira, o *Dasein* relaciona-se com o seu próprio ser, motivo pelo qual Heidegger determina o ser do *Dasein* como existência, não no sentido usual de simplesmente dado, mas no sentido radical de possibilidade de ser; e denomina a compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo de existenciária (cf. Heidegger, 2006, p. 48). Porque onticamente a existência é o ser com o qual o *Dasein* se relaciona (cf. Heidegger, 2006, p. 48), ontologicamente o *Dasein* é constituído por estruturas ou determinações existenciais. Por isto, onticamente o *Dasein* compreende a si como o ente que ontologicamente ele mesmo é, qual seja, ser-no-mundo. Isto significa que a existencialidade é “a constituição de ser de um ente que existe” (Heidegger, 2006, p. 49) e que “a questão da existência é um ‘assunto’ ôntico” do *Dasein* (Heidegger, 2006, p. 48). Apesar de o *Dasein* compreender a si e ao mundo mediante os primados ôntico e ontológico, ele não consegue explicitar o que marca a diferença entre ser e ente, sendo assim ele compreende, interpreta e significa ser em relação ao ente, quer dizer, ele conceitua ser, tornando-o um tema possível para a filosofia (cf. Heidegger, 2012, §22). Esta inevitável impotência do *Dasein*, no que diz respeito à determinação do elemento que diferencia ser e ente, está fundada em sua própria constituição ontológica de círculo hermenêutico. Porque o *Dasein*, existencialmente, é constituído por este caráter de circularidade, onticamente ele não tem como escapar deste modo de compreender ente com vistas ao sentido do ser (cf. Heidegger, 2006, p. 214-215) e de compreender ser em direção ao ente. Devido a esta constituição existencial e ontológica do *Dasein*, qual seja, compreender projetiva e antecipadamente ser, partimos do pressuposto que os conceitos de diferença ontológica e de circularidade hermenêutica cumprem a função de mostrar o estreito entrelaçamento entre a questão do ser e a constituição do ser do *Dasein*. E, nesta perspectiva, estes conceitos desempenham um

importante papel no projeto heideggeriano de superação da subjetividade.

Como o *Dasein* vivencia a diferença ontológica e a circularidade hermenêutica? Em seu cotidiano o *Dasein* se direciona e lida com os entes e não com o ser, por isto, ele não consegue apontar para o ser assim como ele faz com o ente, pois somente o ente é. Assim, ele faz a experiência do ser (cf. Ferreira, 2015, p. 115-142) como isto que se manifesta e aparece como compreensibilidade ou sentido do ente. Na medida em que o *Dasein* é estruturado pelo existencial do compreender e pela abertura projetiva que caracteriza este existencial, ele acolhe a manifestação do ser e compreende ser como sentido que determina o modo de ser do ente, ou seja, ele vive na circularidade hermenêutica e experimenta a diferença ontológica. Isto quer dizer que enquanto ser-no-mundo o *Dasein* é, essencialmente, sua abertura (*Da*).

O significado corrente do termo “*Da*,” que compõe a palavra “*Dasein*,” é “aqui,” “aí” ou “lá”. Mas para Heidegger, o termo “*Da*” refere-se à abertura essencial que constitui o *Dasein*, visto que “aqui,” “aí” ou “lá,” derivam da relação que o *Dasein* tem com os entes em sua lida cotidiana. Se o *Dasein* está perto da mesa e distante da cadeira, ele diz que a mesa está aqui e a cadeira está lá. Contudo, se esta situação se inverte, ele dirá que a mesa está lá e a cadeira aqui. Portanto, a determinação de ser dos entes, neste caso, esta mesa, aquela cadeira ou vice-versa deriva da relação do *Dasein* com estes entes. Melhor, origina da abertura que constitui o ser do *Dasein* mediante a qual ele compreende o sentido de ser dos entes. Em *Ser e tempo*, os modos constitutivos do ser do “*Da*” são encontrados, especialmente, nos existenciais da disposição, do compreender e da fala (cf. Heidegger, 2006, p. 191-192). Enquanto o *Dasein* é estruturado por estes existenciais, ele é constituído como abertura prévia para o mundo, abertura projetiva para o ser e abertura da significância do mundo (cf. Heidegger, 2006, p. 196).

Como os caracteres ontológicos, que constituem o ser do *Dasein* como existência, promovem a superação da subjetividade? Para demonstrarmos com mais acuidade e profundidade as diferenças entre os conceitos de sujeito e de *Dasein*, precisaríamos reportar aos principais conceitos que estruturam e constituem, existencial e ontologicamente, o *Dasein*. Desta feita, teríamos condições de pontuarmos como cada um destes conceitos consiste em uma proposta de superação da subjetividade. Todavia, este encaminhamento nos levaria a perpassar todo *Ser e tempo*. Como este não é nosso objetivo, além das diferenças que já indicamos, anteriormente, através dos conceitos de ser-no-mundo, compreensão pré-ontológica, circularidade hermenêutica e diferença ontológica, vale ressaltar que os conceitos de abertura e de temporalidade têm grande relevância para a temática da superação da subjetividade e do esquecimento do ser. Por quê?

Se partimos do pressuposto que *Dasein* é o contra-conceito de sujeito, logo, podemos considerar que a compreensão pré-ontológica é o contra-conceito de consciência. Tal consideração nos permite inferir que a abertura projetiva do compreender é o contra-conceito da intencionalidade enquanto intuição. Em sequência, podemos afirmar que a compreensão pré-ontológica e a abertura projetiva para o ser não concernem à consciência, ao psicológico ou ao intelectual, mas antes ao existencial e ao ontológico, posto que ambas são estruturas que constituem o modo de ser do *Dasein*.

Por que a abertura do existencial do compreender é caracterizada como projetiva? Enquanto o compreender é constituído pelas estruturas antecipativas da circularidade hermenêutica, ele é estruturado como antecipação. À proporção que o compreender é antecipação, ele é caracterizado como prévio, ou seja, como pré-ontológico. Porque o compreender é estruturado como antecipação, ele se fundamenta em possibilidades de ser e, nesta constituição ontológica, ele é, essencialmente, projeto. Neste arcabouço conceitual, o compreender é abertura, quer dizer, ele projeta,

antecipadamente, possibilidades de sentido do ser em direção ao ente; por isto, a abertura que o constitui é caracterizada como projetiva. E porque o *Dasein*, ontológica e existencialmente, é constituído como abertura, ele compreende previamente o ser como sentido projetado no ente.

Se as aberturas que constituem existencialmente o ser do *Dasein*, são determinadas pelo caráter de *circularidade*, então, o modo de ser do homem e das coisas não é mais concebido a partir da *verticalidade* que prepondera na metafísica ocidental. Quer dizer, ser não é mais compreendido em relação ao sujeito ou objeto, transcendência ou imanência, essência ou existência, mas sim em uma circularidade hermenêutica e ontológica entre ser e tempo. Dessa maneira, ser não é entendido como algo ideal ou inteligível, mas como temporalidade, posto que o sentido do ser é dado no horizonte do tempo. Motivo pelo qual o *Dasein* compreende a si e aos demais entes como temporais. Na medida em que o conhecimento do mundo não se fundamenta em uma verticalidade, podemos concluir que ele não está mais centrado em uma dualidade. Isto é, o ponto de partida para o conhecimento não deriva do sujeito ou do objeto, já que na circularidade não há lugar para a verticalidade e, portanto, para a dualidade. Antes, na circularidade prepondera uma relação de co-pertencimento e de co-constituição entre as partes, no caso da filosofia heideggeriana na década de 1920, entre ser e tempo, *Dasein* e mundo. Enquanto existencialmente estruturado pelo caráter de circularidade ontológica, o *Dasein* constitui mundo (significância do mundo) e, reciprocamente, é constituído pela significância do mundo (ser-no-mundo). Nesta constituição de circularidade o *Dasein* é, essencialmente, sua abertura, quer dizer, ele se fundamenta em possibilidades de ser, por isto, ele é determinado como poder-ser. Para nós, a constituição do ser do *Dasein* como abertura (possibilidade/poder-ser) tem por finalidade romper com a concepção de substância pensante enquanto fundamento do ser do sujeito. Como? À proporção que entendemos possibilidade como o contra-conceito

de substância, podemos considerar que possibilidade de ser é contra-conceito de substância pensante. Logo, enquanto o *Dasein* se fundamenta em possibilidades de ser, ele não se constitui como substância pensante. Sendo assim, o *Dasein* não é constituído como razão ou consciência nem tão pouco concebido como sujeito. Eis aí a importância do conceito de abertura para a superação da subjetividade.

A partir dos deslocamentos de sujeito para *Dasein*, de consciência para compreensão pré-ontológica, de intuição para abertura projetiva, de verticalidade para circularidade ontológica e de substância pensante para possibilidade de ser, temos condições de apontar, brevemente, qual é a importância do conceito de temporalidade para o projeto de superação da subjetividade e do esquecimento (entificação) do ser. Por quê? Enquanto a abertura é antecipação e diz respeito à possibilidade de ser e ao caráter projetivo do compreender, ela se fundamenta na temporalização do tempo; pois antecipação é um modo de temporalização do tempo (porvir) e não de manifestação do ser. Neste viés, as estruturas antecipativas da circularidade hermenêutica se fundamentam na temporalidade do porvir, por isto, o *Dasein* é estruturado como antecipação e determinado como poder-ser. Nesta estruturação, o *Dasein* compreende prévia e projetivamente o sentido do ser como temporalidade, isto é, ele compreende ser como sentido do tempo. Dessa forma, ser não é mais compreendido em relação ao ente, mas em relação ao tempo. Este deslocamento nos reporta tanto para a superação do esquecimento do ser, visto que ser não é mais concebido como substância, mas como temporalidade; quanto para a superação da subjetividade, já que o homem não é mais entendido como sujeito, mas como *Dasein*. Neste deslocamento, o ser do homem não é mais determinado como subjetividade, mas como temporalidade.

Referências

- BUREN, John van. *The young Heidegger: rumor of the hidden king*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge; London: MIT Press, 1991.
- FERREIRA, Acylene M. C. Existência e significância. In: DAMON, Luiz M. et al. *Ensaio de Filosofia em homenagem a Carlo Alberto R. de Moura*. Paraná: UFPR, 2015.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: PUF, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. Kehre. In: HEIDEGGER, Martin. *Opuscula 1: aus Wissenschaft und Dichtung*. Pfullingen: G. Neske, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. Zähringen Seminar. In: HEIDEGGER, Martin. *Questions IV*. Paris: Gallimard, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. *History of the concept of time: prolegomena*. Trad. Theodore Kiesel. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Contributions to Philosophy (of the Event)*. Trad. Richard Rojcewicz e Daniela Vallega-Neu. Indiana: Indiana University Press, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. Preface. In: RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003a. p. XVI-XXII.
- HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008a.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Trad. Ênio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.

HEIDEGGER, Martin. *Os problemas fundamentais de fenomenologia*. Trad. Marco A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2013.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Segundo volume, parte I. Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos A. Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1995.

KISIEL, Theodore. Why students of Heidegger will have to read Emil Lask. In: DENKER, Alfred; HEINZ, Marion. (Ed.). *Heidegger's ways of thought: critical and interpretative signposts*. New York; London: Continuum, 2002. p. 101-136.

RAFFOUL, François. *Heidegger and the subject*. Trad. David Pettigrew e Gregory Recco. New Jersey: Humanities, 1998.

SALLIS, John. End(s). In: SALLIS, John. *Delimitations: phenomenology and the end of metaphysics*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

SCHARFF, Robert. Becoming a philosopher: what Heidegger learned from Dilthey, 1919–25. *British Journal for the History of Philosophy*. v. 21, n. 1, 2013, p. 122-142.

SHEEHAN, Thomas. A paradigm shift in Heidegger research. *Continental Philosophy Review*, 34, 2001, p. 183-202.

Artigo recebido em 22/02/2017, aprovado em 26/03/2017

**O PROBLEMA DA INTUIÇÃO INTELECTUAL
ENQUANTO POSTULADO PRÁTICO EM FICHTE**

**[THE PROBLEM OF INTELLECTUAL INTUITION
AS A PRACTICAL POSTULATE IN FICHTE]**

Arthur Martins Cecim

Professor de Filosofia na Secretaria de Estado de Educação do Pará
Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Pará

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID10348>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2016, p. 131-143

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Na Modernidade, o idealista alemão Fichte reconstrói o conceito de intuição intelectual não mais em termos de um procedimento teórico-reflexivo que visa o conhecimento da pretensa coisa-em-si, mas em termos de uma intuição de cunho prático, a partir do conceito kantiano de postulado prático, o que acaba por refletir a primazia da liberdade da razão prática sobre a razão teórica, tendo em vista a impossibilidade de conhecermos as realidades absolutas. Não obstante, essa intuição é problemática por não tratar de uma realidade objetiva, mas tão somente de uma subjetividade autorreflexiva.

Palavras-chave: Intuição intelectual; Postulado prático; Sujeito; Liberdade.

Abstract: In Modernity, the German idealist Fichte reconstructs the intellectual intuition not in terms of a theoretical-reflexive procedure that aims at the pretense knowledge of the thing-in-itself, but in terms of a practical-oriented intuition, from the Kantian concept of practical postulate, which ultimately reflects the priority of freedom in the practical reason over the theoretical reason, taking into account the impossibility of knowing the absolute realities. Nevertheless, this intuition is problematic, for it does not concern an objective reality, but only a self-reflected subjectivity.

Keywords: Intellectual intuition; Practical postulate; Subject; Freedom.

Na primeira parte da *Crítica da razão pura* (1781), Kant afirma que só intuímos realidades sensíveis, já que a sensibilidade, como faculdade receptiva, é a única que pode nos fornecer intuições, cujas formas subjetivas de tempo e espaço já se acham em nosso ânimo na condição de estruturas da sensibilidade que tornam possível o enquadramento e a ordenação do múltiplo dado em uma intuição empírica. Tempo e espaço são intuições puras que se encontram *a priori* no espírito independentemente dos objetos e, portanto, se constituem em formas vazias de conteúdo ou simples formas da sensibilidade e são, em razão disso, objetos de estudo da ciência que Kant denomina de “estética transcendental” (Kant, 1994, p. 62/CRP A 21 B 36)¹.

Deste modo, na *Crítica da razão pura*, Kant considera que há somente intuição sensível pelo fato de sermos meramente afetados pelos objetos (Kant, 1994, p. 74/CRP A 35 B 51). Assim, a intuição sensível é a única intuição ou visão possível nos seres racionais finitos, cujo escopo cognitivo se circunscreve aos fenômenos dados na experiência, não havendo possibilidade de seres humanos serem dotados de um *intuitus originarius* ou intuição arquetípica e criadora. Se tal visão fizesse parte de nossa constituição ontológica, a intuição intelectual seria um modo de visão onde os sentidos poderiam pensar ou o pensamento intuir, o que Kant rejeita através da sua tácita distinção entre as duas faculdades do conhecimento, o entendimento e a sensibilidade. Neste caso, segundo Kant, haveria um intelecto arquetípico na forma de um intelecto

¹ As referências relativas à *Opus Magnum* de Kant, *Crítica da razão pura*, obedecerão ao seguinte formato: a referência indicando autor, ano e página, quando da edição traduzida em português, seguida da sigla da obra e da paginação original, quando da edição original. Deste modo, a obra no original será citada indicando a sigla CRP (sigla da obra) e a paginação original indicando A, quando da primeira edição, e B, quando da segunda edição, quando for o caso. A paginação original se encontra na edição portuguesa da obra kantiana, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian, conforme referência completa ao fim deste artigo.

intuitivo ou uma intuição intelectual, porém, tais faculdades somente pertenceriam a um ser originário e criador como Deus (Kant, 1994, p. 86/CRP B 72).

Essa intuição arquetípica, a *intuitus originarius*, não pode nos prover com o conhecimento de um mundo incondicionado, o mundo do *númeno*. Diante desse interdito kantiano, o conceito de intuição intelectual sofre uma reconstrução por parte dos idealistas alemães Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) e Johann Gottlieb Fichte (1762-1814): este conceito de intuição intelectual passa a ser concebido sob o viés da autonomia racional da *Crítica da razão prática*. Esta independência tem por fundamento o sujeito reflexivo, isto é, se trata de uma razão centrada na subjetividade. O cerne dessa independência é o agir. Como nos indicam as diversas exposições da *Doutrina-da-ciência* de Fichte (como é o caso dos *Fundamentos da doutrina-da-ciência* de 1794 e da *Segunda introdução à doutrina-da-ciência* de 1797), a intuição intelectual pode apenas existir em um ato de liberdade interna da consciência. Este ato volitivo se baseia na única justificativa possível para um uso da intuição intelectual: enquanto postulado que não tem a necessidade de demonstrar a existência dos objetos. De todo modo, a validade desta intuição é sempre problemática, por conta daquilo mesmo que lhe confere autonomia, a sua indemonstrabilidade.

1. O postulado prático em Kant

Kant reserva a possibilidade de o *númeno* poder ser concebido apenas do ponto de vista regulador na segunda crítica (1788). É no campo prático que Kant concebe a possibilidade de podermos nos pensar como *númeno* na forma de uma causalidade inteligível e incondicionada em relação ao mundo condicionado das ações sensíveis. Mas, mesmo neste caso, Kant reconhece não poder haver uma *Aussicht* (imagem) para a lei moral, pois nessa esfera o *sumo bem* não pode ser apreendido intuitivamente.

Como Kant afirma, os “objetos do querer, cuja intuição não constitui absolutamente nenhum momento no problema prático”

(*KpV* A 60)², somente se relacionam com o princípio da lei moral e a determinação da máxima da vontade enquanto vontade livre e racional. No entanto, essa possibilidade de haver uma causalidade racional agindo por liberdade é justificada somente como “postulado”. Assim Kant define este termo, ao se referir às Ideias da razão prática:

Assim, o sumo bem só é praticamente possível sob a pressuposição da imortalidade da alma; por conseguinte, sendo esta ligada inseparavelmente à lei moral, é um postulado da razão pura prática (pelo qual entendo eu uma proposição teórica, porém não demonstrável enquanto tal, por estar inseparavelmente ligada a uma lei prática válida incondicionalmente *a priori*) (*KpV* A 156).

No contexto da moralidade, no qual as Ideias de Deus, imortalidade e liberdade se constituem em papéis reguladores da conduta humana, o postulado se caracteriza como uma proposição que deve ser admitida, se aquelas Ideias relacionadas à lei moral fazem sentido prático para o homem. Não obstante, não podemos ter em mente a possibilidade de haver uma objetividade ontológica para aquelas Ideias. No entanto, a *causa noumenon*, cuja intuição não configura nenhum momento do problema prático em Kant, abre a possibilidade de uma releitura da intuição intelectual dentro do contexto de uma filosofia prática nos primeiros escritos de Schelling e nos escritos da *Doutrina-da-ciência* de Fichte³. Esta releitura tem o aspecto de um postulado prático.

² A obra de Kant, *Crítica da razão prática*, cujo título original no alemão é *Kritik der praktischen Vernunft*, será simplesmente chamada de *KpV*. A obra será citada em referência a sua sigla, seguida de sua paginação original antecedida por sua edição (A, indicando primeira edição).

³ No presente artigo, como o próprio título indica, o foco de nosso trabalho é a releitura do conceito de intuição intelectual no pensamento de Fichte. Contudo, importa-nos, de início, situar a filosofia de Schelling no contexto dessa releitura da intuição intelectual no âmbito do idealismo alemão na última década do século XVIII, para uma compreensão mais geral e mais clara do contexto em que surge tal releitura. Assim, uma abordagem mais central dessa

2. Númeno e liberdade no idealismo alemão

É justamente a partir da concepção de *númeno* e liberdade expressa na segunda crítica kantiana e a partir do projeto de vinculação entre os reinos sensível e inteligível na terceira crítica que Schelling e Fichte fazem essa releitura da intuição intelectual na tentativa de suprimir a dicotomia kantiana entre intuição e intelecto, sensibilidade e entendimento, como nos indicam, respectivamente, os escritos *Do eu como princípio da filosofia ou do incondicionado no saber humano*, de Schelling, e a *Segunda introdução à doutrina-da-ciência*, de Fichte.

Essa reformulação da intuição intelectual tem um aspecto prático por ser fundada na autonomia do eu e no que Benedito Nunes denomina de “ultrapassamento do real empírico” no capítulo “Idealismo germânico e romantismo”, da sua obra *Hermenêutica e poesia* (Nunes, 1999, p. 37). Nesse sentido, o eu, enquanto unidade, é determinado apenas em uma intuição que não é sensível, mas intelectual, como Schelling afirma em sua obra intitulada o *Do eu como princípio da filosofia ou do incondicionado no saber humano* (1795) (SW I/1, p. 181)⁴. Ou, segundo Fichte, na *Segunda introdução à doutrina-da-ciência*, se trata da unificação entre o mundo inteligível, que se origina através do meu ato (*Handeln*), e o mundo sensível, que se opõe ao meu ato (SW B 467)⁵. Em ambos os casos,

releitura no pensamento de Schelling deve ficar reservada para um trabalho posterior.

⁴ Esta obra de Schelling, *Do eu como princípio da filosofia ou do incondicionado no saber humano*, cujo título original é *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, está publicada no primeiro volume da primeira seção das suas obras completas (*Sämmtliche Werke*). Deste modo, as referências relativas a essa obra indicam a sigla (SW), a seção (I) e o volume da coleção (1), seguida da paginação original.

⁵ Adotaremos o mesmo critério para esta obra de Fichte, *Primeira introdução à doutrina-da-ciência*, cujos originais em alemão se acham reunidos na coletânea *Obras completas (Sämmtliche Werke)*. A obra será citada com referência à sigla desta coletânea (SW), o volume da coletânea (I), indicando a edição (B, ou seja, segunda edição), seguido da paginação original. Exceção para a obra

se trata do eu absoluto e espontâneo e da redução do mundo às determinações desse eu.

Fichte elimina a coisa em si de seu discurso filosófico e, em seu lugar, coloca o sujeito transcendental como princípio e fonte produtora do real. Assim, a crença na consciência de um mundo exterior a nós é, para Fichte, apenas sintoma do aspecto ingênuo e irrefletido da nossa consciência. Na parte teórica da Doutrina-da-ciência, o eu tem a ilusão de se pôr como determinado pelo não-eu, o mundo externo. Na parte prática, o eu se percebe, através da atividade puramente reflexiva, como independente e produtor do mundo, o qual é somente um efeito de sua causalidade enquanto sujeito absoluto. Em vista disso, a proposição capital da Doutrina-da-ciência prática é a seguinte: o eu, aqui, se põe como determinando o não-eu (Fichte, 1988, p. 134/SW I, B 248).

Na verdade, como Fichte concebe na parte teórica dos *Fundamentos da doutrina-da-ciência* de 1794, a equivocada convicção em um mundo exterior nada mais é do que o produto do nosso pensar, na medida em que toda realidade é produzida somente pela imaginação do eu, o qual é a fonte de toda realidade:

Portanto, ensina-se aqui que toda realidade [...] é produzida meramente pela imaginação [...] portanto, se é provado, como deve ser provado no presente sistema, que sobre essa ação da imaginação se funda a possibilidade de nossa consciência, de nossa vida, de nosso ser para nós, isto é, de nosso ser, como eu, então ela não pode ser eliminada, a não ser que façamos abstração do eu, o que se contradiz, já que é impossível para o abstraente fazer abstração de si mesmo; por conseguinte, a imaginação não ilude, mas dá a verdade e a única verdade (Fichte, 1988, p. 119-120/ SW B 227).

Fundamentos da doutrina-da-ciência, a qual será primeiramente indicada por referência à edição brasileira dos escritos de Fichte na coleção *Os pensadores*, com tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, seguida da indicação da sigla, do volume da coletânea e da paginação original, quando da obra original.

No §11 da parte prática dos *Fundamentos*, a ideia de que a imaginação é a estrutura configuradora do real se confirma quando Fichte argumenta que a matéria não cai sobre nossos sentidos e pode somente ser traçada pela imaginação produtiva do eu (Fichte, 1988, p. 169/SW I, B 314-315). O mundo, portanto, não ultrapassa o estatuto de um não-eu, pois “na medida em que o eu é absoluto, ele é *infinito* e *ilimitado*. Tudo o que é, é posto por ele; e o que ele não pode não é (*para* ele; e *fora* dele nada há)” (Fichte, 1988, p. 137/SW I, B 255). Assim, Fichte pretende reduzir ao sujeito absoluto as oposições kantianas entre a forma e o conteúdo, as dicotomias entre o mundo inteligível dos *númenos* e o mundo sensível dos fenômenos. É a partir deste sujeito absoluto que deriva a intuição intelectual, não enquanto busca por uma coisa em si independente da consciência, mas enquanto é uma atividade que, enquanto atividade, se constitui numa ação autorreflexiva e espontânea. Como afirma Jean-Edouard Spenlé em *O pensamento alemão*:

Fichte instituiu-se o executor testamentário desse pensamento. Num gesto ditatorial ele reconduziu todas as oposições não resolvidas a uma única oposição fundamental, aquela entre o “Eu” e o “Não-eu”, para reduzir, por seu turno, esta oposição a uma identidade mais profunda e subjacente: o “Eu absoluto”. A identidade procurada não podia, com efeito, ser um objeto, uma substância, uma “coisa”. Uma coisa “é” simplesmente. Ela não é ativa; ela não se manifesta a si mesma; ela não reflete sobre si mesma. Mas o filósofo, penetrando, pela reflexão intensa, até o *ato puro* do pensamento, apreende, por uma intuição intelectual, esta atividade interna e espontânea que, manifestando-se a si própria, manifesta ao mesmo tempo o mundo e todas as suas determinações, e que não pode ser senão um Eu, um Sujeito absoluto (Spenlé, 1945, p. 65-66).

Assim, o que está em jogo na filosofia fichteana não é mais a coisa em si, mas o eu como sujeito transcendental e a realização prática de si mesmo. Fichte de fato assume o caráter absoluto da substância espinosista, transferindo-a para esse sujeito transcendental. Porém, essa substancialidade se realiza somente na sua

filosofia moral enquanto esfera do agir e não no contexto especulativo de uma realização ontológica incondicionada. Fichte afirma “que a única substância suprema é o próprio eu de cada um; mas nosso sistema acrescenta uma parte prática que funda e determina essa primeira, perfaz com isso a ciência inteira e esgota tudo que é encontrado no espírito humano” (Fichte, 1988, p. 61/SW I, B 122).

Em outras palavras, Fichte admite o princípio da espontaneidade do espírito que se realiza a si mesmo por meio de sua livre atividade. Fichte concebe que o primeiro fundamento é a consciência da exigência prática de liberdade e não a consciência teórica.

3. O postulado prático da intuição intelectual enquanto autonomia do eu e a sua indemonstrabilidade

Na parte prática dos *Fundamentos* de 1794, Fichte afirma que a fonte da produção do eu é o imperativo cujo mandamento o compele a se afirmar como um eu independente (cf. 1988, p. 145, 176/SW I, B 269, 327). Dentro desse contexto, o mundo corpóreo toma o aspecto de uma barreira que deve ser superada através do “esforço do eu para ser pura e simplesmente idêntico” a si mesmo (cf. Fichte, 1988, p. 142-143/SW I, B 265). Deste modo, a natureza não é mais do que os materiais do dever, ou seja, nada mais é do que uma resistência que o eu deve superar a fim de se autoafirmar. De acordo com Spenlé, essa negatividade da natureza é o ponto crucial pelo qual Schelling e os românticos se distanciam de Fichte (Spenlé, 1945, p. 71), uma negatividade do mundo exterior atestada por vigésima-sétima correspondência entre os dois filósofos, através da qual Fichte afirma ser intolerável um realismo que coexistisse ao lado de um idealismo⁶. Contrariando a concepção de natureza enquanto organismo vivo e autônomo no pensa-

⁶ Tais dissensões de época são comprovadas através desta troca de “correspondências filosóficas” (*philosophischer Briefwechsel*) entre os dois pensadores alemães, em especial, nesta carta n. 27, endereçada a Schelling, de 31 de maio/7 de agosto de 1801, na qual Fichte afirma que a natureza só poderia ter lugar na consciência.

mento de Schelling e os românticos, a realidade do mundo e da natureza enquanto não-eu é somente um postulado e, mesmo assim, postulado para o eu, segundo Fichte (cf. 1988, p. 147/SW I, B 274). A intuição intelectual de Fichte nada mais é do que o movimento pelo qual o eu se põe um mundo finito diante de si a fim de vencê-lo enquanto obstáculo aos seus fins morais (cf. Fichte, 1988, p. 144-145/149/SW I, B 268-269/277-278). É através dessa posição fichteana de um poder de ação livre e prático que o eu enquanto ser racional determina o mundo sensível e exterior.

Em todos estes aspectos, a autoposição, a liberdade prática e a atividade pura e reflexiva, aspectos intimamente relacionados aos elementos constitutivos da intuição intelectual fichteana, se destaca um fator em comum: a ausência de objetividade desta intuição racional, pois, como Fichte afirma ainda nos *Fundamentos* de 1794, “o estado-de-ação do eu, ao pôr ele seu próprio ser, não se dirige a nenhum objeto, e sim retorna a si mesmo. Só quando o eu representa a si mesmo, torna-se ele objeto” (1988, p. 69 /SW I, B 134).

Dito de outro modo, a matéria da intuição, a qual tomamos por objetiva, não é nada mais do que algo subjetivo que se encontra nas próprias determinações do eu.

Por outro lado, a ideia de um eu infinito, de um eu numênico, enquanto exigência prática infinita, não é alcançável por nossa consciência, mas é sempre posto como um esforço do eu finito. Nesse sentido, Fichte se alinha com o reconhecimento kantiano da impossibilidade de uma intuição da lei moral, por não haver uma *Aussicht* dela no mundo sensível. Fichte afirma que esta jamais pode surgir de modo imediato na consciência, devendo ela aparecer somente de modo *mediato* na reflexão filosófica. Ou seja, a ideia do eu que deve ser posta como fundamento da exigência prática infinita não é alcançável pela consciência (Fichte, 1988, p. 149/SW I, B 277). Isto se confirma nos escritos da *Segunda introdução à doutrina-da-ciência* de 1797, onde Fichte faz uma exposição mais ampla e aprofundada da intuição intelectual, na qual busca fundar o eu como ação e onde se destaca a elaboração desta

intuição dentro dos moldes do imperativo categórico kantiano pensado como autoconsciência.

Nestes escritos, podemos enumerar quatro aspectos com os quais Fichte formula sua concepção prática de intuição intelectual: (a) a *autonomia enquanto autofazer* do eu (SW I, B 471), (b) a relação com o *ver sem imagem* (SW I, B 463), (c) a *autoconsciência enquanto imperativo categórico* (SW I, B 472), cujo cerne não é o ser, mas o agir, (d) a *autoconsciência enquanto intuição intelectual*, cujo cerne gira em torno do fato de que eu *sei* de algo porque eu o *faço*, o que condiciona a esfera teórica à esfera prática (SW I, B 463). Em todos estes aspectos, a intuição intelectual é somente postulada, porque não há uma evidência ontológica do seu objeto, a coisa em si. E esta forma de intuição mesma não carece de uma evidência, já que o seu princípio, o eu, é indemonstrável, como Fichte assume logo no começo da primeira parte dos *Fundamentos da doutrina-da-ciência*, na qual afirma que o eu absoluto, como princípio absolutamente primeiro de toda doutrina-da-ciência, “não se deixa *provar* nem *determinar*” (1988, p. 43/SW I, B 91). Portanto, na perspectiva fichteana, a objetividade dessa intuição é somente uma construção do pensamento, ou seja, um ser ideal (SW I, B 494).

Considerações finais

Como vimos no presente trabalho, ao longo das exposições da *Doutrina-da-ciência* de Fichte, o idealismo fundamentado por este filósofo pós-kantiano reconstrói a intuição intelectual em termos de uma intuição que somente se realiza e se efetiva por meio da ação prático-moral, através da qual a subjetividade se afirma a si mesma em sua internalidade perante as impossibilidades exteriores de atingirmos o conhecimento teórico-cognitivo de um ser absoluto.

Neste sentido, Fichte funda um novo caminho para a intuição intelectual: enquanto agir que propõe uma unidade da razão consigo mesma, para além das oposições eu-mundo empírico. Para atin-

gir tal intuito, o pensamento de Fichte se dirige de modo a afirmar a liberdade do eu perante todo objeto exterior e absoluto. Assim, alinhado à egoidade, Fichte constrói um conceito de intuição intelectual prática a fim de adotar a totalidade das possibilidades do pensamento. Um pensamento que se autorrealiza enquanto tomada de consciência de que somos nós que pomos o mundo e somos a origem das representações.

Assim, é à luz da ideia kantiana da primazia do prático sobre o teórico que tal autointuição pode nos fornecer uma via para o Absoluto: esta absolutez se funda no eu, o qual não se configura como um sujeito que busca um *númeno* ou coisa-em-si exterior, mas que pode se afirmar enquanto um eu autossuficiente em sua internalidade. Pois, se por um lado essa intuição carece de objetividade por abdicar da demonstração da existência de um objeto absoluto, e é problemática em razão disso, por outro lado se constitui em um ato volitivo da subjetividade, o qual se funda em sua autonomia e autodeterminação. Em outras palavras, a intuição intelectual, enquanto postulado prático que não necessita ter demonstrada nenhuma objetividade incondicionada e exterior, mas tão somente necessita se autorrealizar, pode ter um uso digno na forma de uma autoconsciência enquanto ato racional da liberdade da subjetividade, uma marca peculiar da Modernidade.

Referências

FICHTE, I. H.; SCHELLING, K. F. A. (Ed.). *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlasse beider*. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta, 1856.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Sämmtliche Werke*. Erster Band. Berlin: Veit und Comp., 1845.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Seleção de textos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Karl Vorländer. Achte Auflage. Leipzig: F. Meiner, 1922. (Philos. Bibliothek Bd. 38).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: C. Gulbenkian, 1994.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Org. Maria José Campos. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm J. *Sämmtliche Werke*. I Abt., Bd. 1. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta, 1856.

