

v.26, n.49 Jan.-Abr. 2019

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

49





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

Princípios Natal, v. 26, n. 49, jan.-abr. 2019

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

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

Bruno Rafaelo Lopes Vaz

Coordenador do PPGFil

Sérgio Luís Rizzo dela Sávaia

Vice-coordenador do PPGFil

Markus Figueira da Silva

Editor Responsável

Maria Cristina Longo Dias (UFRN)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)
Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo Pellejero (UFRN)
Gisele Amaral dos Santos (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)
Glenn Walter Erickson (UFRN)
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)
Joel Thiago Klein (UFRN)
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

Maria Cristina Longo Dias

Diagramação:

Victor Hugo Rocha Silva

Revista Princípios:

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

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 26, n. 49, jan.-abr. 2019, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2019.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



SUMÁRIO

Artigos

- 9 Maquiavel pensador da ação política: uma análise a partir de O Príncipe
José Luiz Ames (UNIOESTE)
- 31 Como ler sobre como as palavras mudam de sentido?
Vinícius Honesko (UFPR)
- 45 Prolegômenos à antropologia filosófica: histórico de um programa de pesquisa
Cleber Ranieri Ribas de Almeida (UFPI/USP)
- 83 Jacques Rancière e a revolução sensível: uma (outra) leitura política de Madame Bovary
Daniela Cunha Blanco (USP)
- 109 Os Sofrimentos da Alma: As Paixões sob a Perspectiva do Estoicismo
Diogo da Luz (PUCRS)
- 133 Las nociones aristotélicas de naturaleza y de fin en Sobre la filosofía y en Física II
Claudia Seggiaro (UBA/CONICET)
- 161 A questão do espaço nas correspondências entre Leibniz e Clarke
Patrícia Coradim Sita (UEM)
- 183 A processão do absoluto: notas sobre Merleau-Ponty e Schelling
Rafael Zambonelli Nogueira (USP/FAPESP)
- 219 O retorno à vida fática como proposta filosófica em Heidegger
Luís Gabriel Provinciatto (UFJF)
- 247 Entre o nomológico e o acidental: objeções à teoria regularista das leis da natureza
Renato Cesar Cani (UFSC/CAPES)

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Maquiavel pensador da ação política: uma análise a partir de O Príncipe*

Machiavelli: Thinker of the political action: an analysis from The Prince.

José Luiz Ames

Professor Associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

Resumo: Maquiavel propõe-se a analisar as condições de possibilidade da ação política. Em relação a isso sua tese é: nada predetermina a priori a ação e, por isso, o resultado depende unicamente da capacidade do ator. No entanto, ainda que o homem seja responsável por seu destino, Maquiavel reconhece a intervenção de forças que fogem ao seu controle: a fortuna e a corrupção. A reflexão sobre estes elementos evidencia que a ação política, embora sofra limitações de fatores que escapam ao controle humano, não é impossível, o que remete à idéia de *virtù* entendida como o complexo de aptidões que permite aos homens destacar-se e impor às coisas o rumo por eles decidido. É, assim, a principal qualidade requerida para o êxito na ação política. Como Maquiavel a compreende? Ela está orientada, antes de tudo, para o estabelecimento de um *vivere politico*, sua manutenção, reforma ou transformação e salvaguarda.

Palavras-chave: Maquiavel; Ação política; Corrupção, Fortuna; Poder; *Virtù*.

* O presente trabalho integra projeto de pesquisa financiado pelo CNPq com a concessão de bolsa em produtividade.

Abstract: Machiavelli aimed to analyze the conditions of possibility of the political action. With regard to such intention his thesis was: nothing could aprioristically predetermine action, and, by this reason, results depend entirely on the agent's capability. Nonetheless, even though the human being was responsible for her fate, Machiavelli recognized the intervention of forces beyond her control, as fortune and corruption. Reflection on those elements give evidence for him that the political action, in spite of limitations imposed by factors beyond human control, it is not impossible after all, which lead us to the idea of *virtù*, understood as the complex of capabilities which allow human beings to stand out and to come to impose things the way decided by them. This is the main required quality to the success in political action. How does Machiavelli understand it? It is oriented, before anything else, to the establishment of a *vivere politico*, its maintenance, reform or transformation, as well as a safeguard.

Key-Words: Machiavelli, Political action, Fortune, Power, *Virtù*.

Maquiavel passou à história como o primeiro a pensar a política desde a perspectiva moderna, fora dos padrões normativos gregos e cristãos. A perspectiva, porém, a partir da qual a examina não é a de um filósofo no sentido clássico do termo¹, de alguém que busca determiná-la abstratamente. Sua aproximação conceitual se dá pela via histórica concreta segundo o modo como os homens políticos efetivamente desenvolvem a ação. O que o ocupa é, pois, o problema prático a resolver, a efetivação das *possibilidades* de ação política. Nosso propósito no presente artigo será o de examinar esta questão tomando em consideração, fundamentalmente, sua obra mais conhecida e que completou em 2013 quinhentos anos: *O Príncipe*.

¹ Conal Condren (1983, p.94) chega a afirmar que, “salvo no sentido mais amplo, Maquiavel não pode ser chamado de filósofo, seja pelos padrões formais do seu tempo ou do nosso”. Em apoio a essa afirmação argumenta: “ele nunca definiu; nunca empregou um vocabulário filosófico formal; tudo isso está expresso na sua famosa afirmação de que se achava interessado pela verdade efetiva das coisas”. Da nossa parte, entendemos que Maquiavel desenvolve uma reflexão de natureza filosófica dentro dos parâmetros renascentistas da ênfase na *vita ativa*, ou da *verità effettuale della cosa*.