SPENLÉ, Jean-Edouard. *O pensamento alemão*. Trad. João Cunha Andrade. Porto Alegre: Globo, 1945.

Artigo recebido em 6/10/2016, aprovado em 8/01/2017

**EL PROFUNDO SUSTRATO DE LA CIENCIA
Y EL FÉRTIL HUMUS DE LAS CIENCIAS**

**[THE DEEP SUBSTRATE OF THE SCIENCE
AND THE RICH HUMUS OF THE SCIENCES]**

Félix Duque

Universidad Autónoma de Madrid

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID11716>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 145-174

Principios
Revista de filosofía

E-ISSN: 1983-2109



Resumen: Este ensayo atiende al momento seguramente más ambicioso de la historia de la filosofía: la conversión, en el seno del Idealismo Alemán del *modus exponendi* de aquella, primero en Crítica (Kant), luego en Doctrina (Fichte), en Sistema (Schelling), y finalmente en Ciencia (Hegel), al mismo tiempo que, en el *modus componendi*, la Metafísica se transfigura en Lógica. Ello supone, contra una interpretación manualística ya apenas seguida, no abandono o menosprecio por parte de Hegel de las ciencias experimentales, sino al contrario: una minuciosa utilización de las mismas como origen, condición y material de elaboración del propio desarrollo lógico, de manera que, mientras el plano de la exposición (el *methodus*) permanece relativamente fijo, el de la composición, mediado por la *Realphilosophie*, se modifica y altera al ritmo de las teorías y los acontecimientos del día de los hombres, como si su “peso” fuera dejando una huella en el reino lógico de las sombras.

Palabras clave: Idealismo Alemán; Kant; Hegel; Metafísica; Ciencia (Lógica); Matemática; Ciencias experimentales.

Abstract: This paper examines the probably most ambitious moment of the History of Philosophy: the transformation, at the center of the German Idealism, of Philosophy into Critique (Kant), Doctrine (Fichte), System (Schelling) and finally Science (Hegel), as regards the philosophical *modus exponendi*, and simultaneously the transfiguration of Metaphysics into Logic, in its *modus componendi*. Rejecting the old-fashioned handbook interpretations, I claim these transformations do not make Hegel neglect or contempt the experimental sciences. On the contrary, they prove he meticulously used the experimental sciences as origin, condition and elaboration material of the logical development, so that while the exposition level (*methodus*) remains relatively firm, the composition level, mediated by the *Realphilosophie*, is modified and altered according to the human theories and the human daily events, as if its “weight” left its traces in the logical realm of shadows.

Keywords: German Idealism; Kant; Hegel; Metaphysics; Science (Logic); Mathematics; Experimental Sciences.

Hay un momento asombroso en el pensamiento occidental. Y es que, en pocos años (de 1781 a 1812), se pasa en efecto del exilio de la filosofía, ignominiosamente expulsada del campo del conocimiento verdadero, a la exaltación de aquella, transfigurada en Ciencia, en *Wissenschaft*. Tal la hazaña portentosa del idealismo alemán.

La *Crítica de la razón pura* de Kant, ese formidable “omnidesstructor” (*des alles zermalmenden Kant*, según lo llamara notoriamente Moses Mendelssohn¹), habría logrado a los ojos de muchos de sus contemporáneos (incluido Hegel) una dudosa proeza: perdidamente enamorado de la “metafísica” (esa novia esquiva), y deseoso de acabar de una buena vez con las peleas entre nómadas empiristas y sedentarios racionalistas, lo que en realidad habría cumplido sería la instauración de perfecto escepticismo (así lo vio Salomon Maimon) e incluso de un fatalismo neospinozista, que en sus sucesores habría desembocado en el nihilismo (según Jacobi).

Pues lo paradójico –y aun escandaloso– de la actitud kantiana era que la filosofía podía establecer con seguridad los criterios para que un conjunto de conocimientos fuera considerado como ciencia, y si embargo no parecía estar en disposición de alcanzar el propio rasero por ella exigido. La ciencia, para Kant, ha de presentar una unidad *arquitectónica* y erigirse como un *sistema*, caracterizado por el carácter *universal*, *necesario*, *sistemático* y *sintético* de sus conocimientos. Lo último, desde luego, constituye el rasgo fundamental: la *síntesis a priori* consiste en un proceder por construcción o exposición (*Darstellung*) de conceptos en la intuición pura. Pero es precisamente la filosofía la que no cumple ese requisito: es verdad que también ella puede alcanzar una “síntesis trascendental”, pero a partir de meros conceptos, no por construcción de éstos (al contrario de la matemática)²: una síntesis referida tan sólo, pues, a una “cosa en general”, que establece “las condiciones

¹ 1974, III/2, 3.

² Kant, 1976, A 837/B 865. Desde ahora, citada directamente en el texto como *KrV*, según la paginación original.

bajo las cuales la percepción de la cosa puede pertenecer a la experiencia posible” (*KrV* A 719/B 747). De ahí que tampoco pueda la filosofía realizar demostraciones directas u ostensivas respecto a un “objeto particular”, sino sólo apagógicas o *per reductionem ad absurdum* (cf. *KrV* A 789/B 817). En una palabra, la filosofía sólo puede ofrecer una *crítica* de la razón, no un sistema, y el uso crítico es esencialmente negativo y, diríamos, defensivo: en efecto, sirve para impedir que el uso especulativo penetre en el campo propio de la razón, el de los principios prácticos (cf. *KrV* A 794/B 822).

Ahora bien, el propio Kant había dejado apuntado el camino de superación interna de la filosofía trascendental (una “superación” que él verá, naturalmente, como una recaída en el “sueño dogmático”).³ Pues si fuera posible construir (exponer) conceptos puros en una intuición *pura*, sí, pero *intelectual* y no sensible, de modo que en ésta se manifestara una Idea, entonces la filosofía alcanzaría el rango de sistema, esto es: de Ciencia, y aun de Ciencia suprema y, en el fondo, única, ya que sólo ella engendraría dialécticamente su propio punto de partida, su principio. Como es sabido, sería Fichte el que defendería una *autoposición* del propio Yo en su acción (una “acción-de-hecho” o *Tathandlung*, frente a los meros “hechos” de conciencia o *Tatsachen*).⁴ De este modo, la filosofía se cree con derecho a abandonar su humilde estatuto de amorosa tendencia al saber para erigirse en Saber propio, en Ciencia, y en Ciencia primera, ya que ella y sólo ella puede otorgarse a sí misma tal rango. Pero la cosa no resultó tan sencilla. En primer lugar, la conciencia intuitiva en la acción era una conciencia *inmediata*, de modo que la reflexión llegaba siempre demasiado tarde para “probarla”. Habría de ser admitida pues como resultado

³ Véase la kantiana *Erklärung* sobre la *Wissenschaftslehre* de Fichte, publicada en la *Allgemeine Litteratur-Zeitung* de Jena, núm. 109, de 28 de agosto de 1799. (Kant, *Ak*, 1902, XII, 370-371.

⁴ Cf. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (Fichte, 1971, I/1, 528).

de una acción tan absoluta como *inconsciente* que, por ende, sólo podría ser postulada como una hipótesis *sine qua non*. En segundo lugar, para fundamentar la dialéctica interna de la mismísima *Doctrina de la Ciencia* en el respecto práctico, Fichte debió admitir la existencia de un misterioso estímulo o “impulso” (*Anstoss*), venido aparentemente “de fuera”. Y en tercer lugar, ningún “hecho” de conciencia podía ser reducido sin resto a esa “acción de hecho” (o más precisamente: a la “acción que *pone* el hecho”), de modo que el entero sistema parecía tender románticamente a *unendliche Annäherung*, a una “aproximación infinita”: una *verdad* que *debe* ser, pero que nunca lo es del todo ni nunca lo será *absolutamente*, lo cual no es poca frustración para una *Doctrina de la Ciencia* que aspira a lo Absoluto.

Será Schelling quien recoja el problema de ese enigmático *Anstoss* fichteano, convirtiéndolo en la clave de bóveda de su doctrina de la *identidad originaria*. Que el Yo se ponga a sí mismo como Objeto implica en efecto una *limitación* desde luego independiente del “yo” real, mas no del Yo ideal. El “yo” experimenta así la constante *contradicción* entre su aspiración a ser igual a sí mismo y la necesidad de verse *determinado* (definido, delimitado) con respecto a su actividad.⁵ Pero entonces, y contra Fichte, la identidad manifiesta en la autoconciencia es derivada, no originaria. La identidad última, la base del ideal-realismo schellingiano, será más bien la *tensión dinámica de diferencias*, esto es: la *Indiferencia* entre la aspiración a “ser igual a sí mismo” (producción) y la determinación (intuición), que pone límites a esa aspiración. Ambos, pues: tendencia infinita (lo ilimitable) y determinación (lo limitante) no serían sino los “bordes” del Absoluto, el cual –por decirlo con terminología hegeliana– se produce y expone a sí mismo en la negación (determinada) de esa negación que es el *límite* (una idea fecunda que Hegel desarrollará, como veremos, en su aceptación crítica de la matemática del infinito: el *cálculo*). De este

⁵ Cf. *System des transcendentalen Idealismus* (Schelling, S.W., 1858, 1/3, 392).

modo, lo que llamamos “yo” no sería, según Schelling, sino la *historia* de un reconocimiento en el interior de un “proceso [...] inmanente, en el cual el Yo se limita a estar ocupado consigo mismo, con su propia contradicción puesta en él, la de ser a la vez sujeto y objeto, finito e infinito”⁶.

Según esto, la “determinación” schellingiana no puede ser algo subordinado y secundario frente al “yo” (algo así como el “No-Yo” fichteano: un simple obstáculo a ir eliminando constantemente). No. Para Schelling, el “yo” se produce, sale a la luz en esa lucha interna, en vez de limitarse –como en el caso de Fichte– a “reflexionar” sobre ella. Esa autoproducción sale pues de sus propias entrañas... naturales. La determinación es, en suma, la *naturaleza*, la matriz del “yo”. Éste no se reconoce a sí mismo *contra* la naturaleza (como en Fichte), sino *gracias* a la actividad incondicionada de ésta. Y a su vez, la naturaleza se reconoce sólo a través de la actividad del “yo”. Es como si Schelling restableciera el paralelismo spinozista del *ordo idearum* y el *ordo rerum*, pero *dinamizándolo*, haciendo ver cómo los dos órdenes son *camino*s en sentido inverso que recorrenlo Mismo: la Identidad, la cual sólo en ese quiasmo se manifiesta.

Esta grandiosa “historia del espíritu”, esta Odisea del reconocimiento de Sí (o más precisamente: del reconocimiento de la Identidad originaria a través de sus producciones), estaba dirigida a la resolución del problema abierto por Kant: la conciliación entre *necesidad* (natural) y *libertad* (espiritual). Por ello, en el ápice del Sistema se restaña la herida, la escisión originada por la conciencia teórica, gracias al *Organon* de la filosofía, el *arte*: mimesis, sí, pero no de los seres naturales, sino de la *physis*, de la fuerza creadora del mundo (aunque ciega, inconsciente). Así, la Naturaleza sería la

⁶ *Zur Geschichte der neueren Philosophie (Münchener Vorlesungen)* [1827]. S.W. 1/10, 97. Como señala inmediatamente antes Schelling, el fragmento con el que concluye su exposición de Kant y Fichte procede de un manuscrito de Erlangen, de 1822; en él resume su propia posición en el *System* de 1800, frente al *Anstoss* fichteano.

base y el origen del Espíritu, y éste a su vez la producción consciente, absoluta, de la Naturaleza. Toda la filosofía de la identidad schellingiana se condensa en este quiasmo, en el que los extremos se corroboran y enaltecen mutuamente en su contraposición.

Y sin embargo, con toda su grandeza, esa construcción no podía ser considerada *científica* a los ojos de Hegel, amigo y colaborador de Schelling en Jena. Y no lo podía porque su Idea última (la Identidad) es algo que queda siempre implícito, como un presupuesto indefinible e inefable. Eso no es Ciencia –dirá abruptamente Hegel–, sino un vacío “entusiasmo que comienza inmediatamente por el saber absoluto como por un pistoletazo (*wie aus der Pistole*)”⁷. Para el Hegel maduro, a partir del período de Nürnberg, la “fuerza interior” de la razón no podrá ser la naturaleza inconsciente, sino la *lógica*, la cual, aunque bien puede actuar en la inteligencia común sin que ésta pare mientes en esa su fuerza (*logica utens*), habrá de ser *reconquistada* lúcidamente, no tanto a través de la naturaleza cuanto a través de los esfuerzos humanos por dominar a la naturaleza. A través, pues, en primer lugar, de los esfuerzos de las *ciencias particulares*, con las que Schelling parecía –al menos a los ojos de Hegel– limitarse a un mero *kokettieren*. Es cierto que la razón se da “figura” de naturaleza. Pero la razón *no es* la naturaleza; al contrario, ésta no es sino el *lugar* del reconocimiento de la razón consigo misma, de la razón que se sabe a sí misma en lo otro de sí; que se sabe, en suma, como *espíritu*.

De acuerdo con ello, no será el artista genial quien lleve a cumplimiento la “concordancia” de lo inconsciente y lo consciente, sino que será más bien el *científico (sensu hegeliano)* el que saque a la luz el “acuerdo” del espíritu finito (la autoconciencia) con el Espíritu infinito (la razón), a través de la *negación reflexiva* de la naturaleza. Tal “acuerdo” es justamente la Ciencia: “El

⁷ *Phänomenologie des Geistes* (= *Phä.*) (Hegel, G.W., 1980, 9, 24). Con excepción de la *Enciclopedia* de 1830 (= *Enz.*), las obras de Hegel se citarán por esa edición.

espíritu que, de esta manera, se sabe a sí mismo como espíritu, es la *Ciencia*. Ella es la efectiva realidad (*Wirklichkeit*) y el reino del espíritu, un reino que él se edifica en su propio elemento” (*Phä. G.W.* 9, 22). Tal será la difícil empresa hegeliana: por una parte, y recogiendo como sus antecesores el desafío kantiano de la *Konstruktion* o *Darstellung*, es necesario dar prueba del Absoluto (o en su caso, más exactamente: es necesario mostrar cómo el Absoluto se *prueba* a sí mismo). Pero, por otra, el punto de partida de la Ciencia no podrá hallarse en una intuición *positiva*, ya sea sensible o intelectual, sino... en la propia Indeterminación o *Indifferenz* de sujeto y objeto que Schelling se habría limitado a *anticipar*, y que en Hegel sería el resultado de la dialéctica de la conciencia fenomenológica misma. Un resultado que, a su vez, implica la *experiencia*... ¿de qué habría de ser, sino de los ya mentados esfuerzos de los hombres por apropiarse mediante las *ciencias*, las técnicas y la política de una realidad al pronto ancha y ajena, en lugar de pretender fundamentar esos esfuerzos mediante esquemas abstractos y puramente formales?

Por eso, lo verdaderamente sintomático del caso de Hegel es que su Ciencia pretende, mediante un cuidadoso deslinde de funciones, salvar a la filosofía... y a las mismísimas ciencias de un exceso de *formalismo*, o sea de una rígida rejilla aplicada desde fuera al rico contenido de la experiencia: un contenido obligado a ajustarse a la fuerza a esquemas preconcebidos y supuestamente “racionales”, bien sea mediante una fantásica yuxtaposición analógica de lo formal (lo “deducido”) y de lo material (lo recogido a partir de los resultados de la investigación empírica: tal sería el caso de la romántica *Naturphilosophie*), bien sea por una subsunción del fenómeno bajo la ley, a través de un *dispositivo* experimental que ya de antemano propone las variables que deben entrar en una función, haciendo caso omiso de aquello que no entra en su esquema. Desde luego, Hegel tomará decididamente partido por las ciencias experimentales contra el formalismo romántico, dado que las primeras estarían al menos apuntando a la

Ciencia, de la cual son condición y origen. En efecto, y dicho abruptamente: la Ciencia vive y se desarrolla justamente de la resolución e integración por la “asunción” (*Aufhebung*) de las contradicciones presentes en el mismo proceder científico e histórico, de manera que las ciencias están por así decir *inscritas ab initio* en la dialéctica de la Ciencia.

Según esto, la tarea de una filosofía que –por decirlo con Kant– pretenda ser considerada como Ciencia ha de consistir en *integrar* el carácter *historisch* de eso que se llama “realidad” y las determinaciones formales, propias de la lógica y de la matemática. Sólo que “integración” no significa ni *yuxtaposición* (romántica) ni *subsunción* (propia de las ciencias experimentales), sino *concepción* de particularidades, articuladas como lo universal concreto. Tal es la “cosa principal, que consiste en expresar el concepto mismo o el significado de la representación sensible” (*Phä. G.W.* 9, 37). Entiéndase esto *ad pedem litterae*: “concepto” y “significado de la representación” es algo que se da en *una y la misma operación*. Expresar el concepto es ya desentrañar el significado, la *Erörterung* o “localización” de lo existente, dentro de una estructura dinámica, autogenética.

Ahora bien, las ciencias experimentales, según Hegel, aportan *parcialmente* ese significado. Ciertamente, la Ciencia tiene su “comienzo” en la empiría. Pero un comienzo (*Beginn*) es a lo sumo un punto de partida, no la verificación de un aserto, ni menos aún el verdadero “inicio” (*Anfang*) de la Ciencia. En este sentido, diríamos hoy que no son las ciencias la culpable de esa confusión, sino el “verificacionismo cientificista”. Y es que, para Hegel, y contra una creencia tan difusa como difícilmente erradicable, si se comienza por lo empírico no es para que lo arduamente conquistado en el plano intelectual tenga que regresar a lo “dado”, a fin de *justificarse*. No. A la naturaleza no se regresa, sino que *de ella se sale* (al igual que en el plano político *exeundum est a statu naturae*). Por ende, en defensa de lo que las ciencias *hacen de hecho*, y contra lo que muchos científicos *creen* estar haciendo (de manera burda-

mente *metafísica*, por lo demás), dice Hegel lapidariamente que: “ni siquiera los animales son tan tontos como estos metafísicos, pues se lanzan sobre las cosas, las agarran, las cogen y las devoran”⁸. Y es que en la mismísima física (autodenominada, no sin incoherencia, como “empírica”), afirma Hegel: “hay más pensamiento de lo que ella admite y sabe, de modo que ella es mejor de lo que se cree [...] Física y Filosofía de la Naturaleza no se distinguen pues entre sí como percepción y pensamiento, sino sólo *por el modo y manera de pensar*; ambas son conocimiento pensante (*denkende*) de la naturaleza”⁹.

Si esto es así, ¿en qué podrá consistir, en general, esa diferencia en el “modo” de pensar de las ciencias y el de la filosofía? Al respecto, Hegel considera, según la forma, tres *momentos* o respectos en la actividad pensante: “*α) el abstracto o propio del entendimiento, β) el dialéctico o negativamente racional, γ) el especulativo o positivamente racional.*” (*Enz.* §79; *W.* 8, 168). Pues bien, (1) las ciencias se mueven en el primer nivel; (2) su desarrollo les conduce necesariamente a contradicciones, propias del segundo nivel, que es precisamente el lugar de conexión –y de fricción– entre las ciencias y la filosofía; y (3) esas contradicciones son « asumidas » (*aufgehoben*) por la filosofía “real” (por usar la terminología de Jena), y localizadas (*erörtert*) en fin conceptualmente en la Ciencia de la Lógica. De acuerdo con la doctrina hegeliana, pues, las ciencias, que operan al nivel del entendimiento (*Verstand*), toman por “cosas” fijas, o sea por *referentes* de sus “representaciones” o *Vorstellungen* (a las que el científico llama “conceptos”), algo que no es sino una *operación relacional*, de modo que las ciencias, con su parcelación y especialización (por otra parte, absolutamente necesaria), pretenden parcelar y fragmentar un proceso que es global (ignaras como están de que “lo verdadero es el Todo”: *das Wahre*

⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §246, Z. (= *Enz.*). Cito por la 3ª ed., de 1830, recogida en *Werke* (= *W.*) (Hegel, 1970, 9, 19).

⁹ *Einleitung zur Philosophie der Natur* (según la compilación de K. L. Michelet); *W.* 9, 11.

ist das Ganze), presentándose en cada caso, al menos en lo relativo al “contexto de justificación”, como un sistema cerrado de determinaciones enfrentado autónomamente a otros sistemas (de ahí la indiferencia del habla cotidiana, al referirse a *la ciencia* o a *las ciencias*; en cambio, y hablando con todo rigor, para Hegel “Ciencia” habría de ser un *singulare tantum*, aun cuando él mismo incumple esa norma, al hablar de *philosophischen Wissenschaften*).

Con todo, y a pesar de ese empeño de emancipación y autonomía por parte de las ciencias, una cosa es indudable para Hegel: sin ellas no hay filosofía (de la naturaleza o del espíritu), ni tampoco Ciencia (de la lógica). Y ello, como se nos advierte desde el inicio mismo de la *Enciclopedia*, se debe al: “hecho de que la conciencia, en el tiempo, se hace *representaciones* de los objetos antes que *conceptos* de los mismos; es más, el espíritu pensante sólo avanza yendo *a través* del representar y volviéndose *sobre* el mismo para alcanzar un conocer y concebir pensantes” (*Enz.* § 1; *W.* 8, 41). Este “volverse” sobre lo representado es la *reflexión*. Ahora bien, las ciencias, desde luego, reflexionan; de lo contrario, serían incapaces de articular sus conocimientos en un sistema. Sólo que esa « reflexión », esa “vuelta” choca con la *prosa* científica, esto es: con su actividad progresiva, directa (tal es el conocimiento *sintético* en Kant, como se sabe), desde el momento en que sus “razones” (*Gründe*) parecen provenir del “exterior”, de las cosas “de ahí fuera” (signifique ello lo que se quiera), a la vez que esas mismas cosas son *juzgadas* como *casus datae legis*: una evidente contradicción, pues, que las ciencias pretenden ocultar suprimiendo asintóticamente las diferencias (entre las ocurrencias fenoménicas) en beneficio de la Ley (que sólo debe ser idéntica a sí misma, y por ende diferente de las diferencias que ella, sin embargo, subsume). Para escapar de esta crasa contradicción, las ciencias recurren entonces al *principio de razón suficiente*, o sea a un círculo entre el fundamento (*Grund*) y lo fundamentado, anunciando así donosamente “que la esencialidad verdadera de algo” consiste en que ese “algo” “tiene su ser en otra cosa que, al ser lo idéntico-consigo de lo

primero, constituye su esencia” (*Enz.* § 121, *Anm.*; *W.* 8, 248). Pues bien, las ciencias (y con ellas, también el derecho y la moral: véase el *Zusatz*; *W.* 8, 251) no pueden salir, según Hegel, de esta reflexión *esencial* (“esencialista”, diríamos mejor) y puramente formal, oscilante entre la vacua tautología (“fundamentar” significa asignar a lo fundamentado un fundamento que le sea *propio*, e.d.: un fundamento que *ya de siempre sea* eso que él es, o mejor: eso que él *debe ser*) y la transformación *ipso facto* de ese círculo en una más alta contradicción: la que hay entre el *fundamento* y la *existencia* de algo (*punctum doliens* tanto de Kant, con su *esquematismo*, como de Schelling, con su *Natur – in Gott*). Y entonces no hay modo de escapar –en el plano del entendimiento– al siguiente dilema: 1) o bien esas “razones” no son sino eso: “una buena razón” (*Enz.* § 122; *W.* 8, 253), cuya eficiencia dependerá exclusivamente de las *condiciones concomitantes*; 2) o bien no son tanto razones sino “causas”, y entonces son ellas mismas, a su vez, “cosas existentes”, en una clara *petitio principii* (cf. *Enz.* § 123). Veamos por lo pronto esta íntima contradictoriedad (contra la que –según Hegel– se estrellan sin remedio las ciencias) en el caso de la más alta de las disciplinas, la rival de la filosofía: las *matemáticas*.

En 1761, la Academia de Ciencias de Berlín había instituido un premio (para ser fallado en 1763) con el fin de dilucidar si las verdades metafísicas eran parangonables en su “evidencia” (vale decir, en su cientificidad) a las geométricas. Kant se presentó al mismo (y no lo ganó él, sino Mendelssohn) con un escrito –inspirado por Crusius– que abriría el camino de sus investigaciones posteriores. La matemática –dice– puede contemplar lo general en signos *in concreto*, de modo que su convicción es mucho mayor que la de la metafísica, la cual “ha de meditar acerca de lo general *in abstracto*.”¹⁰ Pero aquélla paga bien caras su fuerza de convicción y su exactitud, ya que sus fundamentos serían arbitrarios (de ahí,

¹⁰ *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.* Ak. II, 279.

dicho sea de paso, los constantes intentos de basar la matemática en la *lógica*, ya desde Lambert y Ploucquet), sin poder llegar jamás a la “segura experiencia interior” (*op. cit.*; Ak. II, 286) propia del *análisis* metafísico, que parte de los hechos concretos como “material” de elaboración, sometido al punto a procesos de esclarecimiento y de reflexión. He aquí pues un resultado bien paradójico: la certeza y exactitud matemáticas se refieren a formas posibles de objetos, sin que sea hacedero “saltar” de esas formas a seres realmente existentes; en cambio, el análisis metafísico procede siempre mediante abstracciones, a pesar de la seguridad de su base: la existencia de los objetos, *sentida* interiormente.

De esta manera propulsaba el joven Kant una maniobra de alto bordo, que Hegel llevará al extremo. Ésa será en efecto la -dudosa-empresa hegeliana: separar a la física de la matemática, conectándola en cambio con la lógica y viendo a la matemática como un camino *ejemplarmente* erróneo, de cuyas contradicciones se alimenta justamente la filosofía. Y ello ya desde la famosa (para algunos, tristemente famosa) tesis de habilitación: la *Dissertatio Philosophica de orbitis planetarum* (impresa el 18 de octubre de 1801; pocos meses después de haber sido descubierto el asteroide Ceres, contra la hipótesis –basada en el *Timeo*– de las dos últimas páginas del opúsculo sobre la «necesaria» proporción de las distancias interplanetarias).

Este error es, con todo, filosóficamente irrelevante. Ni la *Dissertatio* trata de este punto más que como mero apéndice (y en sus especulaciones no se encontraba sola: baste pensar en la serie Bode-Titius), ni el mismo Hegel sostendrá ulteriormente esta suerte de “pitagorismo” numerológico, contra el que en cambio reaccionará con vigor. Las críticas de 1801 pueden presentarse muy bien al respecto en el resumen que de ellas hace Hegel en su *Enciclopedia* de Heidelberg: Kepler habría dado las leyes del movimiento celeste, mientras que Newton las transformaría en: “la *forma reflexiva, carente de concepto*, de la *fuerza de gravedad*. La manera de proceder de esta supuesta prueba presenta en general una

confusa maraña, consistente en conferir a *líneas* de una mera construcción geométrica el sentido físico de *fuerzas autónomas*, a partir de vacuos conceptos del entendimiento relativos a una *fuerza de aceleración*, a *partículas temporales* –para cuyo inicio debe obrar esa fuerza siempre de nuevo–, a una *fuerza de inercia*, la cual debe proseguir la acción anterior, etc. Una demostración racional sobre las determinaciones cuantitativas del movimiento libre puede basarse únicamente en las *determinaciones conceptuales* del espacio y del tiempo, o sea de los momentos cuya *relación* es el movimiento” (Enz. [1817] § 211, Anm.; G.W. 13, 128).

Hegel apunta así al corazón mismo de la física-matemática, aunque sea por demás palmario que confunde la inercia newtoniana con la fuerza centrífuga (algo que el propio Newton había evitado cuidadosamente: remitir sus hipótesis matemáticas a fuerzas reales, cosa que sí hicieron sucesores y divulgadores, a los que lee con preferencia Hegel). Es altamente significativo que el filósofo defienda aquí la “pureza” de la geometría frente a su utilización en la física. Aquélla es efectivamente *sintética*, y procede por construcción (en la más ortodoxa línea kantiana), mientras que Newton, aun subrepticamente, habría dado a entender que el trazado de líneas arbitrariamente postuladas ha de corresponder a *trayectorias* de cuerpos reales. El caso es que la “demostración” newtoniana de las órbitas de los planetas se limita de hecho a postular para aquéllas una *sección cónica* en general (lo cual es, desde luego, cierto), mientras que Kepler habría “probado” que debía tratarse de una elipse, y sólo de ella (cf. *loc. cit.*). En una palabra, Hegel acusa a la física newtoniana de una verdadera *metábasis eis allò génos*: un salto de la abstracción cuantitativa a la realidad empírica. Por lo demás, éste sería un «salto» análogo al de los *Naturphilosophen* románticos, que irreflexivamente yuxtaponen determinaciones psicológicas, matemáticas y físicas. ¡Frente a las críticas al uso, aquí el “empirista” será de hecho Hegel, que acusa a Newton de “extraer” el mundo de su cabeza a partir de un “con-

cepto” formal y vacuo, o sea: a partir de una mera representación del entendimiento!

En todo caso, es claro que el conflicto se agudiza cuando la matemática pretende, no solamente convertir a la física en ciencia demostrativa, bien sea excluyendo a la filosofía (caso de Newton, con sus *hypotheses non fingo*) o colaborando con ella (caso de Kant, con su reparto de poderes), sino inmiscuirse en el territorio filosófico mismo, sosteniendo la creencia, bien asentada en la modernidad desde Hobbes, de que el pensar puede reducirse en última instancia a *cálculo*. Ejemplo palpable de este reduccionismo y de sus nefastas consecuencias lo encontrará Hegel en Bardili y su “cruzada” contra los kantianos¹¹. Por una parte, Bardili cumplimenta ya el paso que Hegel va a dar a partir de 1811: la absorción de la metafísica por la lógica (y en este sentido, el título: *Erste Logik* revela en efecto la intención de sustituir la *prima philosophia* por un “nuevo” pensar). Pero por otra, esa absorción es un radical empobrecimiento de las metafísica... y de la propia lógica: un intento –radicalmente antihegeliano *avant la lettre*– de pensar la pura “Positio & Perfectio” de los conceptos, *sin negación alguna*. No en vano dedica Bardili su “monumento” (*Denkmal*) a los “salvadores en Alemania del enfermo entendimiento escolástico”, a saber (entre otros): Philippp Casimir Schlosser, Johann August Eberhard (el leibniziano recalcitrante, famoso por la contundente respuesta que en 1790 diera Kant a sus críticas) y Friedrich Nicolai, el representante más notorio de la *Populärphilosophie*, de la llamada “Ilustración berlinesa”. Por lo demás, Bardili confiesa a las claras su influencia: retirado en el campo, dice, tomó como compañía las lógicas de Bilfinger y Ploucquet (junto con Lambert, los representantes más conspicuos de una dirección que se extendería luego por el mundo: la *lógica matemática*). En un hiperleibnizianismo bastante pintoresco, Bardili reduce todo pensamiento a cuenta, y todo pensamiento filosófico a *potencia* de esa cuenta, esto es: a

¹¹ Bardili, 1800.

cálculo consciente: “Quien cuenta (*rechnet*), piensa. Pero piensa sin hacer otra cosa que describir su pensamiento mismo en el pensamiento. Sólo al *calcular* (*Berechnen*) describe su pensamiento en un objeto exterior al mismo” (*op. cit.* § 1, p. 1). Es obvio que de ahí a la creación del mundo a partir del cálculo no hay sino un paso, que Bardili dará alegremente. De modo que todo acaba por convertirse en una ristra de operaciones aritméticas –bastante tediosa por lo demás: “La posibilidad absoluta de *contar* se basa en que cabe repetir infinitas veces Uno, *en cuanto Uno y el Mismo*, en muchos”¹². Véase por ejemplo la “definición” que da Bardili del pensamiento: “Así pues, al hecho de poder repetir infinitas veces A, en cuanto unidad, en A, A, A etc., lo denominamos pensar”¹³.

Más allá de esas inocuas formulaciones, y sin negar desde luego la utilidad *didáctica* de ilustrar demostraciones lógicas mediante fórmulas matemáticas, Hegel apuntará que la usurpación de aquéllas por éstas lleva a un “quehacer mecánico y carente de pensamiento”, cuya última intención es “matar la vitalidad del espíritu, subyugar al concepto, mantener firmemente lo carente de concepto y enlazarlo de manera aconceptual”. Una última y clarividente constatación: “Puesto que el contar es un quehacer tan exterior y por ende mecánico, se han puesto notoriamente a punto *máquinas* que cumplimentan a la perfección las operaciones aritméticas. Aun cuando no se tuviera otra noticia de la naturaleza del conocer que la ofrecida por esta circunstancia, ya sería esto suficiente para decidir de qué van las cosas cuando se hace del calcular el quehacer capital del espíritu y se le somete al suplicio de perfeccionarse hasta convertirse en máquina.”¹⁴ El formalismo matematizante ha llegado a apoderarse de la sustancia del pensar, de modo que, si triunfa por su evidencia y la exactitud de sus resultados, ello se debe –piensa Hegel– a la mezquindad de su fin y a la

¹² *Op. cit.* § 3, p. 2.

¹³ *Op. cit.* § 1, p. 1.

¹⁴ *Wissenschaft der Logik* (= *WdL*); G.W. 11, 131.

poquedad de su materia. En la presente “era computacional” no hacen falta mayores comentarios sobre aquella admonición. Como veremos enseguida, según Hegel es en cambio la lógica la que va más allá de la matemática, siendo su superior conciencia y verdad la que proporciona conciencia y verdad a la matemática misma (cf. *WdL*; *G.W.* 21, 207), así como la que toma su relevo cuando ésta –siguiendo el rigor de su propio método– choca con las contradicciones de la “matemática del infinito”.