Maquiavel defende a tese de que nada predetermina a ação humana (providência, astros, fortuna, etc.) e, por isto, o resultado dela dependerá da capacidade do agente. Isso, porém, não significa que estes elementos – providência, astros, fortuna – não intervenham no curso da ação. Com efeito, a afirmação da ausência de um determinismo divino, dos astros ou da fortuna poderia levar-nos a pensar que a ação humana seria totalmente desimpedida; que o homem seria capaz de controlar plenamente todos os fatores que intervêm no curso dos acontecimentos. Ainda que o homem seja responsável por seu destino, Maquiavel reconhece a intervenção de forças que fogem ao seu controle; dentre estas se situam, fundamentalmente, a fortuna e a corrupção.

Fortuna e corrupção: limites à ação política

A ideia de *fortuna* não é uma “invenção” de Maquiavel. Ela chega ao renascimento italiano a partir de uma dupla tradição e Maquiavel a adapta para o uso político. A primeira fonte é antiga: é conhecida desde os gregos e romanos, para os quais a fortuna é uma deusa inconstante que aponta para o imponderável nos acontecimentos humanos. A segunda fonte é moderna: “a fortuna é aqui ‘fortuna do mar’ significando o risco que o cálculo do mercador deve prever tanto quanto possível”, diz Ménessier (2002, p.24). Semelhantemente ao mercador, o ator político precisa antecipar-se ao imprevisível - tal como o mercador em relação à tempestade ou bonança do mar - e às mudanças constantes das condições da ação decorrentes desta imprevisibilidade.

Assim como acontece com a maior parte dos termos utilizados por Maquiavel, também a ideia de *fortuna* não se deixa apreender numa fórmula precisa. Por esta razão, não é possível oferecer dela uma definição abstrata e acabada, mas apenas a descrição de suas variadas facetas. A faceta mais comum é a de apresentar-se como uma força que desarranja, que desorganiza, as ações humanas. Este é, por exemplo, o caso do capítulo XXV de *O Príncipe*: a imagem da fortuna, incontrolável como a natureza – a cheia de um rio -, é a da devastação e da morte. A aproximação da ideia de fortuna à imagem da enchente de um rio

tem o propósito de ressaltar a impossibilidade de controlá-la (é impossível dominar a natureza); no entanto, é possível controlar, ainda que em parte, suas consequências. Para tanto, é preciso construir diques e canais “de modo que, ao se avolumarem depois, [as águas] ou iriam por um canal ou o seu ímpeto não seria nem tão violento nem tão danoso” (*Príncipe*, XXV:6)².

Com a imagem da enchente de um rio Maquiavel mostra que, se as variações temporais – as enchentes que vêm e que vão – estão na origem da corrupção é, no entanto, a incapacidade humana de responder no tempo certo à fortuna – ou seja, às novas forças que se apresentam na cena política – a causa verdadeira da decadência das instituições e da vida política de modo geral. Em outras palavras, é a falta de *virtù* para adequar constantemente as estruturas institucionais às variações da fortuna – isto é, a incapacidade de construir “diques e canais”, como escreve Maquiavel – o que leva a vida política à ruína.

A fortuna reina justamente ali onde reinam a ilusão da segurança, da passividade e da imprevidência. É como se, segundo uma citação de Tito Lívio que serve de título ao capítulo XXIX dos *Discursos*³, a fortuna cegasse “o espírito dos homens quando não quer que estes se oponham aos seus propósitos”⁴. A imagem da enchente – imprevisível e incontrolável no seu surgimento – chama a atenção ao fato de que não existem “remédios” infalíveis: a política permanece sempre um âmbito impossível de ser colocado em segurança de forma definitiva. A segurança possível se dá sempre no quadro de uma insegurança “estrutural”. Con-

² Citaremos *O Príncipe* a partir da edição bilíngue publicada pela Editora Hedra (São Paulo, 2009), com tradução e notas de José Antônio Martins, baseada na edição crítica de Giorgio Inglese, indicando o capítulo e a linha respectiva. Cotejaremos a tradução oferecida com o texto original e introduziremos modificações pontuais sempre que o considerarmos necessário.

³ Citaremos os *Discursos* sobre a primeira década de Tito Lívio pela edição crítica estabelecida por Giorgio Inglese (Milano: Rizzoli Editore, 2000) pela primeira palavra do título (*Discursos*) indicando nas passagens citadas o livro, o capítulo e a linha.

⁴ Ainda que a fortuna possa cegar os homens em geral, a ação de um príncipe de *virtù* será capaz de criar antecipadamente as condições para uma intervenção eficaz no sentido de controlar seus previsíveis efeitos negativos. Com isso, a fortuna assume outra imagem: não é mais potência cega e de desmobilização, mas “o agulhão da necessidade” (*Discursos* III, 12) que desperta para a urgência da ação e que obriga a fazer qualquer coisa para assegurar-se.

tudo, com isso Maquiavel não prega uma capitulação à fortuna. Antes o contrário. A imagem de diques e canais para controlar as consequências da enchente aponta para a ideia de que é possível criar mecanismos capazes de responder às variações da fortuna. Não se trata de uma política prudencial do “mal menor”, mas de dispositivos impessoais – *legge et ordini* na linguagem de Maquiavel – para fazer frente às investidas da fortuna.

A fortuna, porém, não se manifesta unicamente como uma força onipotente e destruidora; ou uma potência ilusória, um alibi para a impotência humana, ou, enfim, uma justificacão fácil para os fracassos. Maquiavel remete, no capítulo XXV de *O Príncipe*, ao tema da necessidade de o ator político ter de adaptar sua personalidade ao curso das coisas: “creio, ainda, que seja feliz aquele que conforma o seu modo de proceder à *qualità de’ tempi*; do mesmo modo creio infeliz aquele cujo proceder diverge dos tempos” (*Príncipe* XXV:11). O problema reside na dificuldade de a natureza humana adaptar-se às circunstâncias sempre mutáveis. A fortuna não é, pois, a inimiga natural do homem, mas é, sobretudo, o sentido oculto das coisas, a estrutura fundamental do mundo. O êxito na ação é possível somente aos que souberem captar e aderir a este sentido subjacente ao curso visível das coisas. Com esta exposição Maquiavel pretende levar seu leitor a duas conclusões importantes sobre o significado da ação política.