Sin embargo, es importante señalar que Hegel no se opone en absoluto a la función y valor de la matemática, sino a la transferencia –según él, catastrófica– de sus demostraciones a la filosofía, situada en un nivel superior. Y de esa transferencia indebida es culpable –afirma– buena parte de la filosofía moderna, no desde luego la propia matemática. Al contrario, en sus más altas manifestaciones dejaría ver a las claras aquello que una metafísica matematizante intentaba ocultar por todos los medios, a saber: el valor y sentido del *verdadero infinito*. Con toda contundencia (y para sorpresa de los poco avisados) señala Hegel que: “En el respecto filosófico, el infinito matemático es importante porque de hecho tiene a su base el concepto del infinito verdadero, y porque está mucho más alto que el habitualmente llamado *infinito metafísico*” (*WdL*; *G.W.* 11, 154). Y con esto nos hallamos ya en aguas más profundas, cuyo sondeo podrá servir también indirectamente para hacer ver la necesidad de que anteriormente nos ocupáramos siquiera brevemente de los filósofos idealistas, de Kant a Schelling.

En primer lugar, nos dice Hegel, el infinito matemático tiene por base el concepto del infinito verdadero. Ello significa que en el desarrollo de la historia de la matemática hasta llegar al análisis infinitesimal, esa ciencia, ocupada con magnitudes y con un método a ellas adecuado, tropieza con las llamadas “magnitudes evanescentes” (p.e. el infinitésimo) que, tratadas como magnitudes, conducen a paradojas, insostenibles... para el entendimiento, empeñado en considerar a los entes como “cosas” subsistentes de por sí, esto es, susceptibles de existir y tener sentido fuera de una

determinada relación. De este modo, indirectamente, se ve que los tiros hegelianos apuntan más alto: van dirigidos al concepto mismo del Absoluto y a su relación con lo finito (si queremos: se apunta al problema de la “trascendencia” de Dios respecto a sus criaturas).

Sólo un pensador de esta época moderna, Spinoza, habría sido según Hegel capaz de presentar la idea del infinito verdadero al menos de manera intuitiva, con su ejemplo de dos círculos –inscritos uno en el otro– no concéntricos ni tangentes en ningún punto de sus circunferencias, de modo que en el espacio anular comprendido entre ambas son posibles desigualdades infinitas entre sus distancias.¹⁵ Spinoza se sirve de este ejemplo para distinguir entre el infinito de la razón, único e indivisible, que incluye en sí a lo finito como determinación suya o “negación parcial (*theilweise Verneinung*)”, y el infinito de la imaginación, consistente en “una contradicción absoluta, irresuelta” (*GuW*; *G.W.* 4, 355), a saber: la creencia de que las cosas singulares son seres independientes y existentes de suyo, con lo cual se dispara el progreso *al infinito*, irresoluble para el entendimiento, como muestran las antinomias kantianas.

Y por el otro lado, esto es el de una afirmación absoluta del estilo del Yo fichteano opuesto a todo lo finito, lo único que nos queda, según Hegel, es una identidad formal, puramente abstracta: en el fondo, la pura *nada*, resultante de la ecuación: “+A –A = 0” (*GuW*; *G.W.* 4, 358). Ese “Yo” o “pensar puro” (identificado también *ad locum* por Hegel con la razón kantiana; cf. *G.W.* 4, 359) no es sino la subjetivización del “infinito metafísico”, absolutamente separado de todo lo finito (con lo cual se lo convierte *eo ipso* en algo finito, a su vez, ya que tiene “enfrente” algo que no es él).

¹⁵ *Glauben und Wissen* (desde ahora cit. en texto como *GuW*). En: *Jenaer Kritische Schriften* (*G.W.* 4, 357). Cf. Spinoza, *Epistola XII* (según el cómputo de la ed. Gebhardt; según la ed. Paulus, utilizada por Hegel: *Ep.* XXIX. En: *Opera*, ed. C. Gebhardt. Heidelberg s.a. 1, 530). Hegel volverá a utilizar ejemplo y argumentos en *WdL*; *G.W.* 11, 162.

Por el contrario, la matemática del infinito es mucho más fecunda y aleccionadora a este respecto que la filosofía moderna. La contradicción de que una ciencia que trata de magnitudes finitas (y toda magnitud lo es, para Hegel) haya de enfrentarse con entidades *evanescentes*, que fuera de la relación en que se encuentran no son sino $= 0$, y que varían dentro de una función, muestra claramente que los límites de la matemática *son* la apertura de la verdadera filosofía: aquella que trata a los entes finitos como *momentos de un sistema*, y no como elementos (fijados numéricamente) de una suma. En una palabra, la evanescencia no es asunto reductible a aumento o disminución de magnitudes, sino expresión de que, en la *ultima ratio*, las diferencias significan solamente dentro de la relación misma. Lo que la matemática “da a concebir” –sin que ella pueda “entenderlo”– es justamente que operar con “magnitudes” infinitas como si fueran *quanta* finitos y aplicar a aquéllas los métodos válidos sólo para éstos (cf. *WdL*; G.W. 11, 154) conduce a una contradicción que permite a la consideración filosófica solucionar el problema del infinito. Dicho más concisamente: el paso al límite no es ya un límite cuantitativo¹⁶, sino la reaparición de la cualidad, peraltada como lo que da la medida de la relación interna, a través de una ecuación cuyos términos (los diferenciales) no dejan de ser “algo”, a pesar de no tener ya magnitud alguna (cf. G.W. 7, 18). La metafísica moderna, llevada –añadiría yo– de un prejuicio teológico, no puede entender es aquello con lo que *opera* la matemática, a saber, que: “Estas magnitudes, determinadas en cuanto tales, *son* [se dan] *en su desvanecerse*; no *antes de ello*, pues entonces serían magnitudes finitas; ni *después* de ello, pues entonces no serían nada” (*WdL*; G.W. 11, 56).

Las consecuencias de esta *Aufhebung* de la “matemática del infinito” son en Hegel incalculables (en todos los sentidos del término). Al “asumir” las contradicciones del cálculo, Hegel logra

¹⁶ *Logik und Metaphysik*; en *Jenaer Systementwürfe II* [1804/05]; G.W. 7, 15.

una comprensión de la relación intrínseca del infinito y lo finito que lo aleja por igual de la “trascendencia” (digamos, creacionista) y de la “inmanencia” (panteísta o emanatista). Pues si, por un lado, el “ser finito” de lo ente en total significa estar asumido (superado-y-conservado: *aufgehoben*) en su intrínseca relacionalidad, por otro el infinito verdadero incluye necesariamente en sí el momento de *estar fuera de sí* que caracterizará, según Hegel, a la *naturaleza*. Y así, este pasaje –tomado igualmente de la *Lógica* de Jena– ejemplifica a la perfección las relaciones entre la razón y lo “natural”, con las que en el siguiente apartado nos ocuparemos: “La aniquiladora inquietud del infinito se debe justamente al ser de aquello que ella aniquila; lo asumido (*aufgehoben*) es justamente absoluto en cuanto asumido; surge (*entsteht*) en su perecer-pasar (*vergehen*), pues perecer-pasar lo hay sólo en cuanto que hay algo que pasa y perece (*G.W.* 7, 36). Como si dijéramos, con Heráclito, que Dios vive la muerte de las cosas mortales (no que viva *de* ellas, sino que él consiste en esa Muerte).

En conclusión: el paso al límite, es decir la transición de una razón matemática (entre magnitudes finitas) a una razón de diferenciales (dx/dy : relación interna de diferencias infinitamente variables), *ya no* es susceptible de consideración matemática, sino filosófica: tal es el concepto cualitativo (por negación determinada de lo cuantitativo, no por una vacua recaída en el estadio anterior) del verdadero infinito. La lógica vive de (la resolución de) esa contradicción, de modo que también aquí, como en toda relación entre ciencias y filosofía, podría decirse que sin la matemática no existiría la lógica, y que en este sentido ésta es *deudora* de aquélla, “al igual que el comer se debe a los medios alimenticios, pues sin éstos no sería posible comer; en este respecto se considera desde luego que el comer es un acto de ingratitud, pues consiste en devorar aquello a lo que se debiera estar agradecido. El pensar no es, en este sentido, menos desagradecido” (*Enz* §12, Anm.; *W.* 8, 57). La filosofía sería pues, para Hegel, una “buena digestión” de aquel-

lo que para las ciencias resulta indigerible. Cuestión de estómago espiritual.

Por otra parte, bien podría decirse que lo que la matemática es para la lógica lo es la física para la filosofía de la naturaleza: el fondo de provisión de problemas insolubles por el entendimiento, gracias a cuya resolución dialéctico-especulativa cabe acceder a una consideración más alta de la relación entre lo Absoluto, y lo finito y caduco. Que las ciencias se estanquen entre la tendencia de sus contenidos y la finitud de su método no deja de ser para Hegel una *felix culpa*. De modo que aquello que vimos *in abstracto* en el caso de la matemática (evitando así los peligros de confusión con la filosofía, y hasta de usurpación de ésta) puede verse igualmente *in concreto* en el caso de las ciencias *empíricas*, así llamadas “por el punto de partida que ellas toman. Pero lo esencial a que ellas apuntan, y lo que ellas dan de sí (*hervorschaffen*) son *leyes, proposiciones universales, una teoría; los pensamientos de lo presente*” (Enz §7, Anm.; W. 8, 50).

Esta tensión constituye, por así decir, el *cuerpo* de la filosofía, de modo que pocos autores pueden encontrarse en la historia de ésta que hayan prestado tanta atención al proceso y los resultados de las diversas ciencias como Hegel. Ahora bien, el ejemplo de la “desagradecida digestión” ya nos debe poner sobre aviso. Al respecto, no debe confundirnos la desaliñada descripción que, al pronto, hace el pensador, y según la cual no parece sino que la filosofía se limitara a proseguir el esfuerzo de las ciencias, reconociendo sus leyes y volcándose hacia el contenido que les es propio: “pero de modo que ella introduce y hace valer en estas categorías otras” (Enz §9, Anm.; W. 8, 52). Tal parece que esas “otras” categorías vinieran de fuera a aplicarse sobre las anteriores. Nada de esto. En realidad, debería hablarse de una *coextensividad* de los niveles entre experiencia sensible, ciencias y filosofía. No hay más *contenido* en la última que en las primeras, sino una consideración global y articulada que explica los distintos conocimientos como “momentos de un sistema” (en el sentido antes

señalado): “En la medida en que la filosofía difiere por otro modo-de-ser-consciente de este contenido, que es uno y el mismo [se refiere a la realidad efectiva, F.D.], y sólo según la forma es diferente, su concordancia con la realidad efectiva y la experiencia es algo necesario. Es más, esta concordancia puede ser vista como una piedra de toque –por lo menos exterior- de la verdad de una filosofía” (*Enz* §6; W. 8, 47).

Hegel, ¿empirista? Pero ya vimos hace tiempo que esa “concordancia” reivindicada por el empirismo como criterio último de verdad no es en realidad sino un “acuerdo” de lo natural con lo racional, del cual es aquél manifestación y figura. De manera que no puede el científico (itampoco el experimental!) reclamar validez para su quehacer por el “hecho” de que sus teorías coincidan con lo empírico. Si a ello se limitara, entonces lo propiamente científico sobraría, como una cáscara abstracta y pedante. Para esa remisión –que es lo mínimo exigible– no hace falta ciencia alguna, atenta –como sabemos por Kant- a lo necesario y universal, y que tiende a hacer de la experiencia una determinación omnimoda, en lugar de un conglomerado de noticias. *A fortiori*, la filosofía, que “debe su desarrollo a las ciencias empíricas, confiere a los contenidos de éstas la figura, más esencial, de la *libertad* (de lo *apriórico*) del pensamiento y la *verificación* (*Bewährung*) de la necesidad, en lugar de [limitarse a] las credenciales del hallazgo y del hecho (*Tatsache*) experimentado, de modo que el hecho se convierta en exposición y copia de la originaria y absolutamente autónoma actividad del pensar” (*Enz*. §12, Anm.; W. 8, 58).

Claro que, de esta manera, nos encontramos con una paradoja en filosofía; más aún, con *la* paradoja que, para Hegel, es la filosofía. Por un lado, se insiste en que: “No sólo tiene que concordar la filosofía con la experiencia de la naturaleza, sino que el *surgimiento* y la *formación* (*Bildung*) de la ciencia filosófica tiene a la física empírica por presuposición y condición” (*Enz*. §246, Anm.; W. 8, 15). Por otro, empero, se nos ha dicho que el hecho ha de ser copia (*Nachbildung*) de la actividad del pensamiento, la cual es ori-

ginaria (y original: *ursprüngliche*). No saldremos de este *círculo* mientras tengamos a física y filosofía por actividades parejas (por más que digamos que una es “mejor” o “más exacta” que la otra) y, correlativamente, creamos que a los « entes » de la física les siguen “otros” (aún “superiores”), propios de la filosofía. Lo verdadero es el Todo. Sea. Pero el Todo está ya *ahí* desde que la conciencia humana tiene inicio, por vasta que ella sea en ese estadio. Ni la física ni (*a fortiori*) la filosofía conocen más “entes” que los de la experiencia sensible; su tarea liminar consiste más bien en cuestionar las ilusiones que la conciencia común (llevada por sus intereses prácticos: para empezar, de supervivencia) se hace respecto a la autonomía y sentido propio de esos entes, como si ellos pudieran existir por separado. Y los recorta, conectando los momentos de esa supuesta autonomía y consistencia de suyo, e integrándolos en una red significativa. Ahora bien, esa integración no procede de algo así como la “mente” (humana, o divina), si por tal nos figuramos un “mundo” de ideas (digamos, un plano *transcendental*, como el que Hegel –y la entera época con él– creyó ver en Kant) externamente *aplicables* sobre esa materia plástica y predispuesta, y que a su vez pudieran existir por separado. Ni tampoco, por el contrario, procede de las “cosas”. ¿De dónde, entonces?

Hegel ha roto decididamente con la “creencia” de dos mundos enfrentados, el interior y el exterior (una creencia cuyo último avatar encontraríamos en Fichte, por más que éste haga del No-Yo un mero estímulo para el reconocimiento del Yo). Pero no propone (contra las interpretaciones habituales) un *tercer mundo* (digamos, *à la* Popper) que estaría a la base de esos otros dos. No existe lo “lógico” y además (o surgiendo de él) lo “natural” y lo “espiritual”. Lo *lógico*: esa “esfera” de determinaciones puras, no deja de ser, como Hegel repite una y otra vez, un mundo *abstracto*, artificialmente separado por el filósofo de las otras esferas. De la misma manera, lo *natural* o lo *espiritual*, si considerados por separado, son “muñones” de la única realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

¿Qué es lo que «existe», pues? La contestación es sencilla, y ya no debiera sorprender: existe el Todo. Mas no como una agregación mecánica de esferas, sino como la compenetración perfecta de tres modos recíprocamente concatenados de consideración *pensante*: lo verdadero está expuesto en la entera *Enciclopedia*, y recogido en los tres últimos silogismos del sistema. El primero de ellos sigue el *ordo exponendi* de la propia obra: tiene a lo lógico como premisa y punto de partida, a la naturaleza como término medio y al espíritu como resultado (cf. §575; W. 10, 393). Sólo que, de esta manera, se tiene la impresión de que aquí se está pasando (*Übergehen*) de una “cosa” a “otra” (digamos: de Dios, al mundo y al hombre), como si el “mundo” fuera aquí tan sólo una ocasión agustiniano-fichteana para la reconciliación del Espíritu infinito con el finito. El segundo presenta la forma de un silogismo de *reflexión* (propio de un idealismo subjetivo): el espíritu sería el mediador del proceso, teniendo a la naturaleza por supuesto y a lo lógico como conclusión (cf. §576; W. 10, 394), en una suerte de bernardino *itinerarium mentis ad Deum... ex natura*, muy propio también de un romanticismo exacerbado à la Schlegel (y demasiado cercano a las posiciones del propio Hegel en la *Fenomenología* como para no perturbar al pensador). Por fin, el tercer silogismo tiene a “la razón que se sabe a sí misma” como término medio, escindido en *espíritu y naturaleza*. El primero, en cuanto proceso de la actividad subjetiva de la idea. La segunda, en cuanto proceso de la “idea en sí, objetiva y existente” (§577; W. 10, 394).

Ahora, todo estriba en darse cuenta de que los tres silogismos no están al mismo nivel (digamos, contra el paralelismo de la *Identitätslehre* schellingiana) ni sus términos significan exactamente lo mismo en cada caso (de la misma manera, tampoco las esferas lógicas que respectivamente los rigen –ser, esencia y concepto– están al mismo nivel, como si fueran “partes” de un todo). Cada uno de los términos (lo “lógico”, la “naturaleza” y el “espíritu”) es en cada caso el Todo, pero desde una perspectiva que se va corrigiendo y articulando cuando cambia su posición, como en una

espiral. Lo “lógico” del primer silogismo es –ya lo hemos dicho– un reino puro, esto es: tan aséptico como abstracto, del cual se ha olvidado que su condición y presupuesto es la naturaleza: por ello, quedará natural y lógicamente “puesto” como premisa del segundo silogismo; la conclusión de éste no es ya un mundo puro de esencias, sino el destino concreto de la comunidad humana, que está afincada en la naturaleza y superpone a ésta una “segunda” naturaleza: el reino de las potencias éticas. Lo mismo le acontece al espíritu (no olvidemos que se trata aquí de *procesos*, no de “cosas”): al principio aparece como *resultado* (de acuerdo a la representación cristiano-moderna tradicional: Dios crea al mundo, y el hombre surge de éste, para tornar a Dios). Pero es la propia actividad humana (técnica, científica, ética, etc.) el *lugar móvil* del reconocimiento de la coincidencia entre la naturaleza y lo “lógico” (segundo silogismo). Y por último: también la naturaleza ve enriquecido su significado (sin que éste cambie la raíz lógica: el *estar-fuera-de-sí* de la Idea). La “naturaleza” que es término medio del primer silogismo es una naturaleza *abstracta*, propia de las ciencias naturales. Ahora bien, el percatarse a través de ello de que no hay algo así como una naturaleza “virgen”, ajena al pensamiento y trabajo del hombre, es importantísimo para entender que la “naturaleza”, en cuanto presupuesto del segundo silogismo es ya *de antemano* una naturaleza “científica y técnica”, trabajada. Por eso, a través del hombre, puede acabar coincidiendo con lo “lógico”. Y por último, no menos importante es señalar –cosa que normalmente no se hace– que el último silogismo del sistema (y con él, el Sistema en su integridad) *concluye con la naturaleza*. Ciertamente, una “naturaleza” que es ahora “aparición” (*Erscheinung*), más aún: *Manifestation* de la razón que se sabe a sí misma y que, en ese sentido, coincide plenamente con el extremo presupuesto: el espíritu; ella es el « fondo » de éste, que ahora sale a la superficie.

La “naturaleza” es pues, en cada nivel de consideración absoluta, *negatividad y exterioridad*.

1º) Lógicamente, ella es “el *desecho* [o caída: *Abfall*] de la idea respecto de sí misma [esto es: respecto de la idea, F.D.]” (*Enz.* §248, Anm.). En cuanto tal, su ámbito no es el de la libertad, sino el de la *necesidad* y la *contingencia*. Esto no significa empero que el objeto de las ciencias sea algo necesario que *además* es contingente (como si se tratara de una excrecencia). No. Las dos nociones se implican e interpenetran, inescindiblemente. La necesidad *lo es de la contingencia*. Las leyes naturales están formadas a partir de (y gracias a) la negación determinada de las variaciones (en principio, indefinidas en número y alcance) de los fenómenos a los que rigen, y no por abstracción y rasero medio de lo “común” a esos fenómenos. La necesidad de la ley, por sí sola considerada, es algo tan abstracto, unilateral y fallido, como los fenómenos aislados, “suelos”: es la diferencia (desviación, transgresión) la que *forma* la ley (*Gesetz*), en cuanto expresión del ser “puesto” (*gesetzt*) de las diferencias.

2º) La naturaleza, juzgada desde el punto de vista lógico, describe aburridos y perpetuos círculos: sus “monstruos” –la “impotencia” de la naturaleza ante el concepto– no constituyen excepciones a una ley bien fijada de antemano y eternamente repetida. Al contrario: la ley se repite *porque* hay “monstruos”, desviaciones insensatas y no totalmente reciclables, pero absolutamente necesarias para, de rechazo, reconocer la necesidad de la ley (a saber: reconocer que la ley es necesaria, y que es necesario que haya ley). Ahora bien, de entre esos «monstruos» ninguno hay tan prodigioso como el hombre (por remedar el famoso segundo estásimo de *Antígona*): en él se “recuerda”, o él “interioriza” lo “lógico”. Lo necesario del ciclo natural es disgregado “astutamente” por él como *posibilidades* de su propia realización. De este modo ve “cartesianamente” en lo natural lo imperfecto de su situación primera, y por ende, *ipso facto*, la perfección a que él aspira (a saber, ser sí mismo, y no el elemento de un conjunto: un mero *casus datae legis*): “Lo imperfecto, en cuanto lo contrario de sí en él mismo, es la contradicción, que desde luego existe, pero que jus-

tamente en el mismo respecto ha de ser superada (*aufgehoben*) y resuelta, la tendencia, el impulso de la vida espiritual en sí misma a quebrantar el vínculo, la corteza de lo natural (*der Natürllichkeit*), de la sensibilidad, de la extrañeza respecto a sí mismo, y de llegar así a la luz de la conciencia, es decir, a sí mismo”¹⁷. El trabajo, las técnicas humanas, se sirven así de las ciencias naturales para dar astuta orientación a las fuerzas enfrentadas de la naturaleza y ponerlas al servicio del hombre.

Por tanto, fenomenológicamente hablando (y en general, dentro de la esfera del espíritu subjetivo), el hombre va a la naturaleza como fondo de procedencia y también de provisión, contra el cual arremete tecnocientíficamente (tal el tema que subyace al capítulo V de la *Fenomenología*) para abrir espacios de libertad, esto es, para que el “yo que existe dentro de sí” se exteriorice y se dé su *propia* naturaleza: una “naturaleza” construida por él al socavar, ahuecar o, en todo caso, elaborar la antigua: es la segunda naturaleza del mundo *ético* (véase el cap. VI de esa obra).

3º) Esa misma “naturaleza segunda” es vista al pronto por el individuo como algo *exterior* que niega inmediatamente su albedrío: es, en el desarrollo *enciclopédico*, el mundo de las leyes formales, del derecho *abstracto* (se hace en efecto abstracción de las diferencias individuales, para que todos los hombres sean iguales ante la ley... y ante el Mercado): administración legal de una “naturaleza” profanada, arrasada, y por ende igual de abstracta que el derecho que la parcela y distribuye (pues, en principio, está a disposición por igual de todos). Sólo que, ¿a qué viene esa emergencia de una naturaleza literalmente *trabajada, idealizada*? ¿Por qué no se conforma el hombre, como los demás animales, con su “nicho ecológico”, plegándose a él? ¿Qué hace de él un “animal excéntrico”, una *aberratio a centro*, que diría Schelling? Obviamente, ello se debe a que él se da cuenta de sus propias necesidades: las inhibe, controla, organiza y satisface ordenadamente.

¹⁷ Hegel, 1944, p. 138.

Pues saber lo que a uno *le falta* es anticipar la propia perfección y completud futuras. Y ello no puede ser aportado por la naturaleza según la considera Hegel, encerrada en el círculo tedioso de la necesidad/contingencia. La convicción de esa falta le viene pues al hombre del reino *artificial* de las instituciones sociopolíticas (y con mayor elevación aún, de la esfera del espíritu absoluto). De la misma manera que lo necesario es sabido como integración de diferencias contingentes, así también lo “artificial”, propio del reino de la *libertad*, señala y separa de sí –reintegrándolo luego dialécticamente en la esfera ético-política– las “faltas”, la opacidad que resiste al artificio, y considera ese *resto* como algo “*natural*”.

Desde esta más alta perspectiva, es cierto que las ciencias naturales han *surgido* a partir de necesidades naturales; pero tienen su *origen*, su *arché*, en la esfera espiritual. Sólo hay ciencias naturales en el Estado. Éste las promueve y fomenta para su propia conservación y promoción. No existen en este sentido “ciencias puras”, dedicadas a calmar el anhelo contemplativo del hombre. En verdad, las ciencias son la *abstracción de la operatividad del Estado*, esa “sustancia ética” que integra dentro de sí su propio fondo y base: la sustancia natural (*sensu lato*: el territorio nacional y sus recursos, y las estructuras de parentesco y de fijación inmediata al país).

Pero si esto es así, ¿de dónde procede entonces la tensión hacia la *universalidad ecuménica*, esa característica inalienable de las ciencias, en virtud de la cual intentan siempre escapar de las artificiosas particularidades de las fronteras, las razas, los credos y las lenguas? No desde luego de los Estados, enzarzados en continuos conflictos entre sí, sino... de la Filosofía y, de modo supremo, de la Ciencia de la Lógica, expuesta primero en el Sistema y operativa luego en las Filosofías de la Naturaleza y del Espíritu. Una Ciencia que, a través de esa “filosofía real”, es a su vez resultado de las ciencias, las técnicas, la organización jurídica, socioeconómica, estatal y religiosa. Un perfecto bucle (demasiado perfecto, a la verdad, como para no sospechar de él) cierra así en

Hegel el círculo de círculos de las ciencias, de la filosofía y de la Ciencia, allí donde surgimiento empírico, necesidad científica y libertad filosófica se compenetran.

Todo ello, sin embargo –y espero que se me permita mostrar *ex abrupto* este último matiz no hegeliano–, tendrá en todo caso validez *mientras haya tiempo*. Pues la Naturaleza, en sus distintas “variaciones de significado” (*Bedeutungsverschiebungen*), parece haberse aliado secreta y subrepticamente, a las espaldas de Hegel, con el Dios de Heráclito y, más aún, con el Dios de un cristianismo trágico, negándose así obstinadamente, una otra vez, a cerrar el círculo de la Ciencia: el círculo del Sí mismo. Algo de ello barruntaba ya la vieja sabiduría griega, todavía no “convertida” a las ciencias, ni a la Ciencia, cuando elogiaba y a la vez condenaba al hombre, *tò deinótaton*:

Pantopóros · áporos ep'ouden érchetai
tò méllon · Áida mónon
pheúxin ouk epáxetai ·

(... inexhausto en recursos. Sin recursos no le sorprende
azar alguno. Sólo para la muerte
no ha inventado evasión).

(*Antígona*, vv. 359-361¹⁸).

¹⁸ Sophokles, 1958. Dejo constancia de que en la ed. Dindorf (*Poetarum Sceniorum Græcorum, Æschyli, Sophoclis, Euripidis et Aristophanis, fabulæ superstites et perditarum fragmenta, ex recognitione Guil. Dindorf*. Londini: apud Parker et Socios 1893, p. 142 (aquí, vv. 360-362)), no existe el punto alzado (·) de separación entre las dos palabras iniciales, lo cual dio lugar a la interpretación “trágica” que hace Hölderlin de ese primer estásimo de la obra, seguida por Martin Heidegger, en *Einführung in die Metaphysik*. Niemeyer. Tubinga 1976⁴, p. 112. Pero ésa es otra historia.

Referencias

BARDILI, Christoph Gottfried. *Grundriss der Ersten Logik gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina Mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie*. Stuttgart: Löfflund, 1800. (reimpr. en Culture et Civilisation. Bruselas, 1970).

FICHTE, Johann Gottlieb. *Werke*. Ed. I. H. Fichte. Berlín: de Gruyter, 1971.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophie der Weltgeschichte. Erster Band: Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. G. Lasson. Leipzig: F. Meiner, 1944.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke (= W.)*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke (= G.W.)*. Düsseldorf: [s.n.], 1980.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften (= Ak.)*. Ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlín: G. Meiner, 1902.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. R. Schmidt. Hamburgo: F. Meiner, 1976.

MENDELSSOHN, Moses. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes - Vorbericht [1785]*. En: MENDELSSOHN, Moses. *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm J. *Sämmtliche Werke (= S.W.)*. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta, 1858.

SOPHOKLES, *Antigone*. Oxford: Oxford University Press, 1958.

Artigo recebido em 29/03/2017, aprovado em 21/04/2017

**SOBRE CERTAS DISSIMILARIDADES ENTRE AS
INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS DE WITTGENSTEIN
E O BEHAVIORISMO RADICAL DE SKINNER**

**[ON CERTAIN DISSIMILARITIES BETWEEN
WITTGENSTEIN'S *PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS*
AND SKINNER'S RADICAL BEHAVIORISM]**

Tiago de Oliveira Magalhães

Doutorando pela Universidade Federal do Ceará
Bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e
Tecnológico

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID10297>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 175-225

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: A oposição ao dualismo, ao mentalismo, ao reducionismo e ao referencialismo, bem como a cuidadosa atenção dada ao comportamento, vêm sendo corretamente apontadas como similaridades entre o Behaviorismo Radical de Skinner e a filosofia tardia de Wittgenstein. Com o intuito de contribuir para uma comparação mais completa entre as obras desses autores, este artigo procura evidenciar pontos em torno dos quais eles divergem. Em linhas gerais, algumas das dissimilaridades mais significativas consistem em, contrariamente a Wittgenstein, Skinner alinhar-se à metafilosofia naturalista, dar ênfase à natureza empírica e pragmática do conhecimento, defender a possibilidade de compreensão da normatividade e da racionalidade em termos de regularidades factuais, adotar uma postura eliminativista diante da linguagem comum e empregar o conceito de eventos privados.

Palavras-chave: Behaviorismo Radical; Filosofia da psicologia; Normatividade; Privacidade; Skinner; Wittgenstein.

Abstract: The opposition to dualism, mentalism, reductionism and referentialism, as well as the careful attention given to behavior, has been correctly indicated as similarities between Skinner's Radical Behaviorism and Wittgenstein's late philosophy. In order to concur to a more complete comparison, this work attempts to highlight points around which these authors diverge. Broadly, some of the most significant dissimilarities are related to the fact that, unlike Wittgenstein, Skinner embraces a naturalist metaphilosophy, emphasizes the empirical and pragmatic nature of knowledge, defends the possibility of understanding normativity and rationality in terms of factual regularities, adopts an eliminativist stance towards common language and makes use of the concept of private events.

Keywords: Radical behaviorism; Philosophy of Psychology; Normativity; Privacy; Skinner; Wittgenstein.

Este trabalho tem o propósito de explicitar certas dissimilaridades entre os pensamentos de Skinner e do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*. Desde o artigo seminal de Willard Day, comparar os dois autores tem sido comum entre estudiosos da filosofia criada por Skinner, o Behaviorismo Radical (Abib, 1997; Catania, 2003; Costa, 2000; Costall, 1980; Endemann e Tourinho, 2007; Leigland, 1998; Schoneberger, 1991; Tourinho e Endemann, 2008; Waller, 1977; Zuriff, 2003):

It is my opinion that Skinner's position is more compatible with the later views of Wittgenstein than with other philosophical approaches more widely accepted among psychologists. [...] In what follows I shall list, and comment briefly upon, 10 specific similarities between the later work of Wittgenstein and the systematic position of B. F. Skinner (Day, 1969, p. 489)

Essas comparações, como sugere o trecho acima, tendem a destacar mais frequentemente as semelhanças entre suas contribuições do que as divergências. Tal viés pode criar obstáculos para a compreensão das obras em questão, obscurecendo particularidades cuja identificação é indispensável a uma interpretação acurada das mesmas. Assim, a exposição que segue pretende contribuir para a elaboração de um quadro comparativo mais equilibrado, dando ênfase aos temas a respeito dos quais Skinner e Wittgenstein não concordam.

Como, ao longo do tempo, as formas de pensar de ambos passaram por mudanças significativas, é necessário deixar claro que o foco aqui, em consonância com a literatura secundária supracitada, são o Behaviorismo Radical tal como se apresenta a partir do artigo “The Operational Analysis of Psychological Terms” (1945), em que Skinner delineia suas concepções fundamentais sobre linguagem e eventos privados (Cf. Moxley, 2001a; Cruz; Cillo, 2008), e a gramática filosófica desenvolvida por Wittgenstein em meados da década de 30, quando abandona o projeto representacionista do *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) e passa a dar atenção privile-

giada à pragmática da linguagem, processo de desenvolvimento extenso e intrincado (Cf. Hacker, 1986; Monk, 1990; Sluga, 1996) que culmina com suas *Investigações Filosóficas*. Obras anteriores, naturalmente, também são levadas em consideração, especialmente quando antecipam características importantes dos períodos priorizados.

O conjunto das dez similaridades apontadas por Day (1969), apresentado na tabela 1, é tomado, aqui, como ponto de partida. Alguns dos itens enumerados, brevemente expostos na seção seguinte, identificam similaridades consideráveis. Outros, discutidos posteriormente, não são igualmente pertinentes e devem ser vistos com reserva. Além disso, nas demais seções, são também acrescentados pontos que não constam na lista de Day.

Lista de Similaridades entre Skinner e Wittgenstein	
Day (1969). “On certain similarities between the <i>Philosophical Investigations</i> of Ludwig Wittgenstein and the operationism of B.F. Skinner	
1. Antipatia ao Positivismo Lógico	6. Natureza Comportamental da Linguagem
2. Anti-Reduccionismo	7. Oposição às Teorias Referencialistas
3. Anti-Dualismo	8. Natureza do Significado: Uso
4. Consideração da Privacidade	9. Anti-Mentalismo
5. Impossibilidade de uma Linguagem Puramente Privada	10. Abordagem Descritiva

Tabela 1

Similaridades

O segundo ponto assinalado por Day, “anti-reduccionismo”, é algo que se pode destacar como genuína similaridade. Tanto Skinner quanto Wittgenstein se negam a abordar o comportamento apelando a conceitos que ultrapassem o âmbito propriamente comportamental. O que um indivíduo faz não é o somatório das atividades desempenhadas pelas partes de seu organismo. Filósofos

contemporâneos influenciados por Wittgenstein (Bennett; Hacker, 2007; Noë, 2010) chamam de *falácia mereológica* o erro, muito frequentemente cometido por neurocientistas e psicólogos cognitivos, de se referir ao sistema nervoso central como se ele próprio fosse o sujeito que pensa, sente ou lembra. Essa objeção se baseia na observação de Wittgenstein de que apenas ao que pode comportar-se como um ser humano é possível atribuir fenômenos mentais (1953, §283). De maneira similar, para Skinner (1938; 1974), o comportamento que a psicologia deve estudar é aquele que se pode atribuir ao organismo íntegro (Tourinho; Teixeira; Maciel, 2000; Zilio, 2013; 2016). Assim, no que tange à oposição à falácia mereológica, é correto dizer que ambos os autores adotam uma posição antirreducionista¹.