A primeira é de que o ator político flexível - entendido como aquele que se adapta rapidamente às novas situações, sente a aproximação de modificações macro-estruturais e imediatamente determina de modo novo seu modo de agir - está sempre em vantagem em relação ao ator conformado e preso a estratégias de êxito comprovado. Ao ser flexível, o ator dispõe de um arsenal de meios e métodos mais amplo e bem articulado. O ator político inflexível, ao contrário, preso a princípios e modos de ação consagrados pela experiência, reduz a disponibilidade de meios e métodos. Quer dizer, a grandeza do ator político não está tanto em imprimir a própria marca na realidade modificando-a ao seu favor, mas no conhecimento das “regras” (a “lógica interna”) que comandam a ação e na adequação de seu modo de agir a elas.

A segunda conclusão é chamar a atenção ao limite mais profundo daquilo que determina o êxito da ação humana: não está em algo exterior, mas na própria natureza do homem, que resiste à mudança e à necessidade de adequar-se às circunstâncias. Afinal, por que o homem não ajusta sempre seu modo de proceder à *qualità de' tempi*? Maquiavel apresenta duas razões: “ou porque não pode desviar-se de sua inclinação natural, ou ainda porque, tendo alguém sempre prosperado caminhando por uma via, não se pode persuadi-lo de que seria bom afastar-se dela” (*Príncipe* XXV:16)⁵. Maquiavel mostra, portanto, que a fortuna pode coincidir com a própria natureza humana, com aquilo que há nesta de rígido, unilateral e imutável. Sendo assim, para ser compreendida, a ideia de fortuna deve ser reconduzida à raiz profunda da natureza humana, aos traços unilaterais e imutáveis em relação à variação das circunstâncias. Com isso, considerada desde este ponto de vista, a transcendência da fortuna torna-se uma transcendência interiorizada, isto é, de uma parte do espírito humano em relação a ele mesmo⁶.

Outro limite à ação humana é constituído pela corrupção. Para Sanchez-Parga (2005, p.488), embora não seja possível encontrar dela um conceito preciso na obra maquiaveliana,

⁵ Argumentação praticamente igual é feita por Maquiavel em Discursos (III, 9:17): “são duas as razões pelas quais não podemos mudar as coisas: uma, que não podemos nos opor à inclinação de nossa natureza, e a outra, que se alguém prosperou bastante com um modo de proceder, não é possível persuadi-lo que faria bem proceder de outro modo”.

⁶ A necessidade de adaptar o modo de agir às circunstâncias como condição de êxito já fora afirmada por Maquiavel numa carta dirigida a Giovan Battista Soderini, neto do Gonfaloneiro de Florença Pedro Soderini, em 1506 (Cf. Tutte le opere, carta n.116). Vê-se um governo ou um homem, escreve ele na carta, chegar ao mesmo resultado por meios variados ou com o mesmo meio chegar a fins diferentes. “Como, por outro lado, os tempos são variados e as ordens das coisas são diversas, [...] é feliz aquele que faz concordar seu modo de proceder com o tempo e, pelo contrário, é infeliz aquele que, com suas ações, diverge do tempo e da ordem das coisas”. Assim, continua Maquiavel na carta citada, “quem fosse tão sábio que conhecesse os tempos e a ordem das coisas e se acomodasse a elas, teria sempre boa fortuna, ou se guardaria sempre da má”. No entanto, conclui o florentino, “como destes sábios não se encontram, primeiro por terem os homens visão curta e depois por não poderem governar sua natureza, sucede que a fortuna muda e governa aos homens e os mantém sob seu jugo”. Assim, “deve-se nas coisas julgar o fim que elas têm e não os meios com que são feitas”.

poderia ser definida como “[...] a submissão do público ao privado, a perversão dos interesses coletivos pelos particulares; [...] a apropriação privada do público com a conseqüente despolíticação do público e privatização da política”. Como fenômeno estritamente político, o sujeito do processo de corrupção não são indivíduos, mas entes coletivos: a cidade ou república, mas também as instituições (*ordini*), as leis e os cidadãos enquanto corpo político. Em suma, “forma” e “matéria”, aparato institucional e corpo coletivo dos cidadãos, estes são os sujeitos da corrupção. Maquiavel estabelece, porém, a prioridade política da corrupção institucional sobre a corrupção do corpo cidadão: “[...] um mau cidadão não pode agir mal numa república que não seja corrupta” (*Discursos* III, 8:2). Não é possível que existam cidadãos corruptos quando as instituições são incorruptas. Em virtude de as instituições se corromperem torna-se possível a existência de cidadãos corruptos. Isso afasta também a alegação, muitas vezes levantada, de que em alguns tempos os homens seriam mais corruptos do que em outros. Para Maquiavel, os homens não são mais ou menos corruptos numa época do que em outra, e sim a corrupção das leis e das instituições de cada cidade é maior ou menor segundo as circunstâncias históricas concretas.

Como se explica, então, que um ordenamento político, particularmente quando bem governado, se degrade e se corrompa? Marie-Gaïlle Nikodimov (2004, p.104) distingue três possibilidades, segundo a comentadora propostas por Maquiavel nos *Discursos*: “a primeira alega o esquecimento da utilidade comum, a segunda se apoia sobre a ideia de que as cidades são corpos mortais, e a terceira remete ao deslocamento da virtude no mundo”.

A primeira pode ser captada em *Discursos* I, 2: trata-se do esquecimento das circunstâncias e condições de emergência da vida política. Pode dar-se por duas vias: ou os governantes negligenciam a “utilidade comum” em benefício de facções ou indivíduos de sorte que o “bem público” é colocado a serviço de grupos e indivíduos que nele se locupletam; ou o povo perde a virtude inerente aos bons costumes subordinando a utilidade comum ao interesse privado.