O “anti-dualismo”, terceiro aspecto destacado por Day, também contém um ponto de concordância substancial. Ambos os autores negam veementemente a pertinência da divisão da realidade em dois substratos, o físico e o mental. A isso se soma o nono ponto, o “anti-mentalismo”, a negação de que existam referências não-físicas por trás dos termos psicológicos. Diante dos contrassensos do dualismo e do mentalismo, Skinner não via problema em se autointitular monista (1963; 1974). Já Wittgenstein acreditava que afirmar a natureza exclusivamente física da realidade pode levar a equívocos graves – a negação da existência de eventos psicológicos, por exemplo –, como no seguinte raciocínio: “a emoção é um fenômeno mental; não existe uma natureza mental; logo, não existe a emoção”. O monismo de Skinner não o levou a incorrer em argumentos dessa ordem, mas o conflito em torno de considerações ontológicas tem influência sobre o tratamento divergente que os autores dispensam à questão da privacidade, como veremos mais à frente.

¹ *Reduccionismo* é um termo polissêmico. A presente análise não implica que Skinner e Wittgenstein estejam de acordo no que diz respeito às suas demais acepções.

Por fim, algumas concepções gerais sobre a linguagem e o significado – enumeradas por Day nos sexto, sétimo e oitavo pontos – apresentam uma série de similaridades fundamentais. O viés referencialista, que concebe a nomeação de objetos como a função essencial da linguagem, é amplamente criticado por Wittgenstein, nas *Investigações*, e por Skinner, em *Comportamento Verbal* (Endemann; Tourinho, 2007). Nessas obras, a linguagem é compreendida sob uma perspectiva pragmática, ou seja, tomando as ações dos sujeitos linguísticos em seus contextos como categoria central de análise. Ambos também asseveram que essas práticas constitutivas da linguagem não podem ser compreendidas senão em sua participação no todo da vida humana, estando o significado de uma expressão intimamente associado ao uso que dela se faz em diferentes contextos.

Critério de verdade

Algumas das similaridades indicadas por Day são coincidências pouco significativas. É o caso da primeira delas, “antipatia ao positivismo lógico”. Não há dúvida de que tanto Skinner quanto Wittgenstein repudiaram essa corrente filosófica, mas tal fato por si só não permite inferir a existência de qualquer afinidade relevante entre seus pontos de vista, dado que é possível se distanciar de um referencial adotando posições muito distintas. Day não descreve de que forma os autores caracterizam suas divergências com o positivismo lógico, reconhecendo que “the specific ways remain to be identified in which the views of Skinner and Wittgenstein are jointly incompatible with that position” (p. 492).

O problema com a observação acima é que ela pode dar ocasião a impressões equivocadas – ainda que não se as possa atribuir ao próprio Day – como a de que, por criticarem as noções de verdade e privacidade do positivismo lógico, Skinner e Wittgenstein tenham noções similares de verdade e privacidade. Essa conclusão não resiste a um exame atento das concepções de cada autor. A questão da privacidade demanda mais espaço e esclarecimentos

prévios, sendo, por isso, discutida nas duas últimas seções. Já a divergência em torno da concepção de verdade pode ser aqui exposta em poucas palavras. Skinner rechaça o verificacionismo do Círculo de Viena e adota uma posição pragmatista² (Abib, 2001; Barnes-Holmes, 2000; Lattal; Laipple, 2003; Tourinho, 1994, 1996; Tourinho; Neno, 2003), que, em linhas gerais, identifica a verdade à possibilidade de interação efetiva com o mundo:

The ultimate criterion for the goodness of a concept is not whether two people are brought into agreement but whether the scientist who uses the concept can operate successfully upon his material – all by himself if need be. What matters to Robinson Crusoe is not whether he is agreeing with himself but whether he is getting anywhere with his control over nature (1945, p. 381).

Para Wittgenstein, atribuir verdade e atribuir efetividade são jogos de linguagem muito distintos e definir um em relação ao outro, como fazem os pragmatistas, é um equívoco (Glock, 1996), pois, tomando-se o caso da aplicação da aritmética, “posso considerar o cálculo errado mesmo se as ações baseadas em seu resultado tenham conduzido ao fim desejado” (Wittgenstein, 1978, §133). Wittgenstein compara o pragmatista à pessoa que, tendo visto na rua uma caixa com os números 5 e 7, calculou: $5 \times 7 = 64$ e

² O termo *pragmatismo* pode causar certa confusão, de modo que é conveniente discernir as duas acepções que dele se faz neste trabalho. É frequente que se chamem de pragmatistas autores que, ao lidar com problemas filosóficos, dão atenção privilegiada à ação e ao contexto em que ela ocorre, sobretudo no âmbito da filosofia da linguagem e da filosofia da mente. Essa primeira acepção, de que se fez uso na seção anterior, está tradicionalmente associada a autores como Austin, Ryle, Searle e Strawson. Já o pragmatismo de que se fala nesta seção caracteriza-se por certa concepção de verdade e é mais canonicamente atrelada aos nomes de pensadores americanos, como James, Dewey e Rorty. É perfeitamente possível combinar as duas e, frequentemente, quem se compromete com uma teoria pragmatista da verdade o faz em termos de uma pragmática da linguagem. Mas as duas concepções são independentes, de forma que não necessariamente a adoção de uma é incoerente com a rejeição da outra.

apostou nesse resultado, ganhando assim um prêmio. Diante de alguém que tenta lhe apontar o erro, o indivíduo responde: “eu ganhei na loteria e ele quer me dar lições!”. Wittgenstein é avesso não apenas ao pragmatismo, mas a qualquer tentativa de definição de verdade, noção que, quando muito, deve ser esclarecida apenas por uma modesta teoria da redundância, que se limite a reconhecer que “p” e “é verdade que p” dizem a mesma coisa (Horwich, 2006).

Filosofia e Ciência

Também ao discorrer sobre o tópico com que sua explanação se encerra, “interesse na descrição”, Day dá demasiada visibilidade a uma proximidade não muito significativa. Quando se caracteriza de maneira mais detalhada o tipo de descrição que cada autor realiza e o contexto mais amplo em que se encaixa, com seus critérios e objetivos peculiares, ficam delineados dois projetos nitidamente contrastantes. Utilizando o vocabulário analítico-comportamental, seria possível afirmar que Day, neste ponto, distraiu-se com uma irrelevante coincidência de topografias e deixou escapar um aspecto funcional fulcral.

A descrição do comportamento realizada por Skinner está, acima de tudo, a serviço da ciência, que ele reconhece não apenas como uma modalidade privilegiada de produção de conhecimento (1938; 1945; 1947; 1953; 1971; 1974), mas como fonte de princípios cuja aplicação pode ser indispensável na resolução dos mais diversos problemas humanos (Dittrich, 2004a; Castro, 2008, 2013; Melo, 2010). Na década de 50, em meio aos mais intensos temores de um cataclismo nuclear, essa aplicação passou a ser defendida como uma verdadeira premência, a desconsideração da tecnologia fundamentada na ciência do comportamento podendo significar, até mesmo, a própria destruição da humanidade:

The methods of science have been enormously successful wherever they have been tried. Let us then apply them to human affairs. We need not retreat in those sectors where science has already advanced. It is neces-

sary only to bring our understanding of human nature up to the same point. Indeed, this may well be our only hope (Skinner, 1953, p. 5).

O peso da ameaça nuclear declinou ao longo dos anos, mas isso não alterou o conteúdo ou arrefeceu a veemência do discurso skinneriano, segundo o qual o cientista do comportamento dispõe – ou, ao menos, deve vir a dispor – de *expertise* para lidar não apenas com questões pontuais, mas também com as mais profundas indagações éticas e políticas, estando apto, portanto, a prescrever as formas mais apropriadas de organização social (Dittrich, 2004b; Melo, 2010). A figura do analista do comportamento como planejador cultural foi inicialmente exposta na novela utópica *Walden II* (1948/1978) e defendida posteriormente de forma explícita em escritos não ficcionais (1961, 1968, 1977), principalmente no livro *Beyond Freedom and Dignity* (1971).

A afeição de Skinner ao método científico se torna evidente, também, na concepção naturalista de filosofia que ele desenvolveu, segundo a qual não há um campo de conhecimento exclusivamente filosófico, independente da ciência e a ela inacessível. Como afirma Dittrich: “para o behaviorista radical, problemas filosóficos podem ser cientificamente investigados de forma proveitosa. [...] Demarcar fronteiras rígidas entre filosofia e ciência não constitui [...] uma estratégia produtiva” (2005, p. 16). Tudo que diz respeito à prática científica, inclusive seus pressupostos fundamentais, pode ser objeto de pesquisas empíricas analítico-comportamentais, pois o que os cientistas fazem também é comportamento (Dutra, 2004). A única fronteira que ainda permite distinguir a especulação filosófica behaviorista radical da explicação analítico-comportamental genuinamente científica se deve a limitações metodológicas – impossibilidade de observação e/ou controle de variáveis, por exemplo – e não ao caráter essencial das questões que procuram responder.

Wittgenstein, por sua vez, desde o início de sua carreira acadêmica (1914/1984), dizia haver entre ciência e filosofia uma dis-

tinção radical. No *Tractatus*, ele afirma categoricamente que o método científico não é adequado às questões da filosofia e que os filósofos não se devem deixar seduzir pelas explicações científicas, especialmente pelas psicológicas (4.111-4.113). A amplitude dessa atitude negativa em relação à ciência torna-se patente na seguinte passagem, em que Wittgenstein declara sua aversão à cultura ocidental, cuja decadência, a seu ver, está intimamente associada a seu caráter exacerbadamente cientificista³:

É-me indiferente que o cientista ocidental típico compreenda ou aprecie, ou não, o meu trabalho, visto que de qualquer modo ele não compreenderá o espírito com que escrevo. A nossa civilização é caracterizada pela palavra “progresso”. Fazer progressos não é uma das suas características, o progresso é, mais propriamente, a sua forma. Ela é tipicamente construtora. Ocupa-se em construir uma estrutura cada vez mais complicada. E até mesmo a claridade é desejada apenas como um meio para atingir esse fim, nunca como um fim em si mesmo. Para mim, pelo contrário, a claridade e a transparência são em si mesmas valiosas. Não estou interessado na construção de um edifício, mas sim em ter uma visão clara dos alicerces de edifícios possíveis. Assim, não visio o mesmo alvo que os cientistas e a minha maneira de pensar é diferente da deles. (Wittgenstein, 1929/2000, p. 20-21).

Essas avaliações discrepantes dos méritos do método científico, obviamente, vinculam-se a empreendimentos intelectuais dotados de objetivos muito distintos. Enquanto Skinner pretende descrever relações funcionais entre eventos comportamentais e eventos ambientais, produzindo novos conhecimentos que possibilitem previsão e controle do comportamento, Wittgenstein descreve jogos de linguagem sem a pretensão de estender o conhecimento e, muito menos, a capacidade de controle e previsão que se tem deles. Diferentemente de Skinner, que delinea e implementa um vasto

³ Naturalmente Wittgenstein não se opunha ao emprego do método científico em si mesmo. Sua objeção se dirige à confiança injustificada de que esse método *deva* ser aplicado a certos tipos de problemas.

campo de pesquisa empírica, Wittgenstein se propõe a filosofar recorrendo apenas ao saber intrínseco à prática do falante comum.

Ao atentar para as ações dos seres linguísticos, Skinner pretende encontrar relações funcionais que só se pode conhecer *a posteriori*, por meio do uso direto ou indireto da experimentação. Evidenciar esse tipo de relação é esclarecer a origem histórica dos eventos, explicando-os à luz da ocorrência de um conjunto de outros eventos. Wittgenstein chamava de externas essas relações eminentemente factuais e basicamente se referia a elas para dizer que são desprovidas de interesse filosófico (1953; 2005). A descoberta de regularidades *a posteriori*, sob esse ponto de vista, deve ser indiferente ao filósofo, já que seu objeto são as relações conceituais logicamente anteriores àquelas descobertas. Tais relações, também chamadas de internas ou gramaticais, devem ser procuradas na própria superfície da prática linguística comum, no conjunto de implicações normativas, formuláveis em regras explícitas ou não, que estabelecem o uso apropriado dos termos (1953). A investigação gramatical, portanto, apenas organiza e esclarece aquilo que já é conhecido por qualquer falante experiente de um idioma qualquer.

Perguntas filosóficas como “o que é o belo?”, “o que é o conhecimento?”, “o que é a verdade?” parecem demandar revelações a respeito de uma realidade profunda, o que sugere que as responder seria como devassar um campo oculto, expondo as essências últimas das coisas. Wittgenstein atribui esse equívoco à concepção de que a linguagem funciona sempre do mesmo modo e que o conhecimento é um todo homogêneo (1969). Há questões que não são respondidas por meio da aquisição de novas informações a respeito de seus objetos. No caso dos questionamentos filosóficos, conforme Wittgenstein, o que se faz necessário é o esclarecimento do modo como funcionam os conceitos pertinentes, ou seja, o esclarecimento da gramática dos termos que causam inquietações (1953, §383). Responder à primeira pergunta apresentada neste parágrafo não consiste em descobrir coisas sobre um

objeto, chamado “o belo”, como quem descreve um planeta até então incógnito. Trata-se de examinar aquilo que qualquer usuário da expressão já sabe, fornecendo, a partir disso, uma visão panorâmica de seus modos apropriados e inapropriados de uso. É nessa explicitação da gramática das expressões que verdadeiramente consiste a busca pela essência ou pela natureza das coisas (1953, §371).

As relações gramaticais visadas por Wittgenstein constituem, portanto, a base do significado das expressões. Elas não são constatadas por meio de pesquisas empíricas, pois são o próprio ponto de partida conceitual que, entre outras coisas, possibilita tais pesquisas. “Um ponto no campo visual não pode ser branco e preto ao mesmo tempo”, por exemplo, não tem conteúdo factual, ela é considerada verdadeira não por que se procurou sem sucesso por uma tal combinação de cores, mas por expressar adequadamente uma incompatibilidade gramatical. Similarmente, a verdade de “todo objeto físico tem comprimento” não deriva de um bem-sucedido acúmulo de dados empíricos, mas do fato de que não se dá o nome de objeto físico a algo que não tenha comprimento, ou seja, deriva da gramática dos termos em questão. Já “a maioria das folhas das árvores é verde” ou “em um reflexo, quanto maior for a intensidade do estímulo, maior será a magnitude da reposta”, não enunciam relações gramaticais; para determinar seus valores de verdade é indispensável evocar certos dados factuais, indo além do mero modo como se usam as expressões que as constituem.

Normatividade

Segundo Wittgenstein, uma expressão linguística tem sentido quando está inserida em uma teia de relações, uma gramática, que estabelece seus usos corretos e incorretos. Sua concepção de gramática, portanto, é essencialmente normativa. Em torno disso é possível constatar mais uma notável dissimilaridade. Skinner aborda a normatividade da linguagem partindo da definição de comportamento verbal como operante controlado pelas contin-

gências dispostas por uma comunidade. Sob essa perspectiva, os sentidos das expressões devem ser buscados entre os seus determinantes ambientais (Skinner, 1945; 1957). Assim, as relações normativas, quaisquer que sejam elas, se devem à prática concreta de interação entre os membros da comunidade verbal e podem, portanto, ser explicadas por meio dos princípios analítico-comportamentais. Em diferentes momentos, Skinner manifesta de forma clara sua confiança na superioridade da análise do comportamento diante da eventual concorrência de disciplinas normativas, como a lógica:

If it turns out that our final view of verbal behavior invalidates our scientific structure from the point of view of logic and truth-value, then so much the worse for logic, which will also have been embraced by our analysis (1945, p. 282).

What, for example, is the net contribution of modern logic toward such a science [do comportamento verbal]? Perhaps this is not a fair question, since most logicians will contend that they are not interested in a casual description but, rather, with how a man ought to proceed linguistically to obtain the most effective results. But many logicians engage in what is essentially an empirical analysis, and few are content to withhold all descriptive comment. Even in the construction of formal semantic or syntactical systems, the logician's experience with real languages plays a considerable part. But in what sense do logicians respect the canons of science in their treatment of verbal behavior? What are their methods of observation? What are their data? What is the status of the concepts and laws derived from these data? From the point of view of methodology, it is doubtful whether any logical account of language can be regarded as science at all (1948, p. 3).

Essa maneira de lidar com o tema é francamente contrária ao ponto de vista de Wittgenstein, para quem relações normativas são irredutíveis a relações de outra natureza, não podendo, portanto, ser definidas em termos factuais. Qualquer tentativa de definição desse tipo estaria, a seu ver, fadada ao fracasso: “Wittgenstein argumenta que nenhuma explicação substancial, seja do significado linguístico, seja do conteúdo mental, é possível. [...] Qual-

quer tentativa nesse sentido ou acabará pressupondo a própria coisa que tenta explicar ou não conseguirá sustentar a normatividade do conteúdo” (Thornton, 2007, p. 52-53). Na concepção pragmatista de Skinner, a pressuposição daquilo que se tem de explicar não é embargo, contanto que ocorra de forma a expandir a capacidade de controle e previsão do fenômeno estudado.

Para tornar clara a divergência em torno da normatividade é indispensável abordar o modo como cada autor caracteriza a noção de regra. O mero fato de cada um estabelecer delimitações distintas não constitui discordância das mais profundas, dada a diversidade das aplicações possíveis desse termo, que vai das instruções estritas, que se assemelham às implementadas por máquinas de Turing, às normas de convivência que os seres humanos naturalmente estabelecem entre si sem lhes dar expressão verbal clara; mas atentar para essa disparidade semântica pode evidenciar alguns pontos interessantes para os propósitos deste artigo.

As concepções de regra de Skinner e de Wittgenstein são fundamentais para o próprio modo como caracterizam suas propostas. Wittgenstein atribui à sua filosofia o objetivo de esclarecer regras gramaticais (1953, 2005), adotando aí uma concepção de regra extremamente ampla, que não demanda a existência de formulações verbais explícitas. Dando ênfase a seu aspecto normativo, Wittgenstein chama de regra um parâmetro de correção, algo que determina o que conta como segui-la e o que não conta. Assim, “regra x” e “comportamento de seguir a regra x” se definem mutuamente, de forma que há, entre eles, uma relação gramatical. Quando alguém segue uma regra, atende a um pedido, cumpre uma ordem etc., isso ocorre porque há uma relação normativa entre a regra e o que esse alguém faz, e não em virtude da ocorrência de interações factuais entre formulações de regra e comportamentos. O que interessa a Wittgenstein em uma regra é seu caráter intrinsecamente prescritivo; regularidades empíricas, como as que apontam, por exemplo, o tipo de ambiente social que

produz mais eficazmente o repertório de seguir regras, lhe são indiferentes.

Skinner (1963, 1966) emprega o termo regra de forma mais restritiva, definindo-o como estímulo antecedente verbal capaz de descrever um ou mais dos termos integrantes das contingências, ou seja, “o comportamento a ser emitido, as condições sob as quais ele deve ser emitido e suas prováveis conseqüências” (Paracampo; Albuquerque, 2005). A distinção entre comportamento modelado diretamente pelas contingências e comportamento governado por regras é realizada predominantemente, ao menos nas proposições iniciais, com uma motivação epistemológica. Skinner articula essa distinção para lidar com um tema central para os cognitivistas, a “solução de problemas”, e a emprega frequentemente para esclarecer a metodologia mais adequada à pesquisa psicológica com humanos segundo sua filosofia da ciência. Já em 1963, quando pela primeira vez apresenta uma definição técnica de regra, ele critica os autores que priorizavam o estudo das verbalizações dos sujeitos experimentais no lugar da observação direta dos desempenhos de interesse. Skinner recomenda que as regras em si mesmas não sejam sobrevalorizadas, já que o comportamento de as seguir também deveria ser, em última instância, explicado contextualmente à luz do histórico de interação entre o organismo e o ambiente responsável por sua ocorrência. Em síntese, a relação entre a regra e o comportamento de segui-la é concebida como uma relação funcional, logo, factual.

Da perspectiva de Wittgenstein, examinar empiricamente as relações funcionais entre comportamentos de seguir regras e os contextos em que se originam pode ser uma forma aceitável de produzir dados científicos, mas não pode dar conta do vínculo gramatical que há entre a regra e o seu seguimento, já que esta é pressuposta pela própria pesquisa. Imaginemos uma caixa com os dizeres “deposite aqui sua doação”. Um transeunte, ao ler a frase, rouba a caixa. Se interpretarmos a definição de Skinner de forma não caridosa, houve seguimento de regra, já que o comportamento

de roubar a caixa foi ocasionado por um antecedente justamente por este conter uma descrição relevante. Naturalmente que não é isso que Skinner pretende dizer, já que sua definição de regra deixa claro que o comportamento ocasionado por um estímulo-regra está, de alguma forma, especificado pela descrição nele contida, o que não é o caso do roubar no episódio da caixa.

O exame dessa capacidade da regra de especificar os comportamentos de segui-la – justamente a propriedade normativa enfatizada por Wittgenstein – evidencia a necessidade de se demonstrar de forma mais detalhada o tipo de relação funcional (já que a caracterização genérica é insuficiente) que há entre a regra e seu seguimento, de acordo com o Behaviorismo Radical. Apelar para a comunidade verbal a que o indivíduo pertence seria uma forma de resolver essa dificuldade, pois é ela quem estabelece o que é e o que não é seguir regra. O ladrão da caixa não seguiu a regra porque em nossa comunidade as contingências foram estabelecidas de forma que não se chama aquilo de doação, e era o comportamento de doar que a regra requeria. Assim, é explicando cientificamente a comunidade que se explica a relação em questão, de acordo com Skinner.

Na perspectiva wittgensteiniana, tanto o apelo à comunidade como qualquer outra tentativa de explicar a normatividade em termos não normativos são inadequados, posto que reconhecer uma comunidade de falantes já é reconhecer um conjunto de indivíduos que partilha uma gramática. Assim, não há um conhecimento das interações entre os membros de uma comunidade que se possa formular independentemente do conhecimento que se tem da gramática que aplicam, sendo, portanto, inviável explicar essa gramática em termos de relações comunitárias conceitualmente anteriores às próprias relações gramaticais. Apesar de recorrentemente mencionar os acordos sociais que estão na base da linguagem, Wittgenstein não crê que o esclarecimento filosófico das relações normativas que a constituem seja alcançável por meio do estudo científico das comunidades.

Skinner, como vimos, não concebia os limites do conhecimento científico dessa forma e desenvolveu, teórica e experimentalmente, uma ciência do comportamento animal, aplicando, posteriormente, seus princípios à compreensão dos fenômenos linguísticos. Se é que as dificuldades apontadas por Wittgenstein existem, elas deverão, segundo Skinner, ser enfrentadas com base nos resultados obtidos por essa ciência do comportamento verbal (1957). Wittgenstein não tinha interesse nesses dados, como já deve ter ficado claro, já que a filosofia, tal como ele a concebe, deve lidar com aquilo que já se sabe, apelando apenas a conhecimentos que qualquer falante comum domina, mas que costumam ser deixados de lado durante reflexões que dissociam as expressões linguísticas de seu emprego corriqueiro.

Vocabulário mental e eliminativismo

A peculiar concepção de filosofia de Wittgenstein, que não almeja a expansão do conhecimento empírico, compromete-se, sobretudo, com a busca de clareza conceitual. Os termos mentais, por exemplo, são fonte constante de confusões que demandam esclarecimento filosófico. Nas situações do dia-a-dia, as pessoas usam o termo “compreender” e seus cognatos com naturalidade e de forma adequada, mas ao refletir sobre o que é a compreensão, tendem a deparar-se com todos os mistérios e dificuldades associados ao âmbito mental. A receita de Wittgenstein para lidar com essas situações de perplexidade é o esclarecimento do uso comum do termo, remetendo à prática cotidiana.

Esse apelo ao uso comum, vital para a filosofia wittgensteiniana, é algo bastante estranho ao Behaviorismo Radical, para o qual os termos do nosso vocabulário ordinário não foram criados em conformidade com o que prescreve o cânone da prática científica, devendo, portanto, ser vistos com suspeita. Segundo Skinner (1938, p. 7):

The important objection to the vernacular in the description of behavior is that many of its terms imply conceptual schemes. I do not mean that a science of behavior is to dispense with a conceptual scheme but that it must not take over without careful consideration the schemes which underlie popular speech. The vernacular is clumsy and obese; its terms overlap each other, draw unnecessary or unreal distinctions, and are far from being the most convenient in dealing with the data. They have the disadvantage of being historical products, introduced because of everyday convenience rather than that special kind of convenience characteristic of a simple scientific system. It would be a miracle if such a set of terms were available for a science of behavior, and no miracle has in this case taken place. There is only one way to obtain a convenient and useful system and that is to go directly to the data.

A principal objeção de Skinner ao uso de termos psicológicos do senso comum é que eles prejudicam as legítimas explicações do comportamento devido a seu compromisso com entidades explicativas fictícias. Apontar uma entidade mental como causa do comportamento é um subterfúgio inaceitável, que apela para coisas que não existem e dificulta a identificação das variáveis que verdadeiramente importam (1950). Essas observações de Skinner estão em clara sintonia com uma importante corrente em filosofia da mente, o eliminativismo (Churchland, 1981; Stich, 1983)⁴, segundo a qual, o modo comum de falar sobre fenômenos mentais, a que se dá o nome de *psicologia popular*, é uma teoria equivocada, que deve ser substituída por alguma teoria científica (Escobar, 2014; Zilio, 2010).

⁴ O eliminativismo pode ser encontrado em duas vertentes: a neurocientífica e a psicológica. A primeira é representada sobretudo pelos Churchland, que cometem a falácia mereológica ao afirmar que os fenômenos do âmbito comportamental serão explicados por teorias sobre o funcionamento do sistema nervoso central. Já a vertente psicológica teve em Stich seu principal defensor. Contudo, sua orientação é cognitivista, o que o afasta da concepção behaviorista radical. Pode-se dizer, então, que o Behaviorismo Radical é uma forma de eliminativismo psicológico não cognitivista.

Wittgenstein também reconhece que a linguagem é fonte de múltiplos equívocos (1953, §109), mas sua opção metodológica não abriga qualquer intuito reformista. A filosofia wittgensteiniana deixa a linguagem como está; desenvolver termos técnicos não é um de seus procedimentos. Os “esquemas conceituais” característicos das formas comuns de expressão, que para Skinner devem ser ignorados caso não se adéquem aos critérios da prática científica, constituem justamente o foco da reflexão de Wittgenstein, que pretende fornecer uma “visão panorâmica” das práticas relacionadas a esses esquemas.

Há, ainda, outra divergência importante no que diz respeito ao eliminativismo. Para Wittgenstein, os termos da psicologia popular não têm status teórico e não podem, portanto, ser abandonados. O argumento eliminativista frequentemente recorre a exemplos como o flogisto e o calorífico, entidades teóricas que se tornaram ultrapassadas em conjunto com as teorias de que faziam parte⁵. Para Wittgenstein, os termos psicológicos da linguagem comum não estão em situação similar, pois não foram deliberadamente criados para figurar em explicações científicas. Eles têm natureza descritiva e desempenham papel fundamental na própria constituição dos fenômenos que descrevem. Como observa Hacker (2010, p. 19):

Esses conceitos antropológicos e psicológicos não permanecem apenas porque *podem* ser usados meramente para descrever, como representações para aquilo que é representado. Pois nosso uso de muitos desses conceitos e de seus congêneres moldam, eles próprios, nossa natureza como seres humanos, como criaturas autoconscientes, que empregam conceitos. Assim, seu uso é parcialmente constitutivo do que eles podem

⁵ Skinner diz algo muito parecido: “A Astronomia começou como Astrologia. A Química como Alquimia. O campo do comportamento teve e ainda tem seus astrólogos e alquimistas. Uma longa história de explicações pré-científicas nos fornece uma fantástica cambulhada de causas que não têm outra função senão a de proporcionar, nos primeiros estágios da ciência, soluções espúrias a perguntas que de outro modo ficariam sem resposta” (Skinner, 1953, p. 25).

ser invocados a descrever. A disponibilidade desses conceitos *dá forma* à nossa experiência subjetiva, pois é pelo uso deles, na primeira pessoa, que somos capazes de *lhes dar expressão articulada*.

Para Wittgenstein, utilizar o vocabulário psicológico da linguagem comum para descrever e explicar o próprio comportamento e o alheio é um traço definidor da forma de vida humana e, não, um recurso intelectual dispensável. Aprender a falar de crenças, desejos e outros fenômenos psicológicos é ingressar em modalidades de interação social e de autoconhecimento que fazem de um ser humano um ser humano (Schulte, 2003; Wittgenstein, 1953).

Sob essa ótica, o empreendimento skinneriano de interpretar os fenômenos psicológicos à luz do que se constatou utilizando amstras simples de comportamento em condições ótimas de observação e controle é irremediavelmente falho. Os jogos de linguagem das expressões psicológicas comportam uma complexidade que não se pode fazer presente a contento no laboratório nem ser adequadamente descrita numa linguagem estritamente analítico-comportamental, ou qualquer outra linguagem técnica, conforme o autor das *Investigações*.

Wittgenstein isenta os termos psicológicos da linguagem comum da tentativa de referência a entidades fictícias que Skinner lhes atribui. Em sua concepção, esses termos não buscam fazer menção a objetos de natureza imaterial, mas a aspectos relevantes do comportamento a que se relacionam (McGinn, 1997). Dizer que certo indivíduo agiu porque teve a intenção de escapar de algo, por exemplo, não implica referência a dois fenômenos distintos, o comportamento e a intenção. Explicar o comportamento apresentando a intenção com que foi realizado é descrevê-lo de forma mais satisfatória e, não, relacioná-lo a alguma entidade hipotética.

Aos olhos de Skinner, obviamente, mencionar uma intenção está longe de ser uma descrição satisfatória, especialmente quando comparado a uma rica descrição das contingências responsáveis pela ocorrência do comportamento descrito. Isso faz sentido quando se pensa na descrição intencional e na descrição analítico-com-

portamental como explicações concorrentes do mesmo fenômeno, como faz Skinner com certa frequência (1953; 1971; 1974). Wittgenstein não estabelece esse tipo de comparativo, já que não procura promover nenhuma teoria específica. Em sua perspectiva, as explicações intencionais são geralmente adequadas aos contextos em que ocorrem e fundamentalmente nos fazem encarar ações de determinadas formas, como quando, sem entender uma fala em uma peça cujo começo não se assistiu, repentinamente, tudo se torna claro após alguém explicitar a intenção com que ela foi proferida⁶.

Causas e razões

Skinner, obviamente, não nega que as aplicações da linguagem comum tenham sua importância, admitindo que elas seriam capazes, até mesmo, de possibilitar alguma previsão e algum controle do comportamento, ao indicar possíveis variáveis controladoras. Segundo Carvalho Neto (2001, p. 29):

A previsibilidade existe porque na linguagem cotidiana descreve-se: (a) o efeito de certas histórias de conseqüenciação sobre certos padrões de resposta, (b) as conseqüências controladoras de certas classes de respostas e (c) certos eventos antecedentes com função discriminativa para certas respostas. Dessa feita, as causas ambientais imediatas e históricas e seus efeitos sobre a probabilidade de resposta estão em grande parte embutidas, apesar de obscurecidas, nas explicações da chamada Psicologia Intuitiva e por isso ele fornece alguma eficiência preditiva e de controle. A precisão será tanto maior quanto for o investimento da cultura em estabelecer descrições precisas das contingências que vigoram em dado contexto.

⁶ Há aí uma mudança de aspecto similar às que Wittgenstein explora em seus escritos sobre filosofia da psicologia ao abordar exemplos de figuras ambíguas, como a do pato-lebre ou do cubo de Necker, que se pode ver ora como uma coisa ora como outra. No caso das figuras é possível alternar com facilidade entre uma visão e outra, diferentemente do caso da peça, em que ocorre uma mudança apenas. Ainda assim, é possível ver importantes similaridades entre esses fenômenos (Strawson, 2008; Schroeder, 2010).

Wittgenstein não faz nenhuma restrição à possibilidade de os dados fornecidos por expressões psicológicas da linguagem cotidiana serem usados em explicações causais como as da Análise do Comportamento. Contudo, esse discurso causal não deve, a seu ver, ser confundido com as explicações psicológicas em termos de razões⁷. Indicar razões para um comportamento significa torná-lo compreensível, mostrando sua adequação a certos critérios. A crença de que o Sol de sete da manhã faz bem para a saúde torna racional o comportamento de tomar Sol nesse horário. O desejo de emagrecer torna compreensível a manutenção de uma dieta rigorosa. Indicar crenças e desejos seria uma forma de caracterizar o comportamento de modo a torná-lo racionalmente justificável e, não, uma canhestra identificação de seus determinantes.

Um dos diferenciais que Wittgenstein encontra nas razões é que explicações que a elas apelam não podem ser estendidas indefinidamente, diferentemente do que ocorre com as causas, que sempre podem ser tomadas como efeitos de outras causas (1969). O seguinte diálogo pode ser elucidativo:

– Por que você não vem pegar uns canapés?

⁷ Essa divergência fundamental em torno da distinção entre causas e razões se mantém mesmo que a proposta de Skinner seja interpretada não causalmente, como fazem Laurenti e Lopes (2008), por exemplo. Isso porque a negação do caráter causal das explicações skinnerianas só pode ser feito com base em alguma concepção técnica de causalidade, como a de Bunge (1963), por eles adotada. Wittgenstein se ateu à concepção comum de causalidade, como era de seu feitio, evitando definições precisas. Assim, mesmo diante dos cuidadosos argumentos de Laurenti e Lopes, Wittgenstein tenderia, muito provavelmente, a continuar classificando as explicações analítico-comportamentais como causais, pois, já na porção final do artigo, depois de devidamente exposta a interpretação não causal em questão, os autores observam: “com a explicação dinâmica podemos construir, manter e modificar estados comportamentais, modificando assim o comportamento como um todo” (p. 393). Explicações dessa natureza, na perspectiva de Wittgenstein, visam relações causais entre eventos, ainda que ao tratar delas se prefira falar em termos de relações funcionais e/ou de controle.

- Porque não quero ir para a varanda.
- E por que você não quer vir para a varanda?
- Por que tenho medo de altura.
- E por que você tem medo de altura?
- Certamente sofri algum trauma quando criança.

A última resposta, diferente das duas primeiras, já não lida com razões, diria Wittgenstein. Assim como passar a falar sobre partes do organismo da maneira como fazem os reducionistas significa sair do âmbito próprio do comportamento, passar a falar sobre processos causais significa sair do âmbito próprio das razões. A relação entre, por exemplo, um desejo e o estado de coisas que o satisfaz ou entre uma intenção e o comportamento que a realiza não tem natureza causal, ela é similar à que existe entre uma regra e o comportamento de segui-la, ou seja, é normativa, gramatical. Causas não têm esse caráter normativo característico das razões; causas não justificam. Como observa Rundle (1997), causas não podem ser boas, ou cogentes; apenas razões o podem. Com base nisso, Wittgenstein nega que seja possível explicar adequadamente esse tipo de relação recorrendo às relações funcionais entre antecedentes, respostas e consequências, como propôs Skinner.

Para o behaviorista radical, essas distinções entre causas e razões são parte do esquema conceitual da linguagem comum que deve ser desconsiderado pela ciência do comportamento. O caráter justificatório seria derivado de complexos processos de interação entre indivíduos em uma comunidade verbal, um processo, não obstante sua complexidade, tão natural e sujeito a explicações causais quanto o cair de uma pedra. O que interessa nas falas sobre razões é o que elas podem vir a revelar sobre contingências de reforço:

Frequentemente nos referimos às consequências do comportamento como razões. Nós as citamos ao explicar nosso próprio comportamento: “A razão por que fui ao banco foi tirar algum dinheiro”. [...] As consequências descritas ou implícitas em conselhos, avisos, instruções e leis são as

razões pelas quais uma pessoa atende a um conselho, presta atenção a um aviso, segue instruções e obedece a leis. [...] Apresentar a um estudante as razões por que vale a pena aprender algo é apontar consequências possivelmente reforçadoras, mas estas podem ser muito delongadas e o comportamento do estudante só se modificará em consequência do que lhe foi apontado se o professor, no passado, fez parte das contingências efetivas (Skinner, 1974, p. 112-113).

Wittgenstein (1969) dizia também que, diferentemente do que ocorre com as razões, o conhecimento das causas é sempre hipotético. Skinner discordaria: sendo a causalidade uma questão de eventos covariarem sistematicamente, a observação direta da covariação permite apontar causas sem elaborar qualquer hipótese (Skinner, 1956). Mesmo levando isso em conta, para Wittgenstein, é possível afirmar que as explicações causais diferem das racionais por estas últimas, em certos contextos, não poderem ser fundamentadas em evidências (1982). Sempre é possível formular com sentido uma pergunta pela evidência que embasa uma explicação causal, como: a partir de que indícios você concluiu que foi a tuberculose a causa da morte? Já a pergunta pela evidência à luz da qual um indivíduo veio a conhecer suas próprias razões é absurda na maior parte dos casos. Caso se pergunte a uma pessoa com base em que ela diz que tem certas crenças ou desejos, é bem provável que, perplexa, ela responda: “ora, eu digo porque os tenho!” – o que não configura a apresentação de uma evidência, mas um protesto contra a falta de pertinência da pergunta.

Corriqueiramente, o que um indivíduo diz serem suas razões é aceito pelos demais como tal sem que para isso sejam solicitados indícios adicionais (Wittgenstein, 1982). Existe, portanto, assimetria entre as perspectivas da primeira e da terceira pessoas no jogo de linguagem de dar razões, bem como nos demais jogos de linguagem psicológicos. As verbalizações pelas quais alguém expressa seus pensamentos, crenças, desejos, intenções e demais atributos psicológicos são geralmente aceitas pelos demais como critério da existência de tais atributos, ainda que essas declarações não sejam

infalíveis (Marques, 2003; Wittgenstein, 1953). Há as possibilidades de a pessoa mentir, omitir, fingir, dissimular, mas essas possibilidades só existem contra o pano de fundo da prática corriqueira de confiar nas declarações psicológicas em primeira pessoa. Quando alguém mente sobre suas razões, não se dirá que ela cometeu um erro ao lidar com as evidências, mas que não foi sincera. Já quando alguém se diz confuso sobre, digamos, suas intenções a respeito de algo, não é o caso que ele falhe em observar adequadamente intenções preexistentes, acontece que ele ainda não as definiu propriamente.

Diferentemente de Wittgenstein, Skinner não concede à autoridade de primeira pessoa o mesmo status na elucidação dos conceitos psicológicos. As diferenças entre as perspectivas de primeira e terceira pessoa seriam, em sua concepção (1945), irrelevantes dada a natureza pragmática do conhecimento. Não há motivo para dotar a exposição que um sujeito faz de suas próprias razões de qualquer prerrogativa frente a explicações que possibilitem mais controle e previsão de seu comportamento, mesmo que tenham sido elaboradas por um terceiro. Não é raro que pessoas mais experientes e perspicazes conheçam as razões de um indivíduo mais bem do que ele próprio. Dessa forma, a autoridade da perspectiva de primeira pessoa no campo das razões, se é que Wittgenstein está correto em identificá-la como traço característico de certas práticas linguísticas corriqueiras, deve ser desconsiderada como espúria, segundo Skinner, pois está em conflito com o modelo explanatório behaviorista radical.

Privacidade

Skinner também identifica certa assimetria entre as perspectivas de primeira e terceira pessoa, mas a aborda recorrendo ao conceito de eventos privados, divergindo assim significativamente da postura wittgensteiniana: “each speaker possesses a small but important private world of stimuli. So far as we know, his reactions to these are quite like his reactions to external events” (p. 275). Em sua

concepção, cada falante tem acesso direto a um conjunto de estímulos que a comunidade apenas pode inferir. O contato especial com esses estímulos, contudo, não põe o indivíduo automaticamente em posição adequada para descrevê-los; ele tem de adquirir o repertório descritivo com a comunidade.

Skinner (1945; 1957) parte de sua já mencionada definição de comportamento verbal como comportamento operante para apresentar os modos como uma comunidade pode, por meio de reforçamento diferencial, fazer com que uma resposta verbal fique sob controle de um estímulo antecedente privado, mesmo tendo com ele contato apenas indireto. São eles: (1) baseando-se na observação de um evento público que acompanha regularmente o estímulo privado, como quando a comunidade, por observar um machucado, reforça a resposta “está doendo”; (2) inferindo a presença do estímulo privado a partir de respostas não verbais colaterais à resposta verbal, ao ensinar a dizer “estou com vergonha” com base no rubor facial do aprendiz, por exemplo; (3) ensinando o indivíduo a falar de suas respostas públicas, situação em que ele fica apto a descrever as respostas com os mesmos termos quando elas passam a ocorrer encobertamente, tal como quando se aprende a dizer “estou calculando” ao utilizar papel e caneta e se generaliza esse uso para o cálculo feito “de cabeça”; (4) proporcionando condições para que o indivíduo aprenda a designar propriedades em objetos públicos, condições essas que possibilitam também, por indução, o emprego dos mesmos termos para falar de propriedades similares em estímulos privados.

Para Wittgenstein, essa apresentação do modo como se aprende o uso em primeira pessoa da linguagem psicológica é equivocada. Falar em termos de eventos privados seria, a seu ver, uma forma de favorecer certos equívocos inerentes à concepção cartesiana de mente, como o de postular que apenas o próprio indivíduo pode realmente saber se tem dores ou não, porque só ele as experiencia, enquanto que os demais só podem supor uma coisa ou outra (1953; 1982). Ao afirmar que existem eventos aos quais um indiví-

duo tem acesso direto, enquanto que os demais apenas os inferem, Skinner parece se aproximar desse postulado do cartesianismo.

Wittgenstein se opõe a essa concepção, observando que, na maior parte do tempo, quando alguém exprime satisfatoriamente sua dor ou seu pensamento, seus interlocutores *sabem* que ele tem tal dor ou tal pensamento (1953). Os comportamentos não são tomados pela comunidade como o primeiro passo de um processo inferencial que se finaliza com a constatação de que há dor. Cabe lembrar que Skinner emprega o conceito de eventos privados para tratar de certos usos do vocabulário mental em interações cotidianas. Cientistas analisando amostras de comportamento em laboratório podem muito bem usá-las para inferir a ocorrência de eventos que não observam diretamente, mas a mesma lógica não se aplica, conforme Wittgenstein, aos usos corriqueiros de termos psicológicos em primeira pessoa.

Diante de uma criança se contorcendo de dor, por exemplo, a comunidade não infere que há dor, ela não elabora uma hipótese a respeito de sua existência com base nos comportamentos; o indivíduo que expressa suas dores é, imediatamente, visto como tendo dores, sem nenhuma intermediação de processo inferencial. Do mesmo modo, não se diz, diante de alguém saltitante e sorridente, que há fortes indícios de que está alegre, mas que, por exemplo, a alegria está “estampada em seu rosto” ou que se faz visível em sua postura corporal. Para Wittgenstein, essa é uma forma rudimentar e intuitiva de saber, que dispensa a fala em termos de inferência, similar à que está presente quando um indivíduo confiantemente caminha sobre um assoalho porque *sabe* que ele o sustentará.

Já sobre o próprio indivíduo, de acordo com Wittgenstein, não faz sentido dizer que tenha conhecimento sobre os eventos mentais que expressa. Não porque seja ignorante sobre alguma realidade cognoscível, mas por não haver contexto em que seja adequada uma verbalização como “sei que estou sentindo dores” (Hacker, 1986). Ela é tão sem sentido quanto “não sei se estou sentindo dores”. Quando muito, a primeira frase pode ser uma reiteração

enfática de “tenho dores”, já que alegar que sabe a respeito delas nada acrescenta ao alegar que as sente. A observação “quem está sentindo dor sabe que está sentindo dor” tem caráter gramatical, ou seja, não é uma verdade factual, mas uma regra para uso das expressões, sendo, portanto, raramente enunciada no uso comum da linguagem. Sua enunciação, portanto, não tem função epistêmica, atuando efetivamente apenas como artifício instrucional, em casos excepcionais, tal como quando se diz “verde é uma cor” a alguém que, sendo ainda iniciante no aprendizado do português, tenha dito “agora são verde horas em ponto”.

Assim como não faz sentido falar que o indivíduo conhece seus próprios estados mentais, não faz sentido dizer que ele os observa, segundo Wittgenstein (1953). De “tenho dor tal” não se pode derivar “observo-me a ter dor tal”. Atentando para isso, Wittgenstein desafia a concepção de que todo evento mental consciente é acompanhado de alguma forma de percepção interior ou introspecção. Quando declara ter certa dor, um indivíduo não parte de um processo introspectivo que dá acesso a um processo independente que corresponderia à dor em si, ele apenas expressa sua dor. É possível que alguém se observe a ter uma dor com o intuito de constatar quantas vezes ela pulsa em certo intervalo de tempo ou que use um espelho para visualizar as expressões faciais que a acompanham, mas esses são modos de proceder estranhos ao que geralmente ocorre quando meramente se diz que tem dores.

Skinner não vê problemas em falar de um universo privado que o indivíduo observa e descreve: “Uma análise behaviorista não discute a utilidade prática dos relatos acerca do mundo interior, o qual é sentido e observado introspectivamente”, mas, se distanciando do cartesianismo, reconhece que “o mundo privado dentro da pele não é claramente observado ou conhecido” (1974, p. 31). Assim, o acesso privilegiado que o sujeito tem aos seus próprios eventos privados não lhe concede nenhum conhecimento seguro sobre os mesmos, pois se baseia em “sistemas nervosos muito primitivos” (*loc. cit.*), o interoceptivo e o proprioceptivo, além de ser necessa-

riamente aprendido com a comunidade verbal, que só pode ensiná-lo indiretamente. Por isso, Skinner conclui (1953, p. 260) que “todo mundo desconfia de respostas verbais que descrevem eventos privados”, no que claramente destoa da posição de Wittgenstein.

Malcolm (1964), partindo do referencial wittgensteiniano, critica a posição de Skinner sobre a observação de eventos privados, acusando-o de defender uma espécie de reducionismo fisicalista comum entre positivistas lógicos, como Carnap. O autor acusa o Behaviorismo Radical de assimilar proposições psicológicas em primeira pessoa a proposições em terceira pessoa, ao afirmar que os significados de todas elas, em última instância, dependeriam de suas condições de verificação, por estarem fundados na observação. Day reage a essa crítica, tentando mostrar que ela não se aplica às concepções de Skinner:

Malcolm is wrong in intending the major point in his paper to apply to Skinner, namely, that behaviorism mistakenly assimilates first-person to third-person statements by viewing both kinds of statements as similarly based on observation (Day, 1977, p. 33-34).

What Malcolm fails to see is that for Skinner not even third-person statements can normally be considered as conclusions based on observation. For Skinner, it is one thing to say that third-person statements are under the control of observable environmental circumstances, and quite something else again to say that such statements are expressed as verifiable conclusions based upon observations (Day, 1977, p. 36)

Ainda que Skinner repetidamente se refira ao mundo de respostas e estímulos privados observável exclusivamente por um único indivíduo, a réplica de Day é pertinente, porque Skinner, de fato, não adere à semântica verificacionista que Malcolm lhe atribui. A explicação skinneriana do significado das proposições não requer que os indivíduos observem eventos e, sim, que estes exerçam controle sobre as respostas daqueles, algo bastante distinto. Observar um estímulo é uma forma de ter respostas sob controle desse estímulo, mas é possível ter uma resposta sob controle de um estímulo

que não está, de maneira alguma, sendo observado, já que o ambiente afeta os organismos de diversas formas ao mesmo tempo e apenas parte limitada delas chega a constituir as relações típicas do que poderíamos chamar de observação. Um motorista experiente geralmente não observa o pedal de embreagem, simplesmente interage com ele; até mesmo certas variáveis que controlam repertórios muito significativos de um indivíduo só podem vir a ser por ele observadas enquanto tais após algum esforço, demandando, inclusive, em alguns casos, a ajuda de uma audiência especializada, como a de um terapeuta.

Parte das considerações de Malcolm (1964), contudo, identificam uma divergência fundamental entre Skinner e Wittgenstein que pode ser mais satisfatoriamente apresentada caso se enfoque o uso do termo *descrição* e não o do termo *observação*. Enquanto que os putativos problemas advindos deste último podem ser dissolvidos a partir da alegação de que derivariam de uma imprecisão semântica inócua, passível de correção via aplicação adequada do vocabulário técnico, a mesma solução não parece estar disponível para o uso de *descrição* e *relato*, bem mais relevantes que *observação* na explanação skinneriana dos eventos privados. Ao enfatizar que verbalizações sob controle de eventos privados não são essencialmente distintas das controladas por eventos públicos, Skinner e outros behavioristas radicais tendem a caracterizar o uso de expressões psicológicas em primeira pessoa nos seguintes termos:

O que é sentido quando se tem um sentimento é uma condição do corpo da pessoa, e a palavra usada para *descrevê-lo* quase sempre provém da palavra usada para designar a causa da condição sentida (Skinner, 2006, p. 25; grifo meu).

Embora o evento que está sendo *relatado* seja privado, na concepção de Skinner, relatar os próprios atos privados é o mesmo que relatar os próprios atos públicos (Baum, 2006, p. 68; grifo meu).

The private events aspect of the argument was introduced earlier, by Skinner (1945), who was concerned, on the one hand, with what is at

issue when people invoke mentalistic psychological terms, and on the other hand, with accounting for a person's learning to *describe* his or her internal goings-on (Hineline, 2011 p. 221; grifo meu).

One's verbal responses *descriptive* of the “inside world” will always be under the control of a set of public stimuli (the ones that ground the verbal community reinforcing action), though probably they are also under the control of a varying (inter- and intrasubject) interoceptive or proprioceptive stimulation (Tourinho, 2006; grifo meu).

Now consider the process by which speakers might learn to *describe* that they are in pain. [...] Given the problem of privacy, how is the verbal community involved in the process by which speakers learn to verbally *report* pain or other feelings and sensations? (Moore, 2008, p. 220; grifos meus)

Uma das recomendações mais recorrentes na obra de Wittgenstein é a de evitar as confusões provocadas pela supervalorização de semelhanças superficiais entre jogos de linguagem e pelo esquecimento de suas diferenças profundas (1969). Falar sobre a descrição de eventos públicos e privados seria uma forma de se deixar desencaminhar por um traço superficial dos usos: “‘descrever’ talvez nos tenha enganado. Digo: ‘descrevo meu estado de alma’ e ‘descrevo meu quarto’. É necessário evocar as diferenças dos jogos de linguagem” (1953, §290). Estados mentais podem ser descritos, de acordo com Wittgenstein. Isso certamente acontece, por exemplo, quando alguém responde questões de um inventário de depressão e, inclusive, pode assumir formas muito sofisticadas, como quando um Walter Benjamin ou um Aldous Huxley descrevem suas experiências induzidas por psicotrópicos. Mas esses são jogos de linguagem derivados de outros mais primitivos e comuns. Antes de descrever os próprios estados mentais os indivíduos os *expressam*, inicialmente, inclusive, de forma pré-linguística:

Como um homem aprende o significado dos nomes de sensações? Por exemplo, da palavra “dor”. Esta é uma possibilidade: palavras são ligadas à expressão originária e natural da sensação, e colocadas no lugar

dela. Uma criança se machucou e grita; então os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações e, posteriormente, frases. Ensinam à criança um novo comportamento perante a dor.

Assim, pois, você diz que a palavra “dor” significa, na verdade, o gritar? – Ao contrário; a expressão verbal da dor substitui o gritar e não o descreve (1953, § 244).

Essa passagem procura mostrar que é fundamental atentar para o jogo primitivo de expressão, para esclarecer as diferenças entre as muitas formas de usar termos psicológicos em primeira pessoa (Schulte, 2003; Stern, 1995). Se alguém é espetado por uma agulha e diz, logo depois, “ai! doeu!”, isso não é uma descrição de fenômenos privados, assim como gemer e se contorcer, manifestação similar, não é descrever a dor, mas expressá-la.

Wittgenstein defende que ignorar as peculiaridades da expressão dos estados mentais frente a sua descrição é um dos equívocos fundamentais relacionados à compreensão da subjetividade como “mundo interior”: “It is a cardinal error of the Cartesian picture to take avowals of experience as descriptions of experience and to construe descriptions of experience on the model of descriptions of objects of experience” (Hacker, 1986, p. 280). Wittgenstein jamais admitiria que a expressão de vivências psicológicas é uma forma precária de descrição de eventos corporais, como faz Skinner (1974; 1991), dadas as diferenças entre as condições e os critérios sob os quais se realizam cada um desses tipos de prática.

O problema em desconsiderar essas diferenças, do ponto de vista de Wittgenstein, não é solucionado com o apelo ao arsenal técnico behaviorista radical. Para auxiliar sua tarefa de interpretação do comportamento verbal, Skinner criou diversas categorias – definidas pelos tipos de relações estabelecidas entre antecedentes, respostas e consequências – e privilegiou uma delas para falar de descrições em geral e, conseqüentemente, de descrições de eventos privados: “A lógica dos relatos de eventos privados está no comportamento verbal de *tacto*. Trata-se de um operante verbal cujos estímulos discriminativos são objetos ou eventos e cujas res-

postas normalmente informam o ouvinte sobre tais estímulos” (Zilio, 2010, p. 131).

Substituir *descrever* por *tactear* não ajuda a reconhecer a distinção entre as formas de usar os termos psicológicos em primeira pessoa de que fala Wittgenstein, pois ambas as categorias são demasiadamente abrangentes e deixam escapar as particularidades para as quais a investigação gramatical quer chamar atenção. Dito de outra maneira, “expressar não é descrever” e “expressar não é tactear” apontam mais ou menos a mesma limitação.

Falar em “tactos sob controle de eventos privados” é o modo padrão como Skinner expõe suas considerações explícitas a respeito do uso dos termos psicológicos em primeira pessoa, mas suas obras podem também subsidiar explicações alternativas que lidem mais satisfatoriamente com a variedade apontada por Wittgenstein. O que este demanda é que se distinga entre, ao menos: a) expressões não verbais da sensação; b) expressões verbais da sensação; c) descrições da sensação. A terceira possibilidade é construída a partir da segunda, assim como a segunda da primeira, e todas elas coexistem de maneira que frequentemente é difícil discerni-las.

Skinner fala de manifestações naturais quando apresenta a forma indireta como a comunidade ensina o repertório “auto-descritivo”, mas as verbalizações assim aprendidas são classificadas como tactos sob controle de eventos privados, sendo mais assemelhados, portanto, aos relatos sobre eventos públicos do que às manifestações naturais originais. Dessa forma, elaboram-se correspondentes para *a* e *c*, acima, mas é ignorado o caso intermediário das expressões verbais de estados mentais que funcionam de forma muito similar a seus parentes não verbais.

Para tentar elaborar uma versão analítico-comportamental das distinções que Wittgenstein aponta, é necessário, antes de qualquer coisa, deixar de presumir que as verbalizações psicológicas em primeira pessoa são operantes controlados especialmente por estímulos discriminativos. O ideal seria atentar para as possibili-

dades de combinação das diferentes formas de controle, incluindo componentes respondentes e motivacionais, algo que Skinner fazia costumeiramente em suas interpretações do comportamento complexo. Que essa forma mais variegada de análise seja preterida em nome de explicações centradas na concepção de tacto pode ser visto como um indício de que a adoção dessa terminologia técnica, por si só, não evita os equívocos que Wittgenstein diz serem sugeridos pela superfície da linguagem comum, nesse caso, pelo uso enganador do termo *descrição*. Postular um mundo interior de eventos privados passível de descrição nos moldes da que se pode fazer de eventos públicos pode obscurecer discriminações finas caras a uma apreciação adequada da realidade humana.

Linguagem privada

Um importante subtópico das considerações sobre a privacidade diz respeito à possibilidade de uma linguagem estritamente privada. Do que se expôs acima, é possível concluir que Skinner negava essa possibilidade, alegando que o comportamento verbal demanda uma comunidade que sirva de ambiente para sua aquisição. Um dos mais famosos trechos das *Investigações* (§184-314), conhecido justamente como Argumento da Linguagem Privada, também pretende negar a possibilidade de uma linguagem assim descrita. Essa aparente convergência leva a crer que os argumentos são os mesmos ou, ao menos, muito similares. Um exame mais atento, contudo, mostra que não.

Para Skinner, a linguagem, mesmo a que lida com eventos privados, sempre tem origem pública. O que ele quer dizer ao negar a possibilidade de uma linguagem privada é que um indivíduo não pode construir uma linguagem por si mesmo, sem contar com as contingências dispostas por uma comunidade verbal. Isso, como já foi dito, não impede que os termos de uma linguagem possam vir a designar eventos privados, mas, devido às limitações inerentes às quatro condições acima apresentadas, essa designação não pode desenvolver-se plenamente.

Why is it not possible to assign names to the diverse elements of private experience and then to proceed with consistent and effective discourse? The answer lies in the process by which “terms are assigned to private events”, a process which we have just analyzed in a rough way in terms of the reinforcement of verbal responses.

None of the conditions which we have examined permits the sharpening of reference which is achieved, in the case of public stimuli, by a precise contingency of reinforcement. In (1) and (2) the association of public and private events may be faulty; the stimuli embraced by (3) are of limited scope; and the metaphorical nature of those in (4) implies a lack of precision. It is, therefore, impossible to establish a rigorous scientific vocabulary for public use, nor can the speaker clearly “know himself” in the sense in which knowing is identified with behaving discriminatively. In the absence of the “crisis” provided by differential reinforcement (much of which is necessarily verbal), private stimuli cannot be analyzed (1945, p. 278).

Wittgenstein parece dizer algo semelhante⁸ ao considerar problemática a tentativa de construção de uma linguagem por meio da associação de seus termos com objetos privados, como fica claro nas seguintes passagens:

Consideremos este fato. Quero escrever um diário sobre a repetição de certa sensação. Para tanto, associo-a com o signo *S* e escrevo este signo num calendário todos os dias que tenho a sensação. – Observarei, primeiramente, que uma definição do signo é impronunciável. – Mas posso dá-la a mim mesmo como uma espécie de definição ostensiva! – Como? Posso apontar para uma sensação? – Não no sentido habitual. Mas falo ou escrevo o signo *e*, ao fazê-lo, concentro minha atenção na sensação; – aponto, pois, como que interiormente, para ela. – Mas para que esse ritual? Pois parece ser apenas isso! Uma definição serve apenas para estabelecer a significação de um signo. – Ora, isto se dá precisamente pela concentração da atenção; pois, desse modo, gravo em mim mesmo a ligação do signo com a sensação. – “Gravo-a em mim mesmo” pode significar apenas: este processo faz com que no futuro me recorde corre-

⁸ Bloor (1983), autor não vinculado diretamente à tradição behaviorista radical, explora extensivamente essa semelhança, chegando a partir dela para “reconstruir certas ideias de Wittgenstein” (p. 63) à luz das contribuições de Skinner.

tamente da ligação. Mas, em nosso caso, não tenho nenhum critério para a correção. Poder-se-ia dizer aqui: correto é aquilo que sempre me parecer correto. E isto significa apenas que aqui não se pode falar de correção (1953, §258).

Lembremo-nos de que existem determinados critérios de comportamento para alguém que não compreenda uma palavra: que ela não lhe diga nada, que ele não saiba o que fazer com ela. E critérios que fazem com que “acredite compreender” a palavra, ligue a ela uma significação, mas não a correta. E, finalmente, critérios para fazê-lo compreender corretamente a palavra. No segundo caso, poder-se-ia falar de uma compreensão subjetiva. E de “linguagem privada” poder-se-ia chamar sons que ninguém mais compreende, mas que eu “pareço compreender” (1953, §269).

Para Wittgenstein, o ritual íntimo de associação do termo com a sensação que ele deve designar não pode ter sucesso, porque não cria critérios de correção segundo os quais se possa avaliar o uso ulterior desse termo. A uma prática que não disponha de padrões de correção que permitam diferenciar a compreensão da mera impressão de compreensão não se pode dar o nome de linguagem. Por esse motivo, a ideia de uma linguagem privada – definida por Wittgenstein (1953, §243) como aquela que só pode ser compreendida por um único indivíduo, devido à privacidade de seus referentes –, é incoerente.

Essa compreensão da questão não coincide com a de Skinner, pois o que está em jogo não é a possibilidade de uma pessoa isolada socialmente criar e utilizar uma linguagem. O argumento de Wittgenstein não pressupõe uma teoria de como a linguagem é aprendida e/ou mantida; ele se fundamenta na lógica da noção corriqueira de linguagem. E o que essa lógica exige é normatividade, isto é, critérios que delimitem o uso adequado das expressões e, não, uma história de relação com outros indivíduos.

Sob essa perspectiva, não há nenhum problema em que alguém, sozinho, institua critérios linguísticos e os siga de forma consistente (Baker; Hacker, 1992)⁹. Um “Robinson Crusóé de nascença”,

⁹ Esta interpretação não é consenso entre os comentadores de Wittgenstein,

não obstante seu isolamento absoluto, pode ser considerado falante de uma linguagem contanto que sua prática inclua a possibilidade de corrigir-se segundo certos critérios, nos casos em que venha a usar uma expressão incorretamente. Nosso Crusoé não depende de uma comunidade para se autocorrigir, segundo essa concepção, porque dispõe de uma série de fenômenos que, por não serem meras impressões de fenômenos, podem ser tomados como padrão de correção. Ele pode, por exemplo, inventar uma forma de dar laços em cipós e deixar, intocado, em sua cabana, um deles como amostra a ser tomada como modelo nos momentos posteriores. Para Wittgenstein, então, uma linguagem não precisa ser, de fato, compartilhada com uma comunidade, como quer Skinner; o que é indispensável é que ela seja compartilhável. Isso porque uma forma de linguagem que ninguém mais possa vir a compreender tampouco pode ser compreendida por seu suposto único falante nos diferentes momentos de seu uso.

O balanço das considerações sobre a linguagem privada fica assim: o que Skinner diz ser impossível – uma linguagem independente de contingências sociais – Wittgenstein diz ser possível¹⁰; e o que Wittgenstein diz ser impossível – uma linguagem com referentes privados – Skinner diz ser possível. Uma linguagem que descreve eventos privados, segundo Skinner, é uma espécie de linguagem degenerada, desprovida de consistência e eficiência. Para Wittgenstein, nem isso: ela, simplesmente, não é uma linguagem.

muitos dos quais (Bloor, 1997; Williams, 1999; entre outros) defendem uma concepção comunitarista, similar à que aqui atribuo a Skinner.

¹⁰ Wittgenstein se refere, obviamente, a uma possibilidade lógica e, não, empírica, já que seu interesse recai sobre o modo como funcionam os conceitos e, não, sobre informações factuais. Sabe-se que as características biológicas de um ser humano incluem a socialidade, mas a caracterização do conceito mesmo de linguagem não pode simplesmente assimilar traços distintivos do conceito de ser humano. Se assim não fosse, a importante pergunta “existem outros seres vivos capazes de linguagem?” já estaria respondida de antemão.

Considerações finais

É óbvio que o conjunto de dissimilaridades aqui apresentado – parte dele sumariado na tabela 2 – não pretende ser exaustivo. Também cabe lembrar que a pertinência de cada um de seus elementos depende de muitos fatores, especialmente das opções exegéticas que as embasam, de forma que o que parece uma semelhança ou uma diferença importante sob os vieses aqui adotados pode não ser, sob outros, assim caracterizado – principalmente em se tratando de autores cujas obras são prolíficas em gerar interpretações diversas, como Skinner e Wittgenstein.

Skinner	Wittgenstein
Pragmatismo: verdade é utilidade	Teoria da redundância: concepção deflacionista de verdade
Naturalismo: o conhecimento filosófico não é essencialmente distinto do científico	Anti-Naturalismo: filosofia e ciência são radicalmente distintas
Adoção de linguagem arregimentada	Procura usar a linguagem comum, apelando a termos técnicos apenas raramente e sem pretensão explicativa
Visa descobrir relações funcionais (conhecimento novo)	Visa esclarecer relações gramaticais (aquilo que já se sabe)
Razões são tipos de causas	Razões não são causas
A normatividade é explicável em termos de relações funcionais	A normatividade não pode ser compreendida em termos não normativos
Regra como estímulo antecedente que descreve contingências	Regra como parâmetro de correção
Eliminativista	Anti-eliminativista
Existem eventos privados	Não faz sentido falar em eventos privados
Uma linguagem totalmente privada é impossível, pois sem contingências sociais não há linguagem	'Linguagem privada' é uma expressão incoerente, independentemente de considerações sobre sua aprendizagem

A linguagem para falar de eventos privados é falha	Não há nada de defectivo nos jogos de linguagem psicológicos
----------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------

Tabela 2: Sumário parcial das dissimilaridades

Como observado na introdução, a constatação dessas divergências tem a intenção de estender a comparação inicialmente elaborada por Day (1969), não a de contestar sua relevância. Depois de décadas, os motivos que o levaram a escrever aquele artigo permanecem deveras atuais.

I hope to stimulate a somewhat deeper appreciation of Skinner's views than is generally found among psychologists at the present time. I hope also to influence the critical appraisal of Skinner's work, so that it might come to bear more cogently upon the position as it has actually developed. I feel that much of the current criticism (e.g., Chomsky, 1959) misses its mark largely because it seems to take for granted that Skinner adopts philosophical perspectives which are in fact inimical to his views. (Day, 1969, p. 169).

O Behaviorismo, desde os seus primórdios, é alvo de abundantes críticas (Carrara, 2005). Boa parte delas não procede. Ora se atribui a behavioristas concepções que não têm, ora se toma por dado que defendem concepções que, na verdade, atacam, além de frequentemente se ignorar as diferenças entre suas variadas vertentes. O próprio Wittgenstein, que vez por outra se sentiu instado a mostrar que não era um behaviorista (1953, §307), de certa maneira resumiu a antipatia intrínseca dessa corrente de pensamento numa breve observação de teor estético: “Podemos compreender tudo o que queremos de um ponto de vista behaviorista (palavra horrenda)” (Salles; Cerqueira, 2007).

Behaviorismo, até o presente momento, permanece imerso nesse ar de “palavra feia”. Um número expressivo de autores contemporâneos (Hutto; Myin, 2013; Noë, 2004; Shapiro, 2011), por exemplo, tem procurado desenvolver alternativas ao projeto representacionista hegemônico nas ciências cognitivas, propondo uma concepção antirreducionista, pragmática e antirreferencialista, mas

nega resolutamente que isso seja propor uma forma de behaviorismo, quando seus críticos assim o dizem. Seus motivos para negá-lo são expostos *en passant*, como mera retificação terminológica pontual e sem especificar os autores ou escolas dos quais se querem diferenciar. O termo *behaviorismo* aí é mais uma pecha que uma verdadeira categoria de análise. Em contextos assim, os esforços de Day para apresentar Skinner de forma mais justa são muito válidos e apelar às suas similaridades com a figura de Wittgenstein, a quem os críticos do referencialismo e ismos relacionados costumam ver com bastante simpatia, parece ser uma estratégia apropriada.