A segunda explicação pode ser encontrada em *Discursos* III, 1 e resulta da compreensão do regime político e de suas estruturas como corpos vivos submetidos às mesmas vicissitudes de todo ser vivo. Para todo corpo vivo, a morte é inevitável; no entanto, a duração da vida pode ser prolongada ou abreviada dependendo das medidas tomadas contra a degeneração inevitável. Maquiavel transpõe esta idéia para o exame dos corpos políticos e distingue três estágios (graus, momentos, ou tempos) da corrupção e a cada um corresponde uma modalidade específica de intervenção. Para os dois primeiros são suficientes mecanismos de renovação; já o terceiro requer a inovação.

Finalmente, a terceira explicação pode ser lida na Introdução do segundo Livro dos *Discursos*, e consiste na idéia de que o bem e o mal são forças que se deslocam no espaço concentrando-se ora aqui, ora ali, segundo a virtude maior ou menor da ação humana. Não existe progressividade moral: a história não progride, não tem um *telos*, mas se reorganiza permanentemente em formas novas promovidas pela ação humana.

Nas três explicações corrupção não é um fenômeno ligado à degradação da consciência moral dos indivíduos. A vida política não se degrada porque os indivíduos se tornam devassos, ladrões, egoístas, espertalhões, assassinos, etc. Maquiavel deixa claro que estas facetas humanas espreitam permanentemente a vida dos regimes políticos, mas são incapazes, por si próprias, de levar um ordenamento político à destruição. A corrupção é *política*, isto é, ruptura ou falência das estruturas institucionais e legais que mantêm a vida coletiva e não degradação do caráter dos indivíduos, pura e simplesmente. Quando instituições e leis perderam a capacidade de conter as tendências autointeressadas dos homens, a vida política entra em colapso⁷. As leis perdem sua eficácia quando os costumes se degradam.

⁷ Maquiavel distingue, como podemos notar, entre homem e cidadão: a corrupção do homem não é um problema que mereça da parte dele grande atenção, e sim a corrupção do cidadão (ou seja, a “matéria” da qual é constituída a cidade). Interessa-lhe a última, não a primeira. Está preocupado com o bom cidadão e não com o homem bom; isto é, não se interessa pelo aperfeiçoamento moral do indivíduo, mas pelo cultivo das virtudes cidadãs: a subordinação do bem particular ao bem comum; a coragem; a religiosidade; a repugna ao ócio. (PINZANI, 2006, p. 88-89).

Ocorre, para Maquiavel, uma circularidade: por um lado, os costumes devem ser bons para que as leis sejam respeitadas (e não o inverso, de que as leis produzem bons costumes); por outro lado, as leis se tornam boas somente na medida em que promovem os bons costumes. As instituições, por sua vez perdem sua eficácia quando se cristalizam, quando não se ajustam às variações dos tempos (*Príncipe* XXV:16). A imutabilidade das instituições gera maus costumes os quais, por sua vez, impedem que as leis mantenham os homens bons.

***Virtù*: condição primeira de êxito da ação política**

A reflexão sobre fortuna e corrupção evidencia que, ainda que sofra limitações de fatores que escapam ao controle humano, isso não impede o êxito da ação política. O fato de a ação humana não ser eficaz em todos os momentos não justifica um desencorajamento prévio, mas mostra também que estamos impedidos de alimentar ilusões sobre o resultado dela, pois o êxito se decide em função das circunstâncias e das condições mais ou menos propícias da *occasione*. Isto remete à idéia de *virtù*, termo de significado polissêmico no pensamento maquiaveliano e que, em *O Príncipe*, geralmente é empregado para indicar todo aquele complexo de aptidões que permite ao príncipe destacar-se e impor às coisas o rumo por ele decidido. É, assim, a principal qualidade requerida para o êxito na ação política.

Apesar da polissemia, é possível oferecer uma definição mínima de *virtù* segundo Ménissier (2002, p.57): de modo geral, *virtù* pode ser entendida

[...] como a capacidade de levar a bom termo os empreendimentos políticos e, nessa qualidade, reúne sob uma única palavra as qualidades que permitem triunfar na luta (ela é, às vezes, sinônimo de “força viril”), de fundar um Estado, de ser-lhe concedido o poder pelos súditos e de se manter a frente da nação.

Por constituir-se, pois, na qualidade mais decisiva da ação dos fundadores, legisladores e reformadores, tem uma dimensão inovadora: *virtù* não tem como ser ensinada; precisa

ser aprendida por meio da ação. Um príncipe, por exemplo, pode permanecer virtuoso durante toda sua vida sem corromper-se, mas quando ele morre sua *virtù* não se transmitirá, porque não existe hereditariedade da *virtù* pessoal. Para mostrar esse caráter “aprendido” e intransferível da *virtù* é elucidativa a metáfora do arqueiro (*Príncipe*, VI:3): tal como a habilidade do arqueiro resulta do treino, a *virtù* do príncipe não nasce com ele, mas é fruto de um exercício contínuo e infundável. Ainda que a *virtù* nasça da ação, não exclui o conhecimento teórico, de modo que se pode “compreendê-la como uma energia conquistadora capaz de discernimento nas escolhas e de invenção nas soluções”, conclui Ménessier (2002, p.57).

A *virtù* maquiaveliana é vazia de conteúdo ético ou religioso: não é a capacidade de viver segundo determinados princípios morais e menos ainda pode ser definida como contrário de vício. Antes, é a qualidade daquele homem público que sabe adaptar sua maneira de agir à *qualità de’ tempi*: isto é, que sabe adequar seu modo de agir às exigências concretas nas quais se desenrola a ação política.