Por outro lado, a apreciação produtiva dessas convergências requer certos cuidados. Quando o leitor que passou por sólida formação behaviorista radical e habituou-se a compreender o ser humano à luz dessa filosofia se depara com as *Investigações*, é natural que algumas das similaridades enumeradas por Day lhe saltem aos olhos, por vezes obscurecendo a identificação do que é próprio ao pensamento de Wittgenstein. Além de constituir uma chave de leitura das mais questionáveis, limitar-se a ver no texto wittgensteiniano apenas o que converge com as ideias de Skinner, nele buscando, sobretudo, endossar teses já defendidas por este último, deixa escapar o que, talvez, esse diálogo pode oferecer de mais interessante ao behaviorista radical: os desafios advindos do confronto com uma forma de pensar consideravelmente distinta, ainda que não totalmente estranha. Muitas são as reflexões relevantes que daí podem advir e o cotejo aqui realizado, oferecendo apenas um breve e incompleto panorama de algumas dessas possibilidades, é apenas um esforço preliminar a ser sucedido por exames mais aprofundados dos principais pontos discutidos.

Referências

ABIB, José A.D. *Teorias do comportamento e subjetividade na Psicologia*. São Carlos: UFSCAR, 1997.

ABIB, José A. D. Behaviorismo radical como pragmatismo na epistemologia. In: GUILHARDI, H. J.; MADI, M. B. B. P.; QUEIROZ, P. P.; SCOZ, M. C. (Org.), *Sobre comportamento e cognição: expondo a variabilidade* (Vol. 8), Santo André: ESETec, 2001. p. 158-161.

BAKER, Gordon P.; HACKER, Peter M.S. *Wittgenstein: rules, grammar and necessity*. Volume 2 of an analytical commentary on the Philosophical Investigations. Oxford: B. Blackwell, 1992.

BARNES-HOLMES, Dermot. Behavioral pragmatism: no place for reality and truth. *The Behavior Analyst*. v. 23, n. 2, 2000, p. 191-202.

BAUM, William. *Compreender o behaviorismo: ciência, comportamento e cultura*. Trad. M. Silva et al. Porto Alegre: Artmed, 1999. (Originalmente publicado em 1994).

BENNETT, Max; HACKER, Peter. *Neuroscience and Philosophy: brain, mind, and language*. New York: Columbia University Press, 2007.

BLOOR, David. *Wittgenstein: a social theory of knowledge*. London: MacMillan, 1983.

BLOOR, David. *Wittgenstein, rules and institutions*. London: Routledge, 1997.

CARRARA, Kester. *Behaviorismo radical: crítica e metacrítica*. São Paulo: UNESP, 2005.

CARVALHO NETO, Marcus. B. F. *Skinner e as explicações mentalistas para o comportamento: uma análise histórico-conceitual (1931-1959)*. 2001. Tese (Doutorado em Psicologia Experimental) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2001. Disponível em:

< <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47132/tde-24032006-140557/publico/TeseCarvalhoNeto2001.pdf> >. Acesso em: 2 out. 2016.

CASTRO, Marina S. L. B.; de ROSE, Júlio C. C. *A ética skinneriana e a tensão entre descrição e prescrição no behaviorismo radical*. Santo André: ESETec, 2008.

CASTRO, Marina S. L. B. *O naturalismo ético no behaviorismo radical de B. F. Skinner*. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2013. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/4799/5365.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 2 out. 2016.

CATANIA, Charles. B. F. Skinner's science and human behavior: its antecedents and its consequences. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*. v. 80, n. 3, 2003, p. 313-320.

CHURCHLAND, Paul. Eliminative Materialism and the propositional attitudes. *Journal of Philosophy*. v. 78, feb. 1981, p. 67-90.

COSTA, Nazaré. O que é behaviorismo mediacional. In: WIELENSKA, Regina Christina. (Org.). *Sobre comportamento e cognição: questionando e ampliando a teoria e as intervenções clínicas e em outros contextos*. v. 6. Santo André: ESETec, 2000. p. 13-16.

COSTALL, Alan. The limits of language: Wittgenstein's later philosophy and Skinner's radical behaviorism. *Behaviorism*. v. 8, 1980, p. 123-131,

CRUZ, Robson N.; CILLO, Eduardo N. P. Do mecanicismo ao selecionismo: uma breve contextualização da transição do behaviorismo radical. *Psicologia: Teoria e Pesquisa (UNB. Impresso)*. v. 24, 2008, p. 375-385. Disponível em:

< http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722008000300015 >. Acesso em: 2 out. 2016.

DAY, Willard. On certain similarities between the *Philosophical Investigations* of Ludwig Wittgenstein and the operationism of B. F.

Skinner. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*. v. 12, n. 3, 1969, p. 489-506. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1338612/>>. Acesso em: 2 out. 2016.

DAY, Willard. On Skinner's treatment of the first-person, third-person psychological sentence distinction. *Behaviorism*. v. 5, n. 1, 1977, p. 33-37.

DITTRICH, Alexandre. *Behaviorismo Radical, Ética e Política: Aspectos Teóricos do Compromisso Social*. 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2004a. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/4745>>. Acesso em: 2 out. 2016.

DITTRICH, Alexandre; ABIB, José A. D. O sistema ético skinneriano e consequências para a prática dos analistas do comportamento. *Psicologia: Reflexão e Crítica* (UFRGS. Impresso). Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 427-433, 2004b. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/prc/v17n3/a14v17n3.pdf>. Acesso em: 2 out. 2016.

DITTRICH, Alexandre. A atividade científica como objeto da ciência: uma perspectiva contextualista behaviorista radical. In: ENCONTRO da Rede Paranaense de Pesquisa em História e Filosofia da Ciência. 3. *Anais...* Curitiba: SCHLA/UFPR, 2005. p. 14-27.

DUTRA, Luiz H. A. Behaviorismo, operacionalismo e a ciência do comportamento científico. *Philosophos* (UFG). Goiânia, v. 9, n. 2, 2004, p. 179-206, Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/3035>>. Acesso em: 2 out. 2016.

ENDEMANN, Peter; TOURINHO, Emmanuel Z. Linguagem e instituições sociais em Skinner e Austin. *Acta Comportamental*, v. 15, 2007, p. 207-228. Disponível em: <www.redalyc.org/pdf/2745/274520160006.pdf>. Acesso em: 2 out. 2016.

ESCOBAR, Marcus V. M. Behaviorismo radical e materialismo eliminativo: uma crítica ao mentalismo. *Revista Brasileira de Terapia Comportamental e Cognitiva*. São Paulo, Vol. XVI, n. 2, 2014, p. 94-108.

Disponível em:

< <http://www.usp.br/rbtcc/index.php/RBTCC/article/view/697> >.

Acesso em: 2 out. 2016.

GLOCK, Hans-Johann. *A Wittgenstein dictionary*. Oxford: Blackwell, 1996.

HACKER, Peter. *Insight and illusion: themes on the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

HACKER, Peter. *Natureza humana: categorias fundamentais*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

HINELINE, Philip N. Private versus inner in multiscaled interpretation. *The Behavior Analyst*. v. 34, n. 2, 2011, p. 221-226. Disponível em:

< <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3211382/> >. Acesso em: 2 out. 2016.

HORWICH, Paul. Teorias da Verdade. In: BRANQUINHO, João; GOMES, Nelson; MURCHO, Desidério. (Orgs.). *Dicionário de Termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, v. , p. 790-795, 2006.

HUTTO, Daniel; MYIN, Erik. *Radicalizing enactivism: basic minds without content*. Cambridge: MIT Press, 2013.

LATTAL, K. A.; LAIPPLE, J. S. Pragmatism and behavior analysis. In: LATTAL, K. A.; CHASE, P. N. (Org.), *Behavior theory and philosophy*. Nova York: Kluwer Academic; Plenum, 2003. p. 41-61.

LAURENTI, Carolina; LOPES, Carlos. Explicação e descrição no behaviorismo radical: identidade ou dicotomia? *Psicologia: Teoria e Pesquisa (UnB. Impresso)*. v. 25, n. 1, 2009, p. 129-136. Disponível em: < www.scielo.br/pdf/ptp/v25n1/a15v25n1.pdf >. Acesso em: 2 out. 2016.

LEIGLANG, Sam. Radical behaviorism and the clarification of causality, constructs, and confusions: a reply to Hayes, Adams, and Dixon. *The Psychological Record*. v. 48, n. 3, 1998, p. 423-437. Disponível em: <<http://opensiu.lib.siu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1518&context=tpr>>. Acesso em: 2 out. 2016.

MALCOLM, Norman. Behaviorism as a Philosophy of Psychology. In: WANN, T. W. (Ed.). *Behaviorism and Phenomenology, contrasting bases for modern psychology*. Chicago: University Press for Rice University, 1964. p. 141-154.

MARQUES, Antônio. *O interior: linguagem e mente em Wittgenstein*. Lisboa: C. Gulbenkian, 2003.

MCGINN, Marie. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. London: Routledge, 1997.

MELO, Camila M. *A concepção de homem no behaviorismo radical de Skinner: um compromisso com o "bem" da cultura*. 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2004. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/4877>>. Acesso em: 2 out. 2016.

MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein: the duty of the genius*. New York: Macmillan, 1990.

MOORE, Jay. *Conceptual foundations of Radical Behaviorism*. Cornwall-on-Hudson: Sloan, 2008.

MOXLEY, Roy A. Sources for Skinner's pragmatic selectionism in 1945. *The Behavior Analyst*. v. 24, n. 2, 2001, p. 201-212. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2731505/>>. Acesso em: 2 out. 2016.

NOË, Alva. *Action in perception*. Cambridge: MIT Press, 2004.

NOË, Alva. *Out of our heads: why you are not your brain, and other lessons from the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang, 2010.

PARACAMPO, Carla; ALBUQUERQUE, Luiz. Comportamento controlado por regras: revisão crítica de proposições conceituais e resultados experimentais. *Interação em Psicologia*. Curitiba, v. 9, n. 2, 2005, p. 227-237. Disponível em: < revistas.ufpr.br/psicologia/article/view/4798 >. Acesso em: 2 out. 2016.

RUNDLE, Bede. *Mind in action*. New York: Oxford University Press, 1997.

SALLES, João Carlos; CERQUEIRA, Danilo. Wittgenstein e o Behaviorismo. In: SALLES, João Carlos. (Org.). *Empirismo, fenomenologia e gramática*. Salvador: Quarteto, 2007.

SCHONEBERGER, Ted. Verbal understanding: integrating the conceptual analyses of Skinner, Ryle, and Wittgenstein. *The Analysis of Verbal Behavior*. v. 9, 1991, p. 145-151. Disponível em: < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2748534/> >. Acesso em: 2 out. 2016.

SCHROEDER, Severin. A tale of two problems: Wittgenstein's discussion of aspect perception. In: COTTINGHAM, John; HACKER, Peter. (Eds). *Mind, method, and morality: essays in honour of Anthony Kenny*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 352-371.

SCHULTE, Joachim. *Experience and expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. New York: Orxford, 2003.

SHAPIRO, Lawrence. *Embodied cognition*. New York: Routledge, 2011.

SKINNER, B. F. *The behavior of organisms: an experimental analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1966. (originalmente publicado em 1938).

SKINNER, B. F. The operational analysis of psychological terms. *Psychological Review*. v. 52, n. 4, 1945, p. 270-277/291-294.

SKINNER, B.F. Current trends in Experimental Psychology. In: SKINNER, B. F. *Cumulative record: a selection of papers*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1972. p. 195-313. (originalmente publicado em 1947).

SKINNER, B. F. *Verbal behavior: William James lectures*. (unpublished manuscript. Personal Collection, 1948).

SKINNER, B. F. *Walden II: uma sociedade do futuro*. São Paulo: EPU, 1978. (originalmente publicado em 1948).

SKINNER, B. F. Are theories of learning necessary? *The Psychological Review*. v. 57, 1950, p. 193-216.

SKINNER, B. F. *Science and human behavior*. Nova York: The Free Press, 1965. (originalmente publicado em 1953).

SKINNER, B.F. A case history in scientific method. In: SKINNER, B. F. *Cumulative record: a selection of papers*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1972. p. 101-124. (originalmente publicado em 1956).

SKINNER, B. F. *Verbal behavior*. Cambridge: B. F. Skinner Foundation, 1992. Originalmente publicado em 1957.

SKINNER, B.F. The Design of Cultures. In: SKINNER, B. F. *Cumulative record: a selection of papers*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1972. p. 39-50. (originalmente publicado em 1961).

SKINNER, B.F. Behaviorism at fifty. In: SKINNER, B. F. *Cumulative record: a selection of papers*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1972. p. 133-171. (originalmente publicado em 1963).

SKINNER, B.F. An Operant analysis of problem solving. In: SKINNER, B. F. *Contingencies of reinforcement: a theoretical analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1969. p. 133-171. (originalmente publicado em 1966).

SKINNER, B.F. The design of experimental cultures. In: SKINNER, B. F. *Cumulative record: a selection of papers*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1972. p. 59-65. (originalmente publicado em 1968).

SKINNER, B. F. *Beyond freedom and dignity*. New York: A. A. Knopf, 1971.

SKINNER, B. F. *About behaviorism*. Nova York: Vintage, 1976. (originalmente publicado em 1974).

SKINNER, B.F. Human Behavior and Democracy. In: SKINNER, B. F. *Reflections on behaviorism and society*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1978. p. 3-15. (originalmente publicado em 1977).

SKINNER, B. F. *Questões recentes na análise comportamental*. Campinas: Papirus, 2006.

SLUGA, Hans. Ludwig Wittgenstein: life and work an introduction. In: SLUGA, Hans; STERN, David. (Ed.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

STERN, David. *Wittgenstein on mind and language*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

STICH, Stephen. *From folk psychology to cognitive science: the case against belief*. Cambridge: MIT Press, 1983.

STRAWSON, Peter. F. Imagination and perception. In: STRAWSON, Peter F. *Freedom and resentment and other essays*. London: Routledge, 2008.

THORNTON, Tim. *Wittgenstein: sobre linguagem e pensamento*. São Paulo: Loyola, 2007.

TOURINHO, Emmanuel Z. *Behaviorismo radical, representacionismo e pragmatismo: uma discussão epistemológica do pensamento de B. F. Skinner*. 1994. Tese (Doutorado em Psicologia Experimental) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1994.

TOURINHO, Emmanuel Z. Behaviorismo radical, representacionismo e pragmatismo. *Temas em Psicologia*. Ribeirão Preto, v. 4, n. 2, ago. 1996, p. 41-56. Disponível em:

< http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1996000200004>. Acesso em: 2 out. 2016.

TOURINHO, Emmanuel Z. Private stimuli, covert responses, and private events: conceptual remarks. *The Behavior Analyst*. v. 29, n. 1, 2006, p. 13-31. Disponível em:

< <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2223175/> >. Acesso em: 2 out. 2016.

TOURINHO, Emmanuel, Z.; ENDEMANN, Peter. Linguagem e Conhecimento em B. F. Skinner e J. L. Austin. *Acta Comportamental*. v. 16, 2008, p. 117-137. Disponível em:

< www.redalyc.org/pdf/2745/274520188007.pdf >. Acesso em: 2 out. 2016.

TOURINHO, Emmanuel Z.; NENO, Simone. effectiveness as truth criterion in behavior analysis. *Behavior and Philosophy*. Concord, v. 31, n. 1, 2003, p. 63-81. Disponível em:

< <http://www.behavior.org/resource.php?id=121> >. Acesso em: 2 out. 2016.

TOURINHO, Emmanuel Z.; TEIXEIRA, Eveny R.; MACIEL, Josiane M. Fronteiras entre análise do comportamento e fisiologia: Skinner e a temática dos eventos privados. *Psicologia: Reflexão e Crítica*. v. 13, n. 3, 2000, p. 425-434. Disponível em:

< www.scielo.br/pdf/prc/v13n3/v13n3a11.pdf >. Acesso em: 2 out. 2016.

WALLER, Bruce. Chomsky, Wittgenstein and the behaviorist perspective on language. *Behaviorism*. v. 5, 1977, p. 43-59.

WILLIAMS, Meredith. *Wittgenstein, mind and meaning: towards a social conception of mind*. New York: Routledge, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Notebooks 1914-1916*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Apres. e Intr. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2001. (originalmente publicado em 1921).

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (originalmente publicado em 1953).

WITTGENSTEIN, Ludwig. *The blue and brown books*. Oxford: B. Blackwell, 1969.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical grammar*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1978.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarks on the Philosophy of the Psychology: Volumes I e II*. Chicago: University of the Chicago Press, 1980.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Last writings on the Philosophy of the Psychology: Volumes I e II*. Chicago: University of the Chicago Press, 1982.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cultura e valor*. Lisboa: 70, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *The big typescript: TS 213*. German-English Scholar's Edition. Oxford: Blackwell, 2005.

ZILIO, Diego. *A natureza comportamental da mente: behaviorismo radical e filosofia da mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica (Unesp), 2010. Disponível em: <repositorio.unesp.br/handle/11449/110753>. Acesso em: 2 out. 2016.

ZILIO, Diego. *Análise do comportamento e neurociências: em busca de uma síntese possível*. 2013. Tese (Doutorado em Psicologia Experimental) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47132/tde-22112013-163002/>. Acesso em: 2 out. 2016.

ZILIO, Diego. Who, what, and when: Skinner's critiques of Neuroscience and his main targets. *The Behavior Analyst*. v. 39, n. 2, oct. 2016, p. 197-218.

ZURIFF, Gerald E. Science and human behavior, dualism, and conceptual modification. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*. v. 80, n. 3, 2003, p. 345-352. Disponível em:
< www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1284967 >. Acesso em: 2 out. 2016.

Artigo recebido em 3/10/2016, aprovado em 7/12/2016

DIDEROT E OS *SALÕES*: A CRÍTICA A WATTEAU

[DIDEROT AND THE *SALONS*: CRITIQUE TOWARDS WATTEAU]

Kamila Cristina Babiuki

Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná,
Université de Rennes I e Université de Sherbrooke

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID11145>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 227-247

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Com base no *Salão* de 1765, buscaremos mostrar qual é o fundamento da crítica de Denis Diderot à obra pictórica de Antoine Watteau, além de indicar as características essenciais de uma pintura do ponto de vista diderotiano. Mostraremos como seu projeto filosófico procura retomar na pintura setecentista alguns elementos clássicos. Para compreender plenamente o contexto em que esse projeto é elaborado, parece estratégico fazer algumas considerações a respeito da vida de corte na passagem do século XVII para o XVIII. Nossa intenção, assim, é a de mostrar como e por quais razões Watteau, mesmo sendo considerado um bom colorista, é criticado por Diderot.

Palavras-chave: Diderot; *Salões*; Watteau; Século XVIII.

Abstract: We will try to show what is the foundation of Denis Diderot's critique on the compositions by Antoine Watteau. Besides, we will explicit which are the main qualities of a painting for the philosopher. We will show that Diderot wants to see some classical features in the paintings of his Century. In order to understand the context of this project, it is strategic to make some considerations about the court life at the end of the 17th Century and beginning of the 18th Century. Our goal, then, is to show how and why Diderot criticizes Watteau, even the last one being considered a good painter.

Keywords: Diderot; *Salons*; Watteau; 18th Century.

Quando Denis Diderot escreveu os *Salões*, entre 1759 e 1781, a crítica de arte tomou novas dimensões. Apesar de já existir, tendo sido inaugurada por Lafont Saint-Yenne, em suas *Réflexions sur quelques causes de l'état présent de la peinture de France*, Diderot se diferencia por impor a ela um tom diferente, como nos aponta Raymond Trousson em *Diderot ou le vrai Prométhée* (2005, p. 336-7). Nosso autor, tendo aprimorado consideravelmente seu conhecimento sobre arte ao longo dos anos e dos *Salões*, não poupa tinta em suas críticas. Desde o *Salão* de 1759, quando afirma ainda não ter muito conhecimento a respeito de técnicas artísticas, ele reivindica um caráter moral para as pinturas, aspecto importante ao longo deste texto¹.

Anexo ao texto dos *Salões* de 1765, Diderot publica também os *Ensaíos sobre a pintura*, o qual nos interessará particularmente. Com base na leitura desse texto, especialmente de um dos trechos ali contidos, a saber, o *Parágrafo sobre a composição onde espero falar dela*, desenvolveremos a ideia do autor sobre os componentes necessários para uma boa pintura e seus motivos para criticar o pintor Antoine Watteau. Essa análise de texto se desenrolará de modo a explicitar a importância do princípio moralizante nas obras de arte. Tal princípio se apresenta, segundo o autor, sobretudo com a narrativa do quadro. Tendo isso em vista, algumas perguntas vêm à tona. Qual o significado dessa narrativa? E ainda, como ela se apresenta? Quais são os motivos do autor para buscar essas características nas obras de arte? Nossa intenção é a de responder a essas perguntas e explicar por que Diderot elogia o pintor Jean-Baptiste Greuze e o coloca em oposição a Antoine Watteau, qualificando aquele como um bom pintor.

Com o objetivo de analisar essa crítica às pinturas de Watteau, dividiremos o texto em três momentos. No primeiro deles, nos valeremos de algumas considerações sociológicas a respeito da vida de corte da França iluminista como estratégia para compreen-

¹ Sobre o início da crítica aos *Salões*, cf. Trousson (2005, p. 293-298).

der o contexto da crítica de Diderot. Faremos isso com base no texto *A Sociedade de Corte* (2001), de Norbert Elias. O segundo momento do texto será dedicado a mostrar a conexão entre as características analisadas na primeira parte e a crítica de Diderot a Watteau. Por fim, no terceiro momento serão explicitadas as razões pelas quais Diderot afirma que Greuze preenche os requisitos de um bom pintor, diferentemente de Watteau. Passemos, então, ao momento de contextualização da crítica do filósofo.

1. A sociedade de corte da França seiscentista

No período de quase 30 anos em que Diderot escreve os *Salões*, a França vive um momento no qual a etiqueta é de extrema importância para as relações sociais. Essa importância, entretanto, não é uma novidade do Século das Luzes, aparecendo com força já no século anterior. Norbert Elias, em seu livro *A Sociedade de Corte* (2001), nos mostra como isso acontece. Não podemos deixar de notar que Elias se detém principalmente na análise sociológica da corte de Luís XIV, o Rei Sol, a qual teve início em meados do século XVII, perdurando até o início do século XVIII. Essas características serão importantes para compreendermos o papel da etiqueta no período consagrado por Diderot em sua análise. Os dados fornecidos pelo comentador descrevem sociologicamente parte das imagens retratadas pelos pintores cujas obras são analisadas por Diderot, pois diversos fatores comportamentais do século XVII estão presentes também no século seguinte. Além disso, essas informações são importantes para contextualizarmos a atmosfera inspiradora dos artistas naquele momento a fim de compreender o posicionamento de nosso autor. Vejamos.

Todos os eventos envolvendo a corte e o rei são fundamentados sobre o luxo, sendo este sempre evidenciado para mostrar o prestígio daqueles que exercem cada uma das funções quotidianas. Estas, por sua vez, são transformadas em espetáculo. Um exemplo é o *levantar do rei*. Algo aparentemente comum e corriqueiro – levantar-se – transforma-se em uma das diversas cerimônias que

ocorriam no interior do quarto de Luís XIV. Segundo Elias, esse acontecimento revela algumas características de como o Rei Sol governava. O momento era permeado de gestos que, apesar de pequenos, continham uma grande significação para os indivíduos envolvidos.

Elias explica que o levantar do rei seguia regras muito precisas. Como podemos imaginar, ele não possui quase nenhuma privacidade. Desde seu despertar, o quarto começa a ser preenchido por integrantes da corte. Cada pessoa, dependendo de seu prestígio e posição social, possui uma função diferente nesse espetáculo formulado conforme uma grande e meticulosa organização. Os cortesãos entravam no quarto do rei enquanto ele ainda estava na cama. Contudo, mesmo na cama, ele já portava uma peruca, pois jamais era visto sem ela. As funções exercidas pelas pessoas ali presentes eram tais como calçar o sapato do rei ou segurar a manga esquerda ou direita de sua camisa enquanto ele a vestia². Quem fazia parte das entradas no quarto eram cortesãos selecionados dependendo de sua classe ou seu vínculo com Luís XIV e essas entradas eram de grande honra a todos os participantes. O restante da corte esperava o rei do lado de fora do palácio, no jardim. A organização de todo esse processo, nos diz o comentador, é “de um tipo de organização em que cada atitude revela um sinal de prestígio, simbolizando a divisão de poder da época” (Elias, 2001, p. 102). Os nobres se transformaram em criados do rei e, além disso, os atos privados tinham um caráter cerimonial de ações do Estado³.

Assim vivia a sociedade de corte, de modo especial a alta nobreza, na virada do século XVII para o XVIII: a etiqueta concede prestígio e tem uma função simbólica bastante privilegiada. Os gestos têm mais significado do que os indivíduos eles mesmos. Não

² Cf. Elias, 2001, p. 101-102.

³ Cf. Elias (2001), capítulo 5 (p. 97-131), onde se lê: “Etiqueta e cerimonial: comportamento e mentalidade dos homens como funções de estrutura de poder de sua sociedade”.

é conveniente agir espontaneamente pois isso sabotaria o espetáculo no qual se procura converter o cotidiano da corte e do rei. Nesse sentido, as atividades corriqueiras agradam os olhos, são cheias de simbologia, representam a divisão de classes e a estrutura social daquele povo, mas possuem significados supérfluos no que diz respeito à moral quando esta é comparada, por exemplo, à grandiosidade antiga. É importante notar que a moral não se ausenta do espetáculo seiscentista, mas serve, sobretudo, para diferenciar seus participantes, os quais são escolhidos a dedo para compor cada papel. Como disse Norbert Elias, o cerimonial da corte representa também a divisão de poder ali presente. Isso significa que os costumes passam a envolver elementos cada vez menores comparados à antiguidade, embora permaneçam em grande evidência por meio da etiqueta, responsável por dar forma ao esplendoroso cerimonial no qual a corte e o rei estão envolvidos. Diante disso, podemos concluir que os grandes atos, isto é, a grande maneira antiga, foram substituídos pelos pequenos gestos convenientes à etiqueta e à vida de corte, à pompa e delicadeza do Rei Sol. Mas de que modo, pode-se perguntar, essas observações de Norbert Elias se ligam à crítica de Diderot?

2. Diderot crítico de Watteau

Quando o filósofo se volta para as telas de Antoine Watteau, ele vê imagens que se ligam muito bem à vida da corte, mesmo não estando mais no período de regência do Rei Sol. Apesar da mudança de reinado, ainda encontramos ali a mesma frivolidade, elegância e pequenos elementos cheios de significado presentes nas relações sociais da alta nobreza do século XVII. A diferença é que agora elas passaram também a ser representadas nas pinturas. O que isso quer dizer? Quando nosso autor escreve os *Salões*, o movimento artístico mais tarde designado rococó se desenvolvia na França Iluminista, com representantes como Antoine Watteau, François Boucher e Jean-Honoré Fragonard. Norbert Elias, ele mesmo, aponta para a influência da vida de corte no rococó. Segundo

ele, a relação entre o movimento artístico e o estilo de vida levado pela corte ocorre a partir do deslocamento do centro de gravidade da alta sociedade. Anteriormente, a corte estava centrada nos palácios dos príncipes, passando agora aos *hôtels* da alta nobreza. Isso influencia também seus hábitos e suas representações. Um movimento como esse se reflete no estilo da sociedade francesa, culminando nas telas do rococó⁴.

Quando a alta nobreza passa a habitar os *hôtels*, nasce também a necessidade de decorar esses novos ambientes à maneira francesa. Estamos falando, porém, de construções menores, destinadas a uma quantidade mais restrita de pessoas. Se podemos empregar esse termo, trata-se de um ambiente mais íntimo. Esse aspecto restrito e íntimo parece ter uma certa repercussão mesmo no tamanho dos quadros. Uma pintura clássica tem dimensões consideravelmente maiores em comparação a uma pintura do rococó. A título de exemplo, o quadro *As rainhas da Pérsia* (1660), de Le Brun tem a medida de 298 x 453 cm, enquanto o *Accordée de Village* (1710-15), de Watteau, mede 63 x 92 cm. Não é difícil imaginar os motivos disso. Há pouca conveniência e praticidade em colocar pinturas enormes em uma sala de estar ou em um *boudoir*.

Nas telas do rococó, o ornamento é uma das características principais. Os pintores desse movimento representam aquilo que a nobreza vive rotineiramente. Deste modo, o espetáculo proporcionado pela etiqueta pode ser agora observado não apenas no cotidiano da corte, mas também nas obras de arte. As pinturas são então preenchidas por objetos e cenas incapazes de se ligarem naturalmente às necessidades humanas apesar do significado concedido pela etiqueta, do mesmo modo como a vida da sociedade de

⁴ Norbert Elias desenvolve esse assunto no terceiro capítulo de *A sociedade de corte*, intitulado *Estruturas de habitação como indicadores de estruturas sociais* (Cf. Elias, 2001, p. 66-84). A título de esclarecimento, basta sabermos que os *hôtels* eram as residências urbanas da alta nobreza, enquanto eram chamados *palais* (palácios) apenas as casas dos reis e príncipes, ainda que suas configurações e disposições fossem semelhantes.

corte francesa, tal qual podemos constatar com a leitura de Norbert Elias. Deste modo, a temática das telas é outra. Enquanto as telas do século anterior eram representações da grandeza das personagens pintadas, tendo como pano de fundo acontecimentos presentes no imaginário popular, com o rococó elas passam a representar o dia-a-dia dos indivíduos, sem uma personagem exaltada. Independente da importância da etiqueta no reinado de Luís XIV, as pinturas retratavam outras cenas.

Como afirma Arnold Hauser em *História social da arte e da literatura*, “a tendência para o monumental, o cerimonioso e o solene já desaparece nos primeiros tempos do rococó e dá lugar a uma qualidade mais delicada e mais íntima” (Hauser, 2000, p. 497). Essa qualidade chamada por Hauser de delicada e íntima está relacionada ao caráter afeminado da sociedade. É importante notar que quando usamos termos como “feminino” ou “afeminado”, temos em mente o uso a eles conferido no século XVIII, e sobretudo seu significado na França Iluminista. Nessa sociedade, as mulheres da corte tinham um papel importante para as relações sociais, algo retratado em certas pinturas comentadas por Diderot nesse período. Como podemos imaginar, Diderot não é o maior apreciador dessa característica nas pinturas. Além disso, essa ideia aparece também na pena de outros autores, por exemplo, na de Kant, como nos aponta Vinícius de Figueiredo (2015) em seu artigo *Diderot e as mulheres, um debate do século XVIII*. Kant, em suas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, comenta que na França é a mulher quem dá o tom da sociedade e, de modo geral, as relações sociais giram em torno de “Madame”. Diderot, porém, se posiciona contrariamente ao que estamos chamado de efeminação, propondo que as artes tenham elementos grandiosos⁵.

Na corte do Rei Sol há delicadeza e superficialidade como nas telas do rococó. A diferença é o modo como isso é representado. Podemos constatar com a leitura de Norbert Elias que a tendência

⁵ Cf. Figueiredo, 2015, p. 103-108.

para o monumental e a delicadeza das ações não são fatores opostos. Ambos estão presentes, por exemplo, na vida do rei e da corte. Contudo, a forma da representação e seus temas muda significativamente com a virada do século. Nesse sentido, aquela constatação de Hauser mencionada acima se liga diretamente à crítica de Diderot. Vejamos como.

Para o filósofo, as telas do período do rococó, especificamente as de Watteau, são bastante agradáveis aos olhos, pois o pintor possui uma técnica refinada e é muito habilidoso. Como colorista, não parece haver ninguém melhor. Apesar das qualidades técnicas como pintor, porém, Diderot acrescenta que as pinturas originárias do pincel de Watteau não trazem quaisquer elementos capazes de permanecer na memória de seus espectadores⁶. Ao empreender sua análise, nosso autor considera não apenas a técnica, mas também a narrativa e as qualidades morais do quadro. Qual o significado disso? Para Diderot, as telas não servem apenas como decoração ou divertimento. Elas devem sempre ser portadoras de princípios que excedam a imagem. Dito de outro modo, elas devem trazer consigo princípios morais. No século XVII, a diferença entre o pintor e o decorador não é muito acentuada. Isso permanece, em alguma medida, no século XVIII, sofrendo, porém, algumas alterações. A decoração começa a ficar mais leve, mais feminina. Essa leveza diz respeito tanto à forma quanto ao conteúdo⁷. Um exemplo é a Galeria dos Espelhos do Palácio de Versalhes. Ela é uma obra decorativa e um símbolo do poder real, uma mensagem da supremacia da França. As obras de Watteau, pelo contrário, são apenas leves. Isso quer dizer que, na visão de Diderot, elas deixam de lado o aspecto da grandiosidade. A supremacia do rei não está presente nas telas do rococó, havendo espaço apenas para a decoração. Mesmo sendo de uma beleza intensa, as telas excluem de seu conjunto qualquer princípio moral (Diderot, 2000, p. 194-6).

⁶ Cf. Diderot, 2000, p. 199.

⁷ Cf. Cotté, 1984, p. 40-42.

Diderot nos propõe, então, um exercício: “Tirai de Watteau suas paisagens, sua cor, a graça de suas figuras, de suas vestimentas; vede a cena e julgai. É necessário às artes de imitação alguma coisa de selvagem, de bruto, de surpreendente e de enorme” (Diderot, 2000, p. 194). Podemos inferir a partir dessa citação que sem a beleza da composição, não resta nada útil ao observador, mesmo com a excelência do pintor. O problema não se liga à técnica, mas à moral. É importante notar o uso dos adjetivos e superlativos naquela passagem (“selvagem”, “bruto”, “surpreendente” e “enorme”). Eles não são colocados no texto sem propósito. Segundo Diderot, essas são características presentes em larga escala nas representações pictóricas do século XVII além de estarem também na natureza, se opondo aos artifícios da vida da corte. Diderot percebe, como posteriormente Hauser afirmou, que o caráter monumental e cerimonioso nas obras clássicas desaparece no rococó, abrindo espaço para cenas pequenas e íntimas.

Nos *Ensaio sobre a pintura*, Diderot defende a necessidade de representação da natureza. Já podemos imaginar seus motivos. Para o filósofo, tudo o que é supérfluo e desnecessário, como os componentes da vida na corte, deve ser substituído pela simplicidade e perfeição naturais. A natureza deveria ser a grande inspiradora das ações humanas. O comentário ainda vai além. Segundo o filósofo, caso pudesse aconselhar um jovem pintor, lhe indicaria as festas de igreja, as ruas, os jardins, os mercados e as casas como os melhores lugares para procurar seus modelos. Para ele, as telas permeadas de ornamentos, desde seu processo de composição até seu resultado final, não trazem benefícios para o pintor ou para o público e são o resultado da chamada *oficina da maneira* (Diderot, 2000, p. 165).

Por que Diderot sugere que os artistas saiam de seus ateliês? Com isso, o pintor vai ao encontro da simplicidade e é capaz de representar aquilo que os homens têm de natural. Como podemos constatar, o que Diderot chama de frívolo nas pinturas se encontra também na corte, descrita por Norbert Elias. Mesmo um evento co-

mo o levantar do rei sendo extremamente organizado e pensado para ressaltar a importância social de cada uma das pessoas envolvidas, suas características vão na direção exatamente oposta em relação às ações inspiradas pela natureza. Nas cenas vistas e comentadas por Diderot, “não é mais uma ação que se passa na natureza, é uma ação apresentada, compassada, que se desenrola na tela. O quadro não é mais uma rua, uma praça pública, um templo; é um teatro” (Diderot, 2000, p. 194). Essa comparação com o teatro parece dizer respeito à artificialidade das cenas, pois elas são ensaiadas e os personagens, cuidadosamente colocados em seus devidos lugares. Dito de outro modo, são o resultado da *oficina da maneira* e, assim, a verdade é retirada do desenho. Quando um quadro mostra a natureza, ele não pode fugir da verdade. É preciso, portanto, buscá-la. Quando as obras combinarem o natural e o verdadeiro de modo satisfatório, elas serão dignas de mérito aos olhos de Diderot.

As telas de Watteau mostram ao público, segundo o autor, os “pequenos hábitos dos povos civilizados” (Diderot, 2000, p. 194). É importante lembrar que a etiqueta pode ser compreendida de um ponto de vista ornamental e frívolo, como constatamos com a ajuda do texto de Norbert Elias. As características presentes nas telas de Watteau estão intimamente ligadas a esse aspecto ornamental, ou ainda, àquela pequenez e feminilidade da corte francesa. Isso explica, por exemplo, a representação de cenas íntimas, algo muito diferente dos temas clássicos. Uma diferença importante, porém, é que no século de Luís XIV, a grandiosidade de seu reinado aparece justamente com os pequenos hábitos e com a etiqueta. Esse aspecto paradoxal estimado pelo rei – uma grandiosidade oriunda da pequenez das ações – desaparece no século seguinte, conforme nos aponta Diderot.

Não podemos esquecer, contudo, a afirmação de Diderot sobre Watteau a respeito de sua técnica. O pintor dominava tudo aquilo que deveria aprender com seus mestres em seus ateliês e, de modo

especial, fazia um bom uso da cor. Contudo, isso não deveria estar em primeiro plano. Diderot diz:

Mas voltemos à ordenação, ao conjunto das personagens. Pode-se, deve-se sacrificá-la um pouco à técnica. Até onde? Não sei absolutamente. Mas não quero que isto custe o mínimo à expressão, ao efeito do tema. Toca-me, assombra-me, dilacera-me; faz-me estalar, chorar, fremir, indignar-me primeiro; recrearás meus olhos depois, se puderes (Diderot, 2000, p. 195).

Vemos que cor e técnica não são fatores desprezados por nosso autor. Porém, a pintura deve, antes de tudo, arrebatá-los seus espectadores. O papel de destaque deve ser dedicado ao tema e à narrativa, afinal, são eles os responsáveis por agitar determinadas paixões⁸. Um herói nos comove de um modo, enquanto um homem de corte ou um burguês, se nos comove, é por outros meios. Assim, algo criticado por Diderot na obra de Watteau é o modo como o cotidiano é representado.

É importante termos em mente aquela relação dos indivíduos com a etiqueta para compreendermos as telas do rococó e o que elas implicam. Quando Watteau decide quais serão suas personagens e seus cenários, ele se atém à temáticas setecentistas. O que isso significa? Um tipo de representação caro a Watteau eram as *fêtes galantes*. De um modo geral, as festas galantes são reuniões de pessoas com o objetivo de desfrutar os belos momentos da vida e o que de melhor ela pode oferecer, um bom exemplo do que Diderot chama de pequenos hábitos dos povos civilizados. Contudo, nem todos os franceses setecentistas participam de festas como essas, mas apenas os integrantes da nobreza. Tomemos dois exemplos, os quadros *Les Champs-Élysées* (1717-1718) e *Assemblée*

⁸ Sobre a função da pintura. cf. *Reflexões críticas sobre a poesia e a pintura* (1740), do Abade Dubos (1740), Parte I, seção XII, p. 74 (o autor afirma que a poesia e a pintura agradam pelo enternecimento) e Parte I, seção XXIV, p. 199 (o autor aponta como objetivo do pintor a comoção de seus observadores).

dans un parc (1716-1717), ambos de Watteau. Embora cada um tenha suas particularidades, os dois mostram belas paisagens e um grupo de pessoas interagindo entre si. Na maioria das vezes, não podemos ver o rosto das personagens e, quando o podemos, não conseguimos identificar seus sentimentos ou emoções, algo de extrema importância para Diderot.

Com o objetivo de entendermos melhor os elementos importantes para Diderot na elaboração das representações pictóricas, vale a pena nos voltarmos por um instante para o *Elogio a Richardson*, do mesmo autor. Isso nos ajudará a trazer para a discussão a noção de realismo tal qual é entendida pelo filósofo. Quando Diderot se refere às obras de Richardson, ele afirma ser possível se infiltrar nas conversações e, mesmo na posição de leitor, compartilhar com as personagens os sentimentos ali presentes, além de acreditar em sua veracidade. Lemos, em relação aos romances de Richardson: “a gente se intromete na conversação, aprova, culpa, admira, irrita-se, indigna-se” (Diderot, 2000, p. 17). Além disso, na sequência do texto, Diderot afirma que ao ler os romances de Richardson “tinha ouvido os verdadeiros discursos das paixões, [...] tinha visto as molas do interesse e do amor-próprio em jogo de cem maneiras diversas, [...] sentia que tinha adquirido experiência” (Diderot, 2000, p. 17). Se nos lembrarmos das características mencionadas acima como necessárias às telas, a emoção e a natureza das ações são fatores importantes, que devem ser, portanto, anteriores ao divertimento do espectador. Como disse Diderot (2000, p. 195), “recrearás meus olhos depois, se puderes”. Para o filósofo, essas características têm um papel central nos romances de Richardson⁹.

⁹ Este não é o único momento no qual Diderot defende a necessidade de se identificar com as obras de arte. Colas Duflo (2003), em seu livro *Diderot philosophe* (2003), destaca a presença desse recurso também no Salão de 1767, quando Diderot imaginariamente se coloca no interior de uma pintura de Vernet a fim de melhor ver e compreender o que a imagem representa. De acordo com o comentador, essa é uma característica da estética participativa de Diderot: “um bom quadro é aquele no qual eu posso entrar imagina-

A relação entre os *Salões* de Diderot e o *Elogio a Richardson* está no conceito de *bene moratae*: “A pintura tem isso em comum com a poesia, e parece que ninguém ainda se deu conta do fato, que todas as duas devem ser *bene moratae*: é preciso que elas tenham costumes” (Diderot, 2000, p. 196). Com essa citação, podemos entender a implicação desse conceito tanto para a poesia quanto para a pintura. Ambas deveriam ser portadoras de princípios morais e sempre inspirar bons hábitos e ações em seus leitores ou espectadores. O que encontramos nas obras de Richardson, mesmo se tratando de romances e não poesia, Diderot quer para a pintura. Retratar temas baixos ou que apenas privilegiem a cor e a técnica não é uma atitude digna de um ótimo artista, ou ainda, de um artista completo. Diante disso, fazemo-nos a seguinte pergunta: é possível encontrar nas pinturas da época tais características?

3. O elogio de Greuze

Um pintor setecentista bastante elogiado por Diderot por ter abarcado em suas obras tudo o que seria necessário para uma boa representação é Jean-Baptiste Greuze. De um lado, temos os quadros de Watteau. Sobre eles, Diderot afirma haver “uma fraqueza de conceitos, uma pobreza de ideia, dos quais é impossível receber uma sacudida violenta, uma sensação profunda” (Diderot, 2000, p. 199). Por outro lado, os temas pintados por Greuze e o modo como ele compõe seus quadros se encontram em outro registro. Watteau, de acordo com Diderot, pretende agradar e divertir os olhos do espectador. Diferente dele, Greuze pinta os sentimentos humanos. Suas pinturas são patéticas (no sentido de que comovem e causam emoção) e representam cenas arrebatadoras, como Diderot recomendou em seus *Ensaio sobre a pintura*. Pode-se notar aqui o esforço do filósofo em retomar certas características da pintura clássica no Século das Luzes, embora com uma temática renovada.

riamente, seja pela minha vontade de acariciar essa pele, de me associar a essa celebração familiar ou, como aqui, de passear nessa paisagem [de Ver-net].” (Duflo, 2003, p. 363; tradução nossa).

Constatamos isso com a afirmação de que as obras deveriam ensinar por meio de sua narrativa: tal qual a poesia, a pintura deveria ser *bene moratae* (Diderot, 2000, p. 196).

Quando é feita a análise de uma obra do período clássico, encontramos nela dois fatores de destaque: unicidade e centralidade. O primeiro é o responsável por unir de modo coerente tudo o que está presente na tela, ao passo que o segundo centraliza a narrativa em um único personagem ou acontecimento. Para nosso autor, o pintor possui apenas um instante (Diderot, 2000, p. 193), no qual ele deve se valer dos melhores elementos de representação. Deste modo, tudo o que é alheio ao momento ou à cena representada não deve ser pintado. Como diz o autor: “Que ela [a obra] seja simples e clara. Por consequência, que nenhuma figura seja ociosa, nenhum acessório supérfluo. Que o tema seja um só” (Diderot, 2000, p. 192). Isso apenas reforça a ideia de que o ornamental e extravagante, como não se ligam diretamente à cena, não devem estar ali presentes.

Não podemos nos esquecer de uma característica marcante do rococó. Os temas mudaram radicalmente em comparação às pinturas do classicismo. Se no século XVII eram representadas cenas comumente conhecidas, como acontecimentos bíblicos e históricos, os artistas do rococó estavam interessados naqueles *pequenos hábitos dos povos civilizados*. Esse é um problema central: se os temas não estão ligados a acontecimentos grandiosos é difícil que a pintura seja *bene moratae*.

É notável que as telas de Watteau divirtam. Contudo, mesmo sendo elegantes, para Diderot elas também são frívolas e possuem características cuja grandiosidade não se vê. As personagens parecem ali unidas apenas por contingência, sem narrar uma história. Vejamos, a título de exemplo, a narrativa presente no quadro *As rainhas da Pérsia ou A Família de Dario aos pés de Alexandre* (1660), de Le Brun. A pintura em questão retrata o momento no qual Alexandre, o Grande chega à casa de Dario III, antigo rei dos persas, depois de tê-lo vencido. Nesta imagem, vemos a família de

Dario sendo mantida em cativeiro¹⁰. Toda a cena gira em torno do encontro desta família com Alexandre, o Grande, um fato histórico conhecido pelas pessoas da época. A tela não possui mais do que uma narrativa. Ela está centrada nesse único acontecimento, permitindo ao espectador ter clareza do evento retratado. Tudo o que é empregado está ligado a um único evento, excluindo ornamentos ou objetos supérfluos. É possível perceber em cada personagem suas emoções por meio das expressões. Vemos rostos suplicantes, com medo, espantados. Explicitando apenas isso, encontramos já algo muito diferente em relação às telas de Watteau, como a *Peregrinação à ilha de Citera*, na qual mal se pode perceber as expressões das personagens. Podemos encontrar algo semelhante à pintura clássica no século XVIII?

Muito diferentes das telas de Watteau são as telas de Greuze. A rigor, elas representam a via oposta das representações de Watteau. Diderot diz: “Ah!, se um sacrifício, uma batalha, um triunfo, uma cena pública pudesse ser apresentada com a mesma verdade, em todos os seus detalhes, quanto uma cena doméstica de Greuze ou de Chardin” (Diderot, 2000, p. 200). Nos deparamos aqui com outro ponto significativo para o filósofo. Ele deseja que as pinturas do seu século carreguem consigo as características das pinturas clássicas – unicidade e centralidade – porém com uma temática que deixou de ser histórica ou bíblica, mas doméstica.

É importante levar em conta também as considerações de Diderot presentes no verbete “Admiração”, da *Enciclopédia*. Ele diz: “Se o objeto for verdadeiramente belo, a admiração perdura. Se a beleza for apenas aparente, a admiração desaparece, através da reflexão” (Diderot, 2015, p. 27). Essa afirmação corrobora, segundo nos parece, a tese defendida pelo autor nos *Ensaio*s a respeito do tema e da narrativa das telas. Quando o quadro é digno de admiração, o espectador não se esquece dele assim que deixa o

¹⁰ Cf. Baynhan, 2009, p. 304.

Salão. As obras de Greuze possuem essa qualidade devido à sua narrativa e à possibilidade do espectador de ali se reconhecer.

A simplicidade da obra, isto é, o emprego de um mínimo possível de ornamentos, auxilia o objetivo primeiro das representações: instruir. “Uma composição, que deve ser exposta aos olhos de uma multidão de todas as espécies de espectadores, será viciosa, se não for inteligível para um homem de bom senso simplesmente” (Diderot, 2000, p. 192). Com o objetivo de ser simples e clara, a obra não pode ter nenhuma figura ociosa ou supérflua, além de ter apenas um tema. Podemos ver aqui aqueles dois elementos clássicos sendo requisitados por Diderot. Mais do que isso, para ele, essas características estão presentes nas telas de Greuze e, por isso, elas são dignas de elogio e de nota.

De fato, se compararmos uma tela de Watteau com uma de Greuze, podemos ver diferenças grandes. Tomemos, a título de exemplo, a *Peregrinação à ilha de Citera* (1717), de Watteau, e *O Filho Punido* (1777), de Greuze, cuja esquete foi apresentada no Salão de 1765. Em uma simples descrição das características de cada uma delas, podemos dizer que na primeira, o cenário é mais importante do que as personagens elas mesmas. Vemos diversas pessoas, mas elas não estão em um grupo coeso. Apesar de caminharem na mesma direção, não parecem estar juntas. Não conseguimos perceber muitos detalhes de suas expressões e o mais importante ali parece, de fato, ser a cor, sem haver uma narrativa por trás dos acontecimentos. Na segunda tela o foco é diferente. É visível que a imagem se centra em um único acontecimento, sem haver elementos que fujam do protagonista ou da narração trazida por ele. O cenário é o interior de uma casa e as personagens aparentam ser da mesma família. Podemos ver bem as expressões de cada uma delas, fator importante para a compreensão da narrativa. Os olhares são eloquentes, quase conseguimos ouvir as vozes das conversas. Isso tudo nos permite melhor compreender o quadro. Esse caráter doméstico, mesmo não sendo o principal, é importante para a aproximação do espectador com a cena.

Do mesmo modo como nos romances de Richardson, é possível que grande parte dos observadores das telas de Greuze se reconheça nelas. Isso acontece, de modo especial, por meio da temática. Como? Segundo Diderot, o momento retratado, além de ser único, não abarcando mais do que uma narrativa, deve proporcionar ao espectador a possibilidade de se admirar e se comover. Tudo o que é distante dele, estrangeiro à sua vida, não o toca nem o comove. Uma obra não deveria apenas entreter a sua audiência, mas também abrir caminho à possibilidade de reflexão e de aperfeiçoamento moral. Quando é possível ver a si mesmo e sua vida representados na narrativa da pintura, torna-se mais fácil encontrar nela aquele princípio e compreender seus ensinamentos. Assim, quando falamos de cenas domésticas, a familiaridade do espectador com a imagem é intensificada, aumentando sua chance de compreender o quadro e sentir-se tocado. O cenário é apenas um complemento, servindo à narrativa como instrumento para se aproximar do espectador. Nos quadros de Watteau, a narrativa não é evidente, gerando o efeito contrário do que propõe Diderot.

Deste modo, nos parece justo afirmar que existe uma certa semelhança entre o *Filho Punido* e, por exemplo, *As rainhas da Pérsia aos pés de Alexandre*. Apesar das diferentes temáticas (no quadro de Greuze não se trata de um evento histórico), os elementos principais da pintura clássica aparecem nos dois casos, de acordo com Diderot. As expressões das personagens ali representadas falam ao espectador com muita intensidade e cada pessoa parece personificar uma paixão.

Para Diderot, é preciso haver algo de selvagem, bruto, surpreendente e enorme nas representações pictóricas. Greuze seria quem, com temáticas quotidianas, consegue retomar essa grandiosidade. Ele parece, portanto, ser capaz de reunir tudo o que é necessário a Diderot para ter como resultado uma boa composição. “Tornar a virtude amável, o vício odioso, o ridículo saliente, eis o projeto de todo homem honrado que toma da pena, do pincel ou do cinzel” (Diderot, 2000, p. 197). Eis também aquilo que Greuze

faz em suas telas. Ele critica, ainda que tacitamente, as más ações (no caso de *O Filho punido*, podemos perceber uma ação deturpada de um filho sendo salientada), deixando explícito o valor do amor pela virtude. Ademais, parece-nos justo afirmar que os dois elementos do período clássico reivindicados por Diderot para a pintura estão contidos nas telas de Greuze. As telas deste último são diferentes das de Watteau, as quais retratam a vida da corte regida pela etiqueta e por seus pequenos hábitos, tal qual apresentamos com as passagens selecionadas de Norbert Elias. Dito de outro modo, a representação ocorre conforme o caráter pequeno e delicado da vida da corte, orquestrado pelo espetáculo da etiqueta. Greuze, segundo nosso autor, devolve a grandeza das figuras colocando-as em um ambiente doméstico.

Ao contrário da temática presente nas pinturas de Greuze, aquilo que Watteau retrata não é útil ao espectador, apesar de ser agradável aos olhos. Do mesmo modo como as atividades da corte são cheias de símbolos e ornamentos, as pinturas de Watteau, de acordo com o comentário de Diderot, possuem significados supérfluos no que diz respeito à moral quando ela é comparada, por exemplo, à grandiosidade antiga. Além disso, elas não apresentam em sua composição as características clássicas elogiadas por Diderot: não conseguimos ver um elemento unificador reunindo todas as personagens no mesmo quadro. Como vimos, elas parecem estar ali por mera contingência, sem que possam trazer consigo um preceito moral. Por outro lado, Diderot defende Greuze como alguém que consegue tornar o vício odioso e a virtude amável. Isso nos ajuda a justificar como o filósofo empreende um elogio a ele, enquanto critica Watteau, mesmo defendendo sua habilidade e técnica.

Parece-nos, por fim, que a articulação entre as formas diminutivas que se aproximam do gosto burguês (Hauser, 2000, p. 526) e a ausência da grandiosidade clássica levam Diderot a perceber uma lacuna fundamental, de ordem moral, nos quadros de Watteau. Apesar da diferença de temática entre Greuze e o século anterior, as características necessárias para a narrativa da compo-

sição figuram como protagonistas. Como afirma Michel Levey (1989, p. 146; tradução nossa) “é em Greuze que Diderot encontrou a pintura de tipo ideal. Greuze havia acumulado sua popularidade ao dar às cenas que ele pintava uma decoração aldeã e colocando o acento sobre a humilde condição de seus protagonistas”. Uma vez que a pintura não serve, inicial e unicamente, para divertir, a narrativa deve estar presente nas obras para que estas cumpram seu papel moralizante, como acontece nas obras de Greuze.

Referências

BAYNHAN E.J. Power, passion and patrons: Alexander, Charles Le Brun and Oliver Stone. In: HECKEL, Waldemar; TIRTLE, Lawrence A. (Org.). *Alexander the Great: a New History*. West Sussex: Wiley; Blackwell, 2009.

COTTÉ, Sabine. *Watteau*. Paris: H. Scrépel, 1984.

DIDEROT, Denis. *Obras II*. Org. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond. *Enciclopédia*. Vol. 5: Sociedade e artes. Trad. Maria das Graças de Souza [et al.]. São Paulo: Unesp, 2015.

DUBOS, *Refléxions critiques sur la poésie et la peinture*. Vol. 2. Paris: Marinette, 1740.

EHRARD, Jean. *L’idée de nature en France à l’aube des Lumières*. Paris: Flammarion, 1970.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FIGUEIREDO, Vinícius. Diderot e as mulheres: um debate do século XVIII. *Discurso*. São Paulo, v. 45, n. 1, 2015, p. 95-118.

GREUZE, Jean-Baptiste. *Le fils puni*. 1777. Paris: Museu do Louvre. Óleo sobre tela, 130 por 163 cm.

GREUZE, Jean-Baptiste. *Le fils ingrat*. 1777. Paris: Museu do Louvre. Óleo sobre tela, 130 por 162 cm.

HAUSER, Arnold. *História social e literatura*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: M. Fontes, 2000.

LE BRUN, Charles. *Les reines de Perse aux pieds d'Alexandre*. 1660. Paris: Palácio de Versailles. Óleo sobre tela, 298 por 453 cm.

LEVEY, Michel. *Du rococo à la révolution*. Paris: Thames & Hudson, 1989.

TROUSSON, Raymond. *Denis Diderot ou le vrai Prométhée*. Paris: Tallandier, 2005.

WATTEAU, Antoine. *Accordée de village*. 1710-1715. Londres: Museu Sir John Soane. Óleo sobre tela, 63 por 92 cm.

WATTEAU, Antoine. *Assemblée dans un parc*. 1716-1717. Paris: Museu do Louvre. Óleo sobre tela, 32 por 46 cm.

WATTEAU, Antoine. *Pèlerinage à l'île de Cythère*. 1717. Paris: Museu do Louvre. Óleo sobre tela, 129 por 194 cm.

WATTEAU, Antoine. *Les Champs-Élysées*. 1717-1718. Londres: Wallace collection. Óleo sobre tela, 31 por 42 cm.

Artigo recebido em 22/01/2017, aprovado em 9/02/2017

**O DEVER DE ROUSSEAU, OU DEIXANDO BERENICE: A
PROPÓSITO DO PREFÁCIO DA CARTA A D'ALEMBERT**

**[ROUSSEAU'S DUTY, OR LEAVING BERENICE:
ON THE PREFACE TO THE *LETTER TO D'ALEMBERT*]**

Rafael de Araújo e Viana Leite

Doutorando pela Universidade Federal do Paraná

Bolsista CAPES

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID10036>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 249-264

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar o Prefácio da *Carta a d'Alembert*, de Jean-Jacques Rousseau, obra publicada em 1758. Para além da crítica ao teatro efetuada pelo filósofo, tentarei explicitar o registro em que a obra se insere, mostrando a ligação entre literatura, sentimento e política na qual desde o início da *Carta a d'Alembert* Rousseau parece se engajar. Para tanto, aproximarei a postura do filósofo genebrino à de dois personagens dramáticos do teatro clássico francês, estratégia que parece interessante se pensarmos na polêmica motivada pela obra e, também, na ausência de comentários consagrados exclusivamente ao Prefácio.

Palavras-chave: Carta a d'Alembert - Prefácio; Rousseau; Política.

Abstract: The goal of the present article is to analyze the Preface to the *Letter to d'Alembert*, written by Jean-Jacques Rousseau and published in 1758. Beyond the criticism against the theater made by the philosopher, I will try to clarify what is the work's register by showing the connection among literature, feeling and politics and the work he seems to be engaged to from its beginning. In order to do so, I will compare Rousseau's posture with two dramatic characters from the French classical theater. This strategy seems interesting if we consider the polemic motivated by the mentioned work and also the lack of studies dedicated exclusively to its Preface.

Keywords: Letter to d'Alembert - Preface; Rousseau; Politics.

– *Oxalá! A que amor querem que eu renuncie!*
(Racine, 1875, p. 304. Tragédia intitulada *Bérénice*,
fala de Titus. Ato II, Cena II)¹

– *Conheço meu dever, cabe a mim segui-lo.*
Não busco saber se poderei sobrevivê-lo.
(Racine, 1875, p. 310. Fala de Titus. Ato II, Cena II)

– *Caro Vernes, sejamos homens e cidadãos até o último suspiro. Ousemos sempre falar em prol do bem de todos, mesmo que isso seja prejudicial a nossos amigos e a nós mesmos.*
(Rousseau, 2012, p. 557. Carta para o Pastor Vernes, a propósito da *Carta a d’Alembert*, de 04/07/1758)

Este artigo tem um alcance limitado, ainda que esteja inserido como etapa de um trabalho mais amplo de pesquisa que privilegia a *Carta a d’Alembert*, de Jean-Jacques Rousseau. Limitado, sim, pois seu objetivo é investigar um aspecto restrito da obra mencionada, a saber, o seu Prefácio. Defenderei neste texto certa maneira de ler a *Carta a d’Alembert*, ou seja, tentarei localizá-la em um registro que nós podemos chamar de filosófico-literário, esforço que parece legítimo dado a ausência de consenso em relação à obra. De fato, várias interpretações, por vezes opostas, foram solicitadas na tentativa de esclarecê-la. A ideia do presente artigo será, portanto, a de mostrar a ligação entre literatura, sentimento e política com a qual desde o Prefácio Rousseau parece se engajar na *Carta a d’Alembert*.

Objetivo que se torna tanto mais pertinente quando pensamos no amplo debate motivado por essa obra. Em contrapartida, existem poucos comentários consagrados exclusivamente ao Prefácio, cuja leitura pormenorizada nos parece fundamental para entender

¹ Todas as citações feitas de língua estrangeira foram traduzidas por mim.

o registro em que a *Carta a d'Alembert* se insere.² Vale dizer que a maior parte da literatura secundária sobre o tema do teatro em Rousseau privilegia um dos três aspectos da obra: a crítica ao *Misanthropo* de Molière, as considerações do filósofo genebrino sobre o papel da mulher na sociedade ou a questão das festas públicas. Sobre a ausência de comentários consagrados à análise do texto que agora propomos investigar é preciso excetuar, naturalmente, trabalhos como *Le citoyen de Genève et la République des Lettres: étude de la controverse de la Lettre à d'Alembert* (Mostefai, 2003), contudo, ainda que trate desse texto, a autora não se detém pontualmente em sua leitura.³

² Sobre o debate da literatura secundária causado pela *Lettre à d'Alembert*, basta ler as introduções redigidas ao longo dos séculos XIX e XX para se dar conta das interpretações diametralmente opostas a que a obra deu margem. A título ilustrativo podemos mencionar a Introdução crítica de Léon Fontaine, de 1889, que não poupa esforços para mostrar a irrelevância da obra introduzida por ele. Rousseau seria um mero imitador, hipócrita, tendo tirado todo seu arsenal argumentativo de obras como as de Bossuet e Pierre Nicole. Autores, vale lembrar, cuja condenação ao teatro é categórica. Léon Fontaine chega a dizer que: “Se a ortodoxia que ele [Rousseau] afetava surpreendeu os antigos amigos de Rousseau, os sentimentos que ele professava contra o teatro não parecem mais sinceros. Sua conversão, como ele chamava, isto é, sua selvageria, sua hipocondria progressiva, somente elas poderiam explicar essa dureza do filósofo, ao condenar um prazer que ele havia procurado por tantos anos, uma arte em que ele mesmo se exerceu mais de uma vez. Não mais do que suas outras obras, a *Carta a d'Alembert* não escapou à fatalidade que as faz desmentir, em primeiro lugar, o autor ele mesmo.” (Fontaine, 1889, p. 42-43) Uma interpretação oposta é apresentada em 1967 por Michel Launay, cuja introdução é mais próxima de nossa abordagem.

³ Cito três exemplos representativos da ausência de comentários dedicados ao Prefácio da *Carta a d'Alembert*. Na coletânea de artigos, especificamente dezenove, contidos na obra *Rousseau on arts and politics: autour de la Lettre à d'Alembert* (1997), apesar da variedade de abordagens, há somente breves menções ao Prefácio. Já no livro escrito por Ourida Mostefai, *Le citoyen de Genève et la République des Lettres: Étude de la controverse de la Lettre à d'Alembert* (2003), principalmente no segundo capítulo, intitulado *La Lettre à d'Alembert, ou la lettre d'un citoyen*, entre as páginas 71-76, a autora preocupa-se em fazer um resumo do conteúdo do Prefácio ao mesmo tempo em que

A partir de uma perspectiva ainda abrangente, de caráter introdutório, podemos notar, com a ajuda de Otto Maria Carpeaux, a fertilidade de um estudo sobre os Prefácios dos filósofos iluministas. Penso no texto conhecido como “Prefácio dos prefácios”, que faz parte de sua *História da literatura ocidental* (Carpeaux, 2011). O ponto para o qual gostaria de chamar atenção é o modo como o autor aponta as funções importantes que os Prefácios cumpriam na literatura filosófica do século XVIII, seja a de justificação, dedicatória, mas também a de crítica ou desafio (Carpeaux, 2011, p. 29). Essa grande variedade de usos faz com que possamos mesmo pensar em um gênero literário independente que acomodaria os Prefácios.

Para o momento, nos deteremos em Jean-Jacques Rousseau e, dentre seus prefácios, alguns famosos como o “Prefácio a Narciso” e o prefácio ao *Discurso sobre a desigualdade*, investigaremos aquele que abre a *Carta a d’Alembert*. Prefácio-justificação, podemos dizer, lembrando da classificação de Otto Maria Carpeaux, pois nele são explicitados os motivos que teriam feito o filósofo tomar da pena para contestar o artigo “Genebra”, publicado no sétimo volume da *Enciclopédia*, verbete assinado pelo próprio d’Alembert;⁴ mais especificamente, contestar a sugestão para que se deixasse

explicita que o seu destinatário seria menos d’Alembert do que o público leitor de Rousseau. Contudo, sua abordagem é panorâmica. A autora, vale dizer, tem um artigo compondo a coletânea mencionada anteriormente. Por fim, entre os dez artigos que fazem parte da obra *Rousseau, politique et esthétique: sur la Lettre à d’Alembert* (2011), há somente menções rápidas ao Prefácio, sem nenhum estudo que se pretenda minimamente minucioso sobre ele.

⁴ Ponto para o qual Ourida Mostefai chama atenção: “Ainsi la foction première de cette préface sera-t-elle d’expliquer la motivation de ce texte, d’exposer les raisons qui on poussé l’auteur à refuter un article de d’Alembert.” (2011, p. 72). A autora mencionou a mesma coisa em um artigo publicado em 1997, intitulado “La Lettre à d’Alembert: Troisième ‘Discours’ de Rousseau?” (1997, p. 167).

introduzir na cidade uma companhia de comédia do tipo que se via em Paris.⁵

Composto por onze parágrafos, o Prefácio foi cuidadosamente redigido por Rousseau. A importância conferida pelo filósofo a esse texto pode ser percebida, por exemplo, a partir da leitura das cartas trocadas com seu editor, Marc-Michel Rey, quando as cópias da obra estavam em processo de correção, basicamente no primeiro semestre de 1758. Em uma dessas cartas Rousseau chega a dizer que preferiria que houvesse cem erros na obra do que somente um no Prefácio.⁶ A redação desse texto foi retocada pelo filósofo e, vale notar, o Prefácio guarda em si importância mesmo do ponto de vista pessoal, pois é nele que acompanhamos a ruptura definitiva e pública de Rousseau com seu até então amigo, o filósofo Diderot.⁷

A expressão com a qual o Prefácio se abre – “*J’ai tort*” – é a uma só vez de caráter pessoal e negativo, funcionando quase como

⁵ O termo comédia poderia ser usado com uma acepção mais ampla do que atualmente. Em acordo com o *Dicionário da Academia Francesa*, de 1694, comédia é também entendida como um poema dramático. A partir dessa significação tanto uma pastoral quanto uma tragédia seriam tomadas como sendo comédia.

⁶ Ver a Carta de número 330, dirigida a Marc-Michel Rey, datada de 21 de junho de 1758: “*J’aimerais mieux qu’il y eût cent fautes dans l’ouvrage qu’une seule dans la Préface*” (Rousseau, 2012, p. 552).

⁷ Sobre as modificações feitas por Rousseau no Prefácio da *Carta a d'Alembert* ver o texto de Anatole Feugère, intitulado *Pourquoi Rousseau a remanié la Préface de la Lettre à D'Alembert* (1931), saído no vigésimo número dos *Anais da Sociedade Jean-Jacques Rousseau*. O autor do comentário mostra bem como as alterações feitas no *Prefácio* nos ajudam a entender o contexto da ruptura entre Rousseau e Diderot, mas também e por outros motivos, seu rompimento com boa parte dos *philosophes* parisienses. Anatole Feugère faz ainda uma transcrição – em forma de paralelo – das passagens alteradas por Rousseau e suas respectivas versões antigas. É preciso lembrar mais uma vez do artigo de Ourida Mostefai (1997, p. 167-168) pelo fato de abordar, ainda que rapidamente, o Prefácio da *Carta a d'Alembert*.

uma cláusula de segurança: “estou errado”, diz Rousseau, “se nessa ocasião tomei da pena sem necessidade” (Rousseau, 2003, p. 39). A partir de agora uma suspeita é lançada contra a empreitada que nem bem começou. Podemos ainda perceber nessas linhas certa hesitação da parte de Rousseau e, de fato, será com cuidado que ele desenvolverá sua posição contra o conselho de d’Alembert.

Em tom cordial, ainda no primeiro parágrafo do Prefácio, Rousseau diz não ser nem vantajoso nem agradável se bater com d’Alembert (Rousseau, 2003, p. 49). Dois adjetivos que merecem nossa atenção, não só pelo fato de gostarmos de compactuar com eles, seja quando são aplicados aos nossos amigos ou mesmo às nossas atividades corriqueiras, mas nos interessa notar, além disso, que no teatro clássico francês, especificamente em algumas tragédias bem conhecidas do público setecentista, esses mesmos adjetivos, “agradável” e “vantajoso”, são comumente contrapostos às exigências do dever do herói, dificuldade em relação à qual ele deverá fazer frente. Sigamos essa pista com mais cuidado, pois ela corrobora nossa ideia de que em Rousseau temos um autor que se lança a si mesmo, em várias passagens dos seus textos autobiográficos, como um personagem heroico de cunho dramático.