A relação entre *virtù* e fortuna é, ao mesmo tempo, de oposição e de associação. Com efeito, por um lado, a fortuna designa o obstáculo, como na imagem da enchente de um rio em que ela “demonstra seu poder onde a *virtù* não está ordenada para resistir a ela” (*Príncipe* XXV:7). Significa: a fortuna é uma força de oposição, mas que atua somente quando inexistente um homem de *virtù* pronto para opor-se aos seus desígnios. Por outro lado, a fortuna pode também ser uma força que se associa à *ocasião*. Neste caso não se trata de lutar contra ela, mas de voltar a força da fortuna em favor dos objetivos que o homem de ação tem em vista. Maquiavel ilustra esta possibilidade com o exemplo dos grandes heróis fundadores do passado (Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu): “examinando suas ações e suas vidas”, escreve, veremos que “não receberam da fortuna senão a ocasião, que lhes deu a matéria para introduzirem a forma que lhes aprouvesse. Sem essa ocasião a *virtù* de seu ânimo teria sido extinta, e sem a *virtù* a ocasião teria vindo em vão” (*Príncipe* VI:10). Quer dizer, a fortuna oferece a “matéria” pro-

pícia à ação política. A *virtù*, unicamente por si mesma, de nada serve, por maior que possa ser, pois é incapaz de fazer surgir o momento propício da ação.

Metáforas elucidativas da concepção de ação política

Fizemos até aqui a análise das condições de possibilidade da ação política. Por um lado, caracterizamos os elementos que se opõem ao êxito – fortuna e corrupção – e elucidamos a principal qualidade responsável pelo sucesso: a *virtù*. O passo seguinte será tentar delinear a *concepção* de ação política, particularmente em *O Príncipe*. Para tanto, antes de tudo, é preciso destacar que, para Maquiavel, a ação política não tem em vista algo diverso da política. Para Maquiavel, a política não é um “meio” para realizar algum fim que não seja político. Por este motivo, a ação política não está presa a regras morais, religiosas ou jurídicas.

O âmbito da política está posto como algo novo, como campo próprio dos acontecimentos, caracterizando uma concepção da política como realidade autônoma. Isto coloca no primeiro plano aquilo que não era de importância para a doutrina moral cristã. Com efeito, para Maquiavel trata-se da necessidade de investigar o destino real das ações, a necessidade de desenvolver uma “praxeologia” capaz de explicitar os fatores fundamentais que determinam a esfera política a fim de obter, deste modo, uma descrição do âmbito a partir do qual o ator político pode alcançar êxito e não de educar o caráter do homem público.

Nota-se, pois, que o centro de interesse das análises de Maquiavel, diferente do que nos dias atuais, não está nas relações entre economia e política, mas na esfera estritamente política. Ocupa-se com a reflexão acerca das condições de conquista e conservação de uma ordem política – principesca ou republicana. A elucidação destas tarefas na perspectiva de uma determinação mais precisa da concepção de ação política, segundo Nikodimov (2006, p.273), pode ser captada por uma rede de

metáforas dentre as quais a comentadora destaca três principais: a de arquitetura, a de forma e matéria e a de arte médica.

Com a metáfora *arquitetônica* o príncipe é caracterizado como “fundador”⁸: sua tarefa de criar uma ordem política se assemelha a do arquiteto que edifica uma casa. A solidez da construção depende diretamente dos fundamentos sobre os quais a assenta. Na criação de uma ordem política nova não é diferente: também esta necessita de bases firmes que assegurem sua continuidade no tempo. Maquiavel lança mão explicitamente da metáfora arquitetônica para caracterizar a ação de fundação em três passagens de *O Príncipe*. A primeira vez ela ocorre na última linha do capítulo II: “E na antiguidade e continuação do domínio são extintas a memória e os motivos das inovações: porque uma mudança sempre deixa o *fundamento* para a *edificação* de outra” (grifos nossos). Na segunda vez ela ocorre quando trata dos feitos de Hierão de Siracusa: “Extinguiu a velha milícia e ordenou uma nova; deixou as antigas amizades fazendo novas; e com estas amizades e os soldados que foram seus pode, sobre tais *fundamentos*, erigir todo o *edifício*, tanto que lhe deu muito cansaço a conquista e pouco a conservação” (*Príncipe* VI:29 – grifos nossos). Finalmente, a terceira ocorrência, e também a mais significativa. Falando do caráter bem fundado do projeto político de César Borgia, Maquiavel escreve: “aquele que não constrói antes os *fundamentos*, poderia, com uma grande *virtù*, construí-los depois, ainda que se façam com incômodo para o *arquiteto* e perigo para o *edifício*” (*Príncipe* VII:8 – grifos nossos). No exemplo em questão Maquiavel sustenta que Borgia “construiu grandes *fundamentos* para um poder futuro” (*Príncipe* VII:9 – grifos nossos). Estes, como sabemos, consistiram no fato de o duque haver criado um exército próprio a partir de seus súditos - o que lhe permitiu sair da dependência das forças auxiliares emprestadas do reino da França - e de haver instituído no território uma autoridade civil em substituição à força e à violência. Os “bons fundamentos” dos quais os regimes têm necessidade são, em resumo, os que Maquiavel estabelece um pouco mais adiante: “Os princi-

⁸ Será o caso também da metáfora de “matéria e forma”, como veremos a seguir.

pais fundamentos comuns a todos os estados, tanto os novos como os velhos e os mistos, são as boas leis e as boas armas” (*Príncipe* XII:3)⁹.

Pela metáfora de *matéria e forma* a ação política é a que dá “forma” a uma “matéria” maleável. Na ação fundadora dos legisladores, a relação príncipe-povo é pensada sob as categorias aristotélicas de “matéria” e “forma”¹⁰, nas quais o povo corresponde à “matéria” caracterizada pela maleabilidade e potencialidade passivas, ao passo que a ação do fundador se mostra ativa, comparada a de introdutor da “forma”. O uso dos termos “matéria” e “forma” para designar a relação príncipe-povo comparece em dois capítulos da obra: nos capítulos VI e XXVI. Nestes capítulos, Maquiavel considera a relação do fundador com os singulares sobre quais se exerce sua ação como semelhante à relação de um “escultor” com o “mármore bruto”, conforme a metáfora utilizada por ele nos *Discursos*¹¹.

⁹ Em outras obras, a metáfora arquitetônica para compreender a ação política é igualmente abundante. Nos *Discursos*, sobretudo no primeiro capítulo do livro I, ocorre em meia dúzia de passagens, mas pode ser encontrada também em III, 25.

¹⁰ Ao afirmar que a forma deve ser adaptada à matéria, Maquiavel está em claro desacordo com o primado absoluto da forma sobre a matéria tal como nos foi transmitido pelos comentários de Aristóteles. Na linguagem de Aristóteles, a forma (eterna) é a razão determinante de qualquer mudança na matéria. Já Maquiavel, quando afirma que “na Itália não falta matéria para introduzir qualquer forma” (*Príncipe* 26:16), não nos deixa pensar assim. Primeiro, porque para Maquiavel a ação política (a forma) é tudo menos eterna; depois, Aristóteles jamais colocou a forma dos vivos na cabeça e a matéria nos membros como faz Maquiavel. Assim, não é no sentido rigoroso de Aristóteles que Maquiavel emprega os termos “forma” e “matéria”. Antes, é no sentido comum: pela ação política do príncipe, o que era “informal” toma forma, isto é, recebe uma estrutura.

¹¹ Ao descrever o modo de agir de Numa em comparação com os tempos contemporâneos, Maquiavel compara a ação do fundador a de escultor, o qual de um “mármore bruto” (matéria) extrai uma “bela estátua” (forma). “E, sem dúvida, quem hoje quisesse criar uma república encontraria mais facilidade nos montanheseiros [...] do que naqueles que estão acostumados a viver nas cidades [...]; e um escultor extrairá com mais facilidade uma bela estátua do mármore bruto do que de um mármore mal esboçado por outrem” (*Discursos* I, 11:16). Na *Arte da Guerra* (Livro VII, *Tutte le Opere*, p. 338) esta comparação é retomada praticamente nas mesmas palavras: “não se en-

Em *O Príncipe* (VI:10), ao falar da ação dos grandes fundadores, conclui: “examinando as suas ações e suas vidas, vê-se que não receberam da fortuna senão a ocasião, a qual hes deu a *matéria* para que introduzissem nela a *forma* que lhes conviesse” (grifos nossos). No capítulo XXVI, por duas vezes Maquiavel se utiliza da metáfora para indicar a ação fundadora do príncipe. Na primeira: “considerando, pois, todas as coisas discutidas acima, e pensando comigo mesmo se na Itália do presente os tempos são propícios para honrar um novo príncipe, e se haveria *matéria* que desse ocasião para que alguém prudente e virtuoso pudesse aí introduzir a *forma* [...]” (*Príncipe* XXVI:1 – grifos nossos), conclui que nunca houve tempo mais propício a isso do que nos atuais. Finalmente, a terceira vez, após afirmar que nada confere maior glória do que a criação de novas leis e ordenações, conclui: “[...] e na Itália não falta *matéria* para introduzir qualquer *forma* de poder” (*Príncipe* XXVI:16 – grifos nossos). Em todas estas passagens – e não será diferente nas ocorrências nas demais obras¹² – “*matéria*” é algo possível de ser moldado pela ação do príncipe. Os homens, em sua existência dispersa, são “*matéria*” na qual o príncipe introduz “*forma*”, isto é, um modo de vida organizado com ordenamentos jurídico-políticos. Desse modo, pode-se dizer que o príncipe é construtor de um mundo: ali onde existia somente dispersão, rivalidade de paixões, ele cria um universo regrado. Neste movimento, o príncipe faz do próprio homem sua *matéria*.

Finalmente, na terceira metáfora – da *arte médica* – a ação política é aproximada à ação do médico: do mesmo modo que este para o diagnóstico de uma doença, o príncipe precisa ser capaz de intervir não quando os males já estão visíveis, mas de diagnosticá-los a tempo de poder intervir de modo a evitar seus efeitos danosos. Em *O Príncipe* a linguagem médica ocorre em vários capítulos. Assim, no capítulo XIII compara a ação do príncipe imprudente àquele que se deixa iludir pela aparência boa de um tísico:

contrará nenhum escultor que creia fazer uma bela estátua de uma peça de mármore mal esboçada por outrem, mas antes uma boa de uma peça bruta”.

¹² A metáfora da forma e matéria ocorre também em outras obras, além das passagens citadas na nota anterior. Assim, por exemplo, em *Discursos* I,11; I,18; I,55; III,25. Da arte da guerra Livro VII.

a pouca prudência dos homens começa uma coisa que, por parecer então boa, faz com que não se apercebem do veneno que tem de baixo, assim como eu disse acerca da febre tísica. Portanto, aquele que em um principado não conhece os males quando nascem não é verdadeiramente um sábio, e isso é atributo de poucos (*Príncipe*: XIII:23-24).

No capítulo final compara a situação da Itália a de um doente em estado terminal: “De modo que a Itália jaz como sem vida, espera aquele que possa curar as suas feridas e ponha fim aos saques da Lombardia, aos impostos no reino de Nápoles e da Toscana, e a cura daquelas chagas já por um longo tempo supuradas” (*Príncipe*: XXVI:5 – grifos nossos). A passagem clássica que compara a ação política à metáfora médica é a seguinte:

Ocorre aqui o que o médico diz do tísico, que no princípio sua doença é fácil de curar e difícil de reconhecer, mas, com o passar do tempo, não sendo reconhecida no princípio nem medicada a tempo, torna-se fácil de reconhecer e difícil curar. Assim ocorre nas coisas do estado: porque, reconhecendo com antecedência – o que é um atributo unicamente de um homem prudente – as doenças que nascem nele rapidamente se curam, mas quando deixa que cresçam por não as haver reconhecido de modo que todos possam a reconhecê-las, não tem mais remédio” (*Príncipe* III:27-28)¹³.