Escrever sobre a introdução de um teatro em Genebra, negando que isso seja benéfico, parece um projeto no mínimo arriscado para alguém como Rousseau. Podemos provavelmente dizer que recusar a introdução de um teatro em Genebra não é agradável, visto que nosso autor sempre nutriu amor por essa arte, e nem vantajoso, visto que ele nem morava mais na cidade. Ora, se é assim, torna-se relevante perguntar: não seria melhor ter ficado calado, de que adiantaria, sozinho, fazer frente ao entusiasmo de, por exemplo, Voltaire, d’Alembert e Diderot em relação à capacidade moral positiva do teatro? Que me perdoe o leitor, mas nossa resposta só poderia ser em forma de outra pergunta: não é essa justamente a força e a sina do herói, isto é, saber atender seu dever mesmo quando para isso ele vai de encontro às coisas de que gosta, mesmo se acabar magoando pessoas por quem tem afeição?

É assim que o personagem Cid ganhou o favor do público francês, e é assim que age outro personagem, Titus, para ficar com dois exemplos do teatro clássico. A tragédia *O Cid*, de Corneille, e aquela intitulada *Berenice*, de Racine, têm enredos que parecem estar estreitamente ligados a esse ponto. No caso da primeira, nós sabemos que o protagonista Rodrigo, também conhecido como o Cid, atendendo ao seu dever opta por vingar seu pai, ainda que para isso ele tenha que enfrentar o pai de sua amada. Indo assim de encontro a tudo aquilo que é agradável ou vantajoso, ele acaba matando, em um duelo, seu sogro, colocando-se em uma situação praticamente insustentável em relação à Ximena, sua amante. No caso da tragédia de Racine, chamada *Berenice*, nosso protagonista, o Imperador Titus, deve deixar sua amada, Berenice, rainha estrangeira, para cumprir com suas obrigações enquanto líder dos Romanos, pouco afeitos a títulos monárquicos. Mais uma vez o dever entra em choque com o amor ou, se quisermos, é preciso escolher entre o que é agradável, quicá vantajoso ou conveniente e o que é exigido pela honra do personagem. Talvez, e é essa a tese que defenderei, seja em uma atmosfera como essa que encontraremos Rousseau.

O Prefácio, de início abrupto, como vimos, parece representar o momento paradigmático em que o herói se decide finalmente, após certa hesitação, a cumprir com o que lhe é devido e ao mesmo tempo honroso. Ao menos se nos for permitido tomar Rousseau como uma figura permeada pela aura heroico-literária. Assim, a Rousseau não seria mais permitido fazer o que é menos problemático: “Deveria ter-me calado? Teria podido fazê-lo sem trair meu dever e minha pátria?” (Rousseau, 2003, p. 51). Após essa hesitação inicial, que encontra repercussão na hesitação de alguns heróis trágicos, a saber, quando o protagonista tenta justificar para si mesmo a pertinência de sua escolha, logo vemos o zelo patriótico impulsionar Rousseau a continuar com sua resposta, a do cidadão, única insígnia que ele porta diante do mui titulado d’Alembert.

De fato, o próprio título da obra indica que haverá um embate e, mais do que isso, somos advertidos a respeito das qualificações dos dois combatentes. Vale a pena transcrever o título completo:

Jean-Jacques Rousseau, cidadão de Genebra, ao Senhor d’Alembert, da Academia Francesa, da Academia Real de Ciências de Paris, daquela da Prússia, da Sociedade Real de Londres, da Academia Real de Belas-Letras da Suécia, e do Instituto de Bolonha: sobre o seu artigo GENEBRA, saído no VII Volume da ENCICLOPÉDIA, E PARTICULARMENTE, sobre o projeto de estabelecer um TEATRO DE COMÉDIA nesta Cidade. (Caixa alta deixada pelo próprio Rousseau).

Há uma clara oposição manifestada pelo título entre os dois autores participantes desse embate teórico. Enquanto a Rousseau cabe somente a cidadania, d’Alembert aparece como detentor de vários títulos, signos do reconhecimento que as sociedades científicas lhe concederam. Os lados da batalha estão, desse modo, claramente estipulados: o cidadão contra o homem das ciências; aquele que tenta preservar as características da cidade pequena frente a influência insistente das grandes cidades; o regionalista, enfim, contra o cosmopolita. Voltemos ao Prefácio.

Rousseau prossegue elogiando o verbete *Genebra* e o seu autor, por cuja pessoa diz ter admiração, porém, ainda que não seja “nem vantajoso, nem agradável combater o Sr. d’Alembert” (Rousseau, 2003, p. 49) ele procederá com o seu intento, protestará contra os conselhos do *philosophe*:⁸

⁸ Essa estratégia, a de elogiar o que será posteriormente colocado em questão, é frequente em Rousseau. É bem conhecido, por exemplo, o início do *Discurso sobre as ciências e as artes*, momento em que o filósofo elogia a Renascença e os grandes avanços da razão. Elogio “pomposo”, segundo Jean Starobinski em *A transparência e o obstáculo* (2011, p. 19), que dá lugar a uma crítica feroz. Essa estratégia, enfim, serve para granjear a boa vontade do leitor, como Rousseau mostra em um texto de juventude, intitulado “Ideia do método na composição de um livro”. Assim, proceder de modo elogioso em relação ao que será alvo de questionamento mostra não só conhecimento de causa, ou seja, a crítica não vem de alguém que mal conhece seu adversário, mas tam-

Depois da publicação desse volume [da Enciclopédia], quantos jovens genebrinos, aliás bons cidadãos, esperam apenas o momento de favorecer o estabelecimento de um teatro, acreditando prestar serviço à pátria e quase ao gênero humano? Eis o motivo da minha preocupação, eis o mal que gostaria de prevenir. (Rousseau, 2003, p. 51)

Note-se que não temos diante de nós um movimento crítico que toma o teatro globalmente, que se alvoroça na tentativa de expulsá-lo de algum lugar qualquer que seja. Perceba-se ainda que o movimento argumentativo é de caráter preventivo, não se trata de expulsar essa arte, mas de evitar que se instale.

Já dissemos que para Rousseau provavelmente teria sido mais fácil ter permanecido calado, sem se intrometer em uma disputa que, aparentemente, não lhe dizia respeito, logo ele que não morava mais em Genebra, que foi autor de peças e apaixonado pela cena teatral. O que houve, então, para que ele escrevesse, ainda que adoentado, essa obra?⁹ É que ao herói não é permitido a passividade. De modo muito semelhante, o silêncio não é mais possível a Rousseau, logo ele, antigo redator de artigos da mesma *Enciclopédia* que agora tenta promover a disseminação da cultura parisiense na cidade de Genebra. No quinto parágrafo do Prefácio, sete razões são elencadas por nosso autor como motivos que im-

bém dá a entender algo importante: ainda que Rousseau pudesse ser favorável ao teatro, a verdade tem mais força, e o filósofo seria obrigado a ceder diante dela. O ponto é que para Genebra talvez não seja benéfico ter um teatro nos moldes franceses. Ver o texto “Ideia do método na composição de um livro”: “Ao entrar na matéria, eu colocaria com tais luzes aquilo que pretendo provar que eu pareceria mesmo concordar com o sentimento oposto ao meu em muito mais coisas do que eu concordo realmente, deixando para a força de meus argumentos o direito de reivindicar o que eu havia cedido anteriormente. Esse recurso tem ainda grandes resultados em se tratando de granjear a estima do Leitor. Fica parecendo que o Autor, devido à superabundância de provas se encontra constrangido a retirar as concessões que sua moderação natural o havia levado a fazer.” (Rousseau, 1964, p. 1243)

⁹Ver o Livro X das *Confissões* em que Rousseau descreve o contexto em que a obra foi escrita. Ele estaria com uma crise de hérnia no período.

possibilitaram seu silêncio, todas de ordem pessoal, envolvendo a apreciação que os outros tinham dele.

Rousseau diz que para poder ter permanecido em silêncio diante do artigo da *Enciclopédia* ele deveria (1) não ter escrito sobre assuntos pouco necessários (provavelmente referindo-se ao verbete “Economia política”, publicado na mesma *Enciclopédia*); (2) que as pessoas ignorassem as relações de Rousseau com os editores da mesma *Enciclopédia*; (3) que não fosse de conhecimento geral que ele mesmo havia contribuído com alguns artigos para esse projeto; (4) que não fosse sabido, portanto, que seu nome estava entre os autores da *Enciclopédia*; (5) que o seu zelo pelo seu país fosse menos conhecido; (6) seria preciso ainda que supusessem que Rousseau não tinha lido o artigo “Genebra”, o que não era o caso; (7) que, enfim, não concluíssem que seu silêncio seria concordância com a proposição de d’Alembert.

Mesmo rendendo justiça às intenções de d’Alembert, Rousseau deve falar. Trata-se de uma questão de honra, e todas as vezes que o dever entrar em conflito com o que seria mais fácil ou agradável é preciso estar preparado para enfrentar as conveniências: “Meus compatriotas não precisam dos meus conselhos, bem o sei, mas eu preciso honrar-me mostrando que penso como eles sobre nossas máximas.” (Rousseau, 2003, p. 52).

Interessa, para nós, notar que há na posição de Rousseau mais ambiguidade em relação ao tema da entrada de um teatro em Genebra do que os comentadores costumam mostrar. Ambiguidade, ressaltamos, mas não contradição. No quarto parágrafo do Prefácio, Rousseau avaliará a sugestão de d’Alembert como o quadro “mais agradável e mais sedutor que se pôde nos oferecer” (Rousseau, 2003, p. 51), entretanto, por detrás dessa aparência sedutora, segundo Rousseau, encontra-se algo perigoso, um mal que espreita aquilo que é agradável, como um grilhão escondido

sob uma guirlanda de flores.¹⁰ Assim, a introdução de um teatro em uma cidade como Genebra é ao mesmo tempo uma sugestão sedutora e “o mais perigoso conselho que se pôde nos dar”. (Rousseau, 2003, p 51). Ambiguidade importante, de tom hiperbólico, que nos ajuda a entender melhor a posição do filósofo. Luiz Roberto Salinas Fortes já dizia, com razão, que é tanto com fascínio quanto com temor que Rousseau aproxima-se da questão sobre o teatro.¹¹

Já temos alguns elementos que nos permitem começar a entender dois pontos importantes: qual o real alcance das teses do texto e em qual registro ele se coloca. Ao que parece, seu escopo principal tem em vista a cidade de Genebra e, além disso, o texto se estabelece em um registro prático, de intervenção. Isso significa que Rousseau se posiciona diante de uma ação concreta em relação a uma cidade específica. Engajado com certo contexto social, as teses presentes na *Carta a d'Alembert* devem ser constantemente relacionadas à cidade genebrina. Estamos longe das disputas metafísicas ou teológicas, as mesmas tão criticadas por Voltaire. O Prefácio é claro sobre isso. Sobre sua intenção, “não se trata de uma vã tagarelice filosófica, mas de uma verdade prática importante para todo um povo” (Rousseau, 2003, p. 52).

¹⁰ Essa metáfora é usada pelo próprio Rousseau, a propósito do perigo moral representado pelo avanço das artes nas sociedades, na Primeira Parte, quarto parágrafo, do *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750 (Rousseau, 1971, p. 38).

¹¹ Ver a Terceira parte do livro *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, especificamente o início do primeiro capítulo: “É preciso imaginar Jean-Jacques aproximando-se a medo deste instrumento explosivo. Em primeiro lugar, verdadeiro fascínio. Ele quer ser um autor famoso: escreve então *Narciso*. Quer, seja como for, ingressar e triunfar no mundo do teatro e chega até mesmo a buscar, a certa altura, a proteção ou a orientação de Marivaux [...]. Ao mesmo tempo, porém, o temor. Não seria o teatro uma perigosa invenção, cujos poderes uma vez despertados, conduziriam a um incontável processo de artificialização?” (Fortes, 1997, p. 141).

O que significa ser uma verdade prática e para qual povo ela é importante? No que concerne o teatro, não se trata de uma visada dicotômica, de modo que teríamos de dizer afirmativa ou negativamente, de maneira teórico-totalizante, se ele é bom ou ruim. É de Genebra que a *Carta* trata e são as particularidades desse povo que serão incessantemente contrapostas à sugestão de estabelecer ali um teatro à francesa.

Não é à toa que no *Prefácio* (terceiro parágrafo) vemos ser transcrita toda a passagem do artigo enciclopédico que reclama para Genebra um teatro do tipo que se via em Paris; ora, é justamente essa recomendação que o filósofo problematizará.¹² O próprio título da obra, sobre o qual já tivemos a oportunidade de dizer, especifica em caixa alta seu propósito. Rousseau, portanto, tratará, ele diz no título: “sobre seu verbete GENEBRA [de d’Alembert], saído no VII volume da ENCICLOPÉDIA, E PARTICULARMENTE, sobre o projeto de estabelecer TEATRO DE COMÉDIA nesta Cidade”. Não podemos negligenciar a cláusula restritiva, deixada em caixa alta pelo próprio Rousseau, “particularmente”. Isso quer dizer que Rousseau não falará de maneira absoluta sobre o teatro, mas a respeito da intenção de levar para Genebra um teatro do tipo francês.

A resposta de Rousseau está atrelada a fatores sociais importantes. O povo visado por ele é o genebrino. Em relação a Paris a resposta não poderia ser a mesma, dado que lá são outros os condicionamentos sociais e, desse modo, a mesma pergunta sobre o valor dos espetáculos solicitará no caso dessa cidade uma resposta diferente. Não é, portanto, contra o teatro que o texto se levanta, mas contra a introdução de um tipo de divertimento moldado para Paris em uma cidade com as relações sociais características de Genebra. As características culturais dos genebrinos são decisivas, cada uma a seu modo, na resposta de Rousseau. O fato de serem

¹² Ponto comentado por Bruno Bernardi no artigo intitulado “Rousseau et Molière, théâtre et philosophie: description d’un chassé-croisé” (2011, p.163-165).

montanheses, conduzidos por um estilo de vida simples, republicanos, esses são elementos, enfim, que o filósofo confrontará ao modo de vida parisiense manifestado pelo seu teatro.

A partir do quadro apresentado, podemos concluir que não parece ser o caso que Rousseau renegue o teatro ou, surpreendentemente, proceda a uma condenação global dessa arte. Sua tomada de posição passa por momentos que podem ser aproximados ao do herói trágico. Ele hesita, diz que não é agradável fazer o que está prestes a realizar, elenca razões que o obrigam a tomar o partido que lhe cabe e procederá firme com seu intento. Nada nos permite concluir, na esteira de vários comentadores, que Rousseau é o juiz que condena globalmente o teatro, o árbitro que expulsa do jogo político a prática teatral ou alguém sofrendo de um arroubo arrependido, renegando uma prática artística que já foi a sua. Podemos acrescentar que provavelmente ninguém diria, lendo a tragédia de Racine, chamada *Berenice*, que Titus não amava sua amante, cujo nome é o mesmo do título da peça, contudo, o personagem se vê obrigado a deixá-la em nome de suas obrigações para com os romanos. O amor permanece, ainda que precise se submeter ao dever ou, ao menos, ao que é elencado pelo personagem como sendo seu dever. É assim, talvez, que devemos entender a posição de Rousseau em relação à entrada de um teatro em Genebra.

Referências

BACHOFEN, Blaise; BERNARDI, Bruno (Org.). *Rousseau, politique et esthétique: sur la Lettre à d'Alembert*. Lyon: ENS, 2011. p. 256.

BERNARDI, Bruno. Rousseau et Molière, théâtre et philosophie: description d'une chasse-croisé. In: BACHOFEN, Blaise; BERNARDI, Bruno (Org.). *Rousseau, politique et esthétique: sur la Lettre à d'Alembert*. Lyon: ENS, 2011. p. 163-181.

CARPEAUX, Otto M. *História da literatura ocidental*. Volume único digital. São Paulo: Leya, 2011. Disponível em:

<<http://portalconservador.com/livros/Otto-Maria-Carpeaux-Historia-da-literatura-ocidental.pdf> >. Acesso em: 8 jul. 2016.

CORNEILLE, Pierre. Le Cid. In: CORNEILLE, Pierre. *Théâtre II*. Paris: Garnier-Flammarion, 1980. p. 195-281.

FEUGÈRE, Anatole. Pourquoi Rousseau a remanié la Préface de la *Lettre à d'Alembert*. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Genebra, n. 20, 1931. p. 127-162.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: FAPESP, 1997.

MOSTEFAI, Ourida. *Le citoyen de Genève et la République des Lettres: étude de la controverse de la Lettre à d'Alembert de Jean-Jacques Rousseau*. New York: P. Lang, 2003.

MOSTEFAI, Ourida. La Lettre à d'Alembert, troisième "Discours" de Rousseau. In: BUTLER, Melissa. (Org.). *Rousseau on Arts and Politics: autour de la Lettre à d'Alembert*. Pensée libre n. 6. Ottawa: North American Association for the study of Jean-Jacques Rousseau, 1997. p. 161-170.

RACINE, Jean. Bérénice. In: RACINE, Jean. *Oeuvres complètes de J. Racine*. Tomo I. Paris: Garnier Frères, 1875. p. 279-364.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettre à d'Alembert. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*. Introd. anot. P. R. Auguis. Paris: H. Feret, 1828. p. i-vii.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. Introd. Léon Fontaine. Paris: Garnier, 1889. p. 6-98.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. Introd. L. Brunel. Paris: Hachette, 1904. p. v-xxxi.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. Dir. Max Fuchs. Genève: Droz, 1948. p. vii-xliv.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Les Confessions. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes. Les Confessions. Autres textes autobiographiques*. Tomo I. Paris: Pleiade, 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Letter to M. d'Alembert on the theatre. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Politics and arts*. Trad. Introd. Allan Bloom. Nova Iorque: Cornell University Press, 1960.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Idée de la méthode dans la composition d'un livre. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Tomo II. Paris: Gallimard, 1964. p. 1242-1247.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. Apres. Michel Launay. Paris: Flammarion, 1967. p. 13-37.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Garnier-Flammarion, 1971.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettre à d'Alembert. Apres. Bernard Gagnebin. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Tomo V. Écrits sur la musique, la langue et le théâtre. Org. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Pléiade, 1995. p. XXX-XLIV.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Lettre à d'Alembert*. Apres. Marc Buffat. Paris: Flammarion, 2003. p. 23-44.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettres, 1728-1758. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Édition thématique du tricentenaire. Org. Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger. Paris: Champion, 2012. p. XVIII.

STAROBINSKI, JEAN. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Artigo recebido em 24/08/2016, aprovado em 31/08/2016

Resenha

DAVIS, DUANE H.; HAMRICK, WILLIAM S. (ED.).
MERLEAU-PONTY AND THE ART OF PERCEPTION.
NEW YORK: SUNY, 2016. 336 P.

MERLEAU-PONTY, PERCEPÇÃO E ARTE

[MERLEAU-PONTY, PERCEPTION AND ART]

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID10983>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 267-275

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

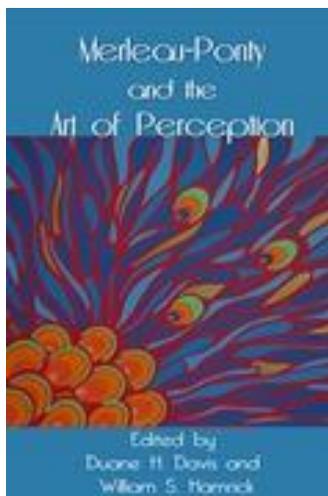


Resumo: Me proponho traçar, em linhas gerais, um recorte mínimo da coletânea *Merleau-Ponty and the art of perception*, publicada pela Suny Press, em 2016, sob a organização de Duane H. Davis e William S. Hamrick. A obra traz para a primeira cena de debate, a figura de Merleau-Ponty, ao retratar alguns de seus temas mais capilares tendo como fio condutor as noções de “percepção” e “arte”.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Arte; Percepção.

Abstract: I propose to outline, in general, a minimal profile of the compilation *Merleau-Ponty and the art of perception*, published by Suny Press, in 2016, edited by Duane H. Davis and William S. Hamrick. The work brings to the first scene of debate the figure of Merleau-Ponty portraying some of its most capillary themes having the notions of “perception” and “art” as a guide.

Keywords: Merleau-Ponty; Art; Perception.



A Suny Press de Nova Iorque acaba de editar mais um importante trabalho cultivado na seara fenomenológica da reflexão estética. Trata-se de *Merleau-Ponty e a arte da percepção* (*Merleau-Ponty and the art of perception*) sob a organização dos pesquisadores norte-americanos, Duane H. Davis, docente na Universidade de North Carolina em Asheville e William S. Hamrick, professor emérito de Filosofia da Southern Illinois University Edwardsville. Que raio de abrangência a obra, em especial, projeta?

Primeiramente, ela reúne articulistas que se atarefam em circunscrever a relevância da produção filosófica de Maurice Merleau-Ponty para a compreensão da arte tendo como fio condutor o tema da percepção. Apesar de o pensador francês focar, em seus escritos estéticos, uma atenção maior ao âmbito da experiência pictórica, o livro em pauta visa um circuito mais amplo de interesse, conjugando ainda a poesia, a literatura e o teatro a partir de um colóquio vivo no interior também da ciência. Por isso, além de filósofos, a coletânea traz, em seu elenco, pintores, fotógrafos, músicos e arquitetos. Partindo, então, desse horizonte alargado o que aí se encontra são subsídios fenomenológicos decisivos, testando e fornecendo evidências para a aplicabilidade empírica. Nessa direção, para que o leitor tenha, em primeira mão, um breve panorama da proposta, cotejemos, sumariamente, cada um dos temas arrolados.

A estrutura da obra compreende duas partes: a primeira, dirigida pelos organizadores, intitula-se “Contexto e Orientação” contendo dois tópicos de capítulos, a saber: i) “A arte da percepção”, em que *Duane H. Davis*, preliminarmente, reconstitui o desenvolvimento filosófico de Merleau-Ponty desde os seus trabalhos

iniciais, mostrando que, em todos os seus estágios, percepção e arte, arte e percepção se entrecruzam intimamente; e ii) “*Postscript científico conclusivo*”, no qual *William S. Hamrick* problematiza que por mais que Merleau-Ponty tenha revelado certo contraste entre a arte e a ciência, elas se encontram muito próximas, sob vários aspectos.

A segunda parte, “*Interpretações*”, contém 11 capítulos. Ela é aberta pelo texto “*Coesão e expressão: Merleau-Ponty sobre Cézanne*”, de *Jessica Wiskus*. A autora, nesse terceiro ensaio, acompanha a alteração significativa quanto à ênfase da problemática da profundidade explorando “a maneira como Merleau-Ponty aborda outras questões artísticas articuladas por meio das pinturas de Cézanne como os temas relativos ao movimento, à cor e ao estilo” (p. 67). A profundidade, de fato, “serve de modelo através do qual Merleau-Ponty compreende a noção de expressão em si mesma” (p. 67); expressão essa, criadora, em sua radicalidade última, para a experiência de pensamento.

No quarto capítulo, “*Ecos de pinceladas*”, a artista *Marta Nijhuis* desvela que seu próprio trabalho e suas leituras de Merleau-Ponty sempre seguiram caminhos paralelos. Ela deixa claro, desde já, que não pretende representar, em suas pinturas, a obra do filósofo, menos ainda pressupor alguma influência que a mesma exercesse diretamente por uma espécie de “motivação inspiradora”, mas, sim, de promover um debate entre ambos. Segundo Nijhuis, a filosofia mantém um diálogo com todos os meios artísticos; toda criação é diálogo, e isso se liga, naturalmente, a “uma inauguração de um novo horizonte de sentido de preenchimento do mundo sob uma inesperada atmosfera cromática, isto é, sob uma nova disposição do olho e do espírito de uma só vez” (p. 86). Há, pois, “um pano de fundo invisível que abarca as coisas descrito por Merleau-Ponty de carne” (p. 87). É esse mistério que a obra de arte, admiravelmente, vivifica a cada momento como um instante extraordinário de coesão profunda entre o visível e o invisível.

No quinto capítulo, “Da consciência de imagem em Edmund Husserl à carne e o quiasma em Merleau-Ponty”, Sara J. Northern nota que a publicitação explosiva das peças fotográficas, as características físicas da obra de arte e a relação corporal necessária para a visualização de uma imagem requerem uma crítica estética que parece presente nas teorias fenomenológicas. O que Northerner, fotograficamente, revela são diversas estruturas contemporâneas de uma consciência de imagem num sentido muito próximo da doutrina husserliana acerca da constituição do objeto. Ao mesmo tempo, a autora focaliza também nos escritos de Merleau-Ponty alguns elementos conceituais tais como esquema corporal, carne, quiasma à luz de uma teoria mais ampla da percepção que possibilite uma experiência estética capaz de repensar outro estatuto da imagem fotográfica. O texto de Sara ainda disponibiliza vinte e duas ilustrações retratando o mérito dessa hipótese interpretativa.

O capítulo sexto “A linguagem carnal e a reversibilidade na arquitetura: modernismo e pós-modernismo na teoria dos signos de Merleau-Ponty”, de autoria de Bryan E. Norwood, parte de duas concepções linguísticas no contexto da arquitetura. A primeira, própria da arquitetura moderna, alude ao aspecto extrarreferencial da linguagem cujo significado é sempre transcendente. A segunda, específica da arquitetura pós-moderna, se volta mais para a dimensão infrarreferencial (ou estrutura diacrítica, imanente) como ocorre na semiótica dos signos na qual todos os edifícios e elementos arquitetônicos agem como sinais de si mesmos. Tomando como fonte a noção merleau-pontyana de carne, Norwood passa a explorar uma estrutura conceitual em condições de pensar uma teoria da arquitetura em sentido “reversível”. “Os signos arquitetônicos” – aborda o intérprete – “se tornam não apenas ideais, mas partem de uma carnalidade capaz de afetar e modificar a estrutura do visível” (p. 145). O que se descobre aqui é uma íntima solidariedade entre linguagem e estrutura, à medida que se convoca “uma construção-falada como testemunha do Ser” (p. 145).

Patricia M. Locke, em “A arquitetura e as vozes do silêncio”, prolonga o debate iniciado por Norwood ao fazer referência, em particular, ao período em que Merleau-Ponty retoma o estruturalismo saussuriano numa confluência com a fenomenologia. Nesse sétimo ensaio, Locke mostra que “a arquitetura, apenas, se refere tangencialmente a si mesma por meio de formas simbólicas ou através da narrativa autoconsciente” (p. 148). A arquitetura é mais explicitamente incorporada do que a linguagem, uma vez que cria um mundo espacial. No entanto, tal como a linguagem, a arquitetura também “encarna o silêncio”, ou melhor, “as obras ‘falam’ ao outro, em silêncio” (p. 154), já que não se trata, meramente, de um registro do passado, mas de uma expressão capaz de prefigurar “uma estrutura ou poesia estruturante tornando possível a encarnação humana vivida” (p. 156).

O oitavo trabalho, “O filósofo da vida moderna: Baudelaire, Merleau-Ponty e a arte da crítica fenomenológica”, é estruturado por Duane H. Davis a partir de dois eixos conceituais, as noções de “reversibilidade” e de “desvio” no contexto das críticas antirromânticas da modernidade em Baudelaire e Merleau-Ponty. Duane advoga as seguintes teses: a) O realismo antirromântico de Baudelaire possui notáveis paralelos com o pensamento tardio de Merleau-Ponty; b) A obra tardia de Merleau-Ponty pode ser lida como uma apropriação ontológica do antirromantismo de Baudelaire, sobretudo, no seu desenvolvimento de ambos os conceitos acima reportados e, por fim, c) cumpre reconhecer os aspectos baudelairianos do pensamento ontológico de Merleau-Ponty vislumbrando-se seu horizonte crítico (social e político) bem como suas implicações para a modernidade atual.

Cheryl Emerson, em “A carne feita palavra: *Enquanto Agonizo* e o ser encarnado”, analisa a estrutura narrativa de *Enquanto Agonizo* (*As I lay dying*) de Faulkner. A autora sublinha, nessa obra literária, a alienação da consciência humana e a separação do Eu em um mundo exterior incoerente. Baseando-se na fenomenologia da linguagem de Merleau-Ponty e em sua teoria ontológica da

intercorporeidade, Emerson sugere que a aparente alienação das personagens no romance do escritor norte-americano é enganosa. Como atesta a autora, nesse nono capítulo, cada personagem “pensa” em relação ao seu mundo físico privado, mas um mundo que engloba a relação do corpo com o mundo natural e a linguagem gestual de outros corpos. O resultado do drama faulkneriano é também uma negra sugestão cômica de que os corpos dos mortos reciprocamente enunciam um significado tão efetivamente (ou não efetivamente) quanto os corpos dos familiares vivos.

O décimo texto, “Escutando em profundidade: lendo Merleau-Ponty ao lado de Nancy”, de *Galen A. Johnson* reflete sobre os textos tardios de Merleau-Ponty e “À Escuta” e “*Corpus*”, de Jean-Luc Nancy, provocando algo como uma “harmonia de contraponto”, malgrado suas dissonâncias. Merleau-Ponty emprega os termos “auscultação” (escuta) e “palpação” visando uma espécie de experiência consciente e atenta num sentido diverso da (mera) audição. Ouvir é estar à beira do sentido e lançar-se para ele. Em “*Corpus*”, Nancy descreve que, uma vez penetrado pelo ouvido, o som propaga por todo o corpo. Mais: a escuta toca profundamente o corpo/espírito de outrem através de um silêncio pregnante. Por isso, se torna ainda essencial abrimo-nos para a obra de arte a fim de deixá-la falar em nós. Como nota Johnson, “ouvir é como uma arte de desenhar num duplo sentido: retratando o outro ao mesmo tempo em que o ouvinte é atraído para o espaço da pergunta, o que significa que ouvir o outro também se torna uma escuta de si próprio e uma relação consigo mesmo” (p. 229).

No décimo primeiro ensaio, “A arte e a superação do discurso da modernidade”, *William S. Hamrick* projeta o tema da intercorporeidade comunicativa e a relação corporal na natureza. Partindo do contexto crítico relativo à noção clássica galilaico-cartesiana de natureza como *omnitudo realitatis*, o autor fornece uma crítica estética fundada em duas fontes principais que influenciam Merleau-Ponty. A primeira é o romantismo alemão, mais notadamente,

Schelling, acerca do significado da arte. A segunda volta-se para as discussões sobre a arte moderna, particularmente, a pintura cézanniana que abriu caminho para a então ontologia nascente da carne. O texto de Hamrick, por fim, tematiza, junto aos meios artísticos, outras formas contemporâneas que parecem se harmonizar com a teoria de um primado da percepção e a crítica do humanismo refletida também na arte.

O décimo segundo texto, “O *cogito* tátil: horizontes de corporeidade, animalidade e afeto em Merleau-Ponty”, *Robert Switzer* busca restituir certo “lugar do corpo no coração da verdade e da arte” (p. 259), para além da cisão tradicional entre sensibilidade e entendimento. Em função disso, *Switzer* ambienta uma atmosfera de debate com autores como Hegel, Heidegger e Sartre a fim de explorar a teoria merleau-pontyana de um elo indissolúvel com o mundo natural. Fato é que o horizonte da animalidade e do afeto também comparecem nesse entorno, razão pela qual é, a justo título, que a implicação carnal consubstanciada na textura da experiência estética permite com que Merleau-Ponty retome outra ordem de inteligibilidade desconstruindo radicalmente a noção de *cogito*. É nessa perspectiva que a obra de arte (tal como um quadro de Cézanne) figura um caso especial de que somos um “*cogito* tátil”; *cogito* este transubstanciado na “polpa mesma do sensível”, à medida que a arte não se funda na “idealidade, mas na nossa inserção corpórea, no real, num ritmo de dança mutuamente dependente” (p. 263).

O décimo terceiro ensaio, “O quiasma como virtual: um não-conceito na obra de Merleau-Ponty (com uma coda sobre teatro)”, de *Marcello Vitali Rosati*, encerra a coletânea pondo em cena a obra de Merleau-Ponty como um pensamento do virtual. Esse ângulo de abordagem prefigura, especialmente, desde os escritos tardios do filósofo, um estilo bem particular de articular o sentido e o quiasma. É bem verdade, comenta Rosati, que, em Deleuze, “o virtual e o atual constituem partes do objeto real. O virtual é um princípio intersticial a partir do qual a existência é produzida” (p.

286). Assim, o virtual não é idêntico ao anterior porque também adere ao objeto produzido, isto é, o depois. Por outra parte, Rosati quer ir além de *Diferença e Repetição*, visando, por meio da noção merleau-pontyana de quiasma, uma melhor compreensão de como o virtual e o real podem, efetivamente, pertencer um ao outro. Para ilustrar essa relação, o autor discute, minuciosamente, o comentário de Merleau-Ponty sobre a descrição proustiana da atriz Berma, o papel de Fedro e o significado do teatro na perspectiva aberta de *O visível e o Invisível*.

Em suma, é esse conciso recorte que a coletânea propõe assentando cada vez mais a coesão inextrincável entre arte e percepção por diferentes ângulos ou zonas de confluência. Trata-se de uma relação ao mesmo tempo orgânica, interdependente e dinâmica. Sob esse prisma, tão oportuno quanto fecundo, o presente projeto editorial brinda não só leitor de fenomenologia, mas dada a sua prospecção multidisciplinar, o público interessado em ciências humanas em geral. Como bem Hamrick entrevê, ao final do Prefácio, “antes que os nossos atores subam ao palco devemos, no entanto, preparar a cena” (p. xxv).

Resenha recebida em 29/11/2016, aprovada em 20/01/2017