A capacidade de descobrir o invisível a partir do visível é um requisito essencial para uma ação política eficaz. Ser capaz de antecipar-se aos acontecimentos, calcular os movimentos dos adversários, seja na luta contra os opositores internos ou contra os inimigos na guerra externa, de adotar medidas preventivas, de apreender a ocasião. Em suma: qual concepção de ação política se desprende do conjunto das três metáforas? Para Nikodimov (2006, p.275), “[...] as três metáforas [...] mostram que a ação política em Maquiavel está orientada, antes de tudo, para o estabelecimento de uma ordem, sua manutenção, sua reforma ou transformação, sua salvaguarda”.

¹³ A metáfora médica pode ser encontrada também em Discursos: I,33; II,5 e 30; III,1; III,27 e III,49.

Metáforas da ação política e figuras de príncipe

Embora Maquiavel não apresente um “modelo” de ação política, mas apenas o modo pelo qual a ação deste ou daquele ator político é conforme ou não à *qualità de’ tempi*, podemos distinguir “figuras de príncipe” (que não coincidem com a ideia de “modelos”) correspondentes às metáforas mencionadas. Assim, as metáforas de “arquiteto” e de “forma e matéria” são modos de ação próprios da figura do fundador (mas também do reformador ou refundador, ainda que a ação destes se diferencie daquele), seja ele um “legislador” ou um “príncipe novo”, e a metáfora de “arte médica” é própria da figura do príncipe governante, daquele que exerce o governo de um principado já instituído.

Maquiavel distingue uma dupla modalidade de fundador: o legislador (como Moisés, Rômulo, Teseu e Ciro) e o príncipe novo (como César Borgia, Hierão de Siracusa e Francesco Sforza). Comum às duas modalidades é a redução de *povo* ao significado de *totalidade dos súditos*. Na ação fundadora dos legisladores, a relação príncipe-povo é pensada sob as categorias aristotélicas de “matéria” e “forma”, nas quais *povo* corresponde à “matéria” caracterizada pela maleabilidade e potencialidade passivas, ao passo que a ação do fundador se mostra ativa, comparada a de introdutor da “forma” ou de “edificador” que projeta uma nova ordem. A passividade e maleabilidade da “matéria” contraposta à atividade e determinação do legislador que nela introduz a “forma” no momento fundacional se reflete na correspondência de *povo* com *totalidade* do corpo político. Os hebreus diante de Moisés, do mesmo modo que os persas diante de Ciro, etc., são populações prostradas e dispersas que encontram guias capazes de dar-lhes uma “forma”, um ordenamento político. Nestes diferentes exemplos “povo” aparece como um conjunto coincidente com *totalidade* informe. Será tarefa do fundador-legislador dar-lhe uma “forma”, isto é, constituí-lo como um corpo uno sob o seu comando, dar-lhe uma “lei”, um ordenamento político ou “forma”.

Se, pois, na obra dos fundadores-legisladores *povo* coincide com *totalidade* dos singulares e é *matéria* - passiva e maleável - à sua disposição para nela introduzir a *forma* do ordena-

mento político, algo não muito diferente disso ocorre na obra de fundação do “principado inteiramente novo”: também ali o privado que se alça a príncipe tende a reduzir *povo* à condição de *totalidade dos súditos*. Há, porém, uma diferença essencial entre estes dois processos fundacionais, de fundador-legislador e de fundador-príncipe novo. No primeiro caso *povo* aparece como matéria passível e maleável. No segundo *povo* não é matéria informe e passiva, mas força organizada, tomada dentro de uma realidade institucional já existente. Diferente do fundador-legislador, que age sobre uma *dispersão* individual, numa situação de ausência de qualquer forma política, o fundador-príncipe novo age num quadro no qual já existe uma *forma* política e, portanto, em um contexto que precisa levar em conta as tensões entre povo e grandes. Consequentemente, o privado que se alça a príncipe tem necessidade não apenas de um povo para se tornar príncipe, mas precisa também de sua colaboração. Neste contexto, afirma Frosini (2006, p.470), povo “[...] é tudo menos ‘matéria’; se quisermos, é matéria já formada, que como tal possui qualidades determinadas, com certo grau de atividade”.

Uma vez o regime fundado, entra em cena, pois, uma nova figura: a de “príncipe governante”. A metáfora da arte médica é a imagem mais adequada para descrever sua ação. Uma vez que a ação política se rege pela *verità effettuale*, o comportamento do príncipe é sempre uma construção em vista da interpretação: o exercício do poder sempre tem por lugar uma “cena” em que o príncipe desempenha seu “papel”. Os capítulos XVI a XIX explicitam os comportamentos adequados e inadequados à conquista e conservação do poder: uma vez que a ação é sempre estratégica, as razões ou motivações destas permanecem à sombra. O que importa é produzir determinado efeito que corresponda à produção da imagem desejada pelos súditos. Entre os vários exemplos históricos mencionados em *O Príncipe* (Hierão de Siracusa, Agátocles da Sicília, César Borgia, entre outros), não há um sequer que Maquiavel eleja como “modelo ideal”. Mesmo César Borgia - do qual no início do capítulo VII afirmava que “não saberia quais preceitos melhores dar a um príncipe novo senão o exemplo de suas ações” - é recriminado e suas escolhas erradas são apontadas como “razão de sua ruína final”. Em compensa-

ção, encontramos contra-exemplos de príncipes que fracassaram por haverem tentado manter uma conduta orientada por princípios morais. Os mais notáveis são os de Savonarola e de Soderini. O primeiro encarna o modelo do “profeta desarmado”: aquele que possui o talento necessário para convencer os homens de suas ideias, mas fracassa porque se recusa a prover-se de armas para sustentá-las quando as palavras perdem força (*Príncipe* VI). O segundo é modelo do “homem bom”: sábio, honesto, paciente, respeitador das leis e instituições, que acredita que a bondade é suficiente para extinguir a maldade de seus inimigos, mas fracassa porque se recusa a usar da violência e dos meios extraordinários para conter os adversários quando a necessidade o exige (*Discursos* III, 3; III, 30).

Em suma, fundador e reformador agem sobre uma matéria informe (ou porque a forma não existe ainda – é o caso do fundador – ou porque ela foi perdida pela corrupção – neste caso trata-se do reformador) na qual introduzem a ordem civil, ou a restauram (pela reforma). A solidez de seu empreendimento é comparável à obra do arquiteto: os fundamentos lançados decidem se a obra se conservará no tempo ou não. O príncipe governante, por sua vez, age sobre uma matéria já informada a qual conserva governando pela aparência: esta não é simples manipulação da massa em vista do interesse privado, mas busca da maneira adequada de representar ao povo seu interesse em função da *qualità de’ tempi*. Aqui entra em jogo a *verità effettuale della cosa*.

Verdade efetiva da coisa como verdade da ação política

A constatação de que o êxito do príncipe está condicionado a que governe levando em conta a aparência situa a ação política na esfera da *verità effettuale*. Maquiavel a enuncia logo na abertura do capítulo XV de *O Príncipe*: “mas sendo a minha intenção escrever coisa útil a quem a entenda, pareceu-me mais conveniente seguir a verdade efetiva da coisa do que a imaginação desta”. A crítica aberta à imaginação não é tanto a ela enquanto tal, e sim à determinada maneira de refletir acerca

da política, como deixa claro logo na sequência: “e muitos imaginaram repúblicas e principados que nunca foram vistos nem conhecidos de verdade” (*Príncipe* XV:4). Esses “muitos” provavelmente é uma referência a Platão, mas também aos autores do gênero *Espelho de Príncipe*, os quais pretendiam fundar os princípios do bom governo sobre bases normativo-morais. Desta maneira, a oposição entre verdade efetiva e imaginação se converte na oposição entre “como se vive” e “como se deveria viver”, ou entre “aquilo que se faz” e “aquilo que se deveria fazer” (*Príncipe* XV:5). O discurso maquiaveliano é, assim, uma recusa do modelo de príncipe moral em favor daquele que é capaz de dizer “coisa útil a quem a entenda”. Com isso, Maquiavel declara sua ruptura com uma tradição a qual acusa de ocupar-se de governos imaginários e se proclama a si mesmo como descobridor da verdade política.

Em que consiste esta *verdade*? Para Maquiavel, a verdade política de uma ação pode ser captada unicamente por meio de seus efeitos (isto é, a verdade é *effettuale*) e não pelas motivações: quer dizer, ela se situa nas consequências, nas repercussões - sejam elas afortunadas ou infelizes - sobre o sistema complexo das condições a partir das quais a ação se desenrola. O que está em questão, quando se examina a política desde a ótica do poder instituído, é sempre a conquista e a manutenção. Por esta razão, o discurso do dever-ser, de uma ação política orientada num sentido moral, é criticável não por ser um devaneio inútil, e sim, porque se constitui numa fonte de riscos: quem se orienta na ação política pelo dever-ser “aprende mais rapidamente sua ruína do que sua preservação” (*Príncipe* XV:5). O príncipe está submetido a uma lógica da ação que o impede de orientar-se nela pelos princípios normativos de bem e mal: uma vez que “conservar-se no poder” é o imperativo ao qual está submetido, precisa “aprender a ser não bom, e sê-lo e não sê-lo conforme a necessidade” (*Príncipe* XV:6).

A *necessità* é a coação imposta pelas condições reais nas quais a ação política acontece. No jogo das relações de forças que comanda a ação política, as escolhas são determinadas pela necessidade de conservação do governo ou de sua ampliação.

Uma vez que a verdade da política é *effettuale*, na ação, “sobretudo dos príncipes onde não existe juiz a quem reclamar, se olha para os fins” (*Príncipe* XVIII:17). Em outras palavras, uma vez que a ação política está submetida à lógica da necessidade, o ator político vê-se obrigado a avaliar vícios e virtudes unicamente em relação aos seus efeitos, ou seja, de suas possibilidades de conquista e conservação do governo.

A consecução desta meta exige do príncipe “ser grande simulador e dissimulador” (*Príncipe* 18:11). Seria possível entender esta exigência de outro modo do que como mentira e trapaça? É verdade que, à primeira vista, as qualidades que o príncipe encarna parecem prestar-se a uma definição puramente pragmática, pois são apresentadas como simples meios avaliados em função de sua eficácia para a conquista e conservação do principado. No entanto, uma vez que o príncipe precisa produzir sua imagem de tal modo que ela alcance o assentimento dos súditos, será em função do imaginário destes que o príncipe encarna determinadas qualidades. Em outras palavras, o príncipe mais do que escolhe, recebe (dos súditos) as qualidades que deve representar. O príncipe se constitui num espelho ao povo ao mesmo tempo em que vê a si mesmo nele. Como nos alerta Visentin (2006, p. 236),

[...] o fato de que o príncipe deva aprender a agir segundo as “regras” de uma imaginação compartilhada não quer indicar a necessidade de esconder uma verdade objetiva atrás da cortina de fumaça da aparência, antes exprime a consciência do caráter produtivo de realidade – e, portanto, de verdade – da própria imaginação. Por isso, o príncipe deve ser “verdadeiramente” aquilo que aparece, ou aquilo que a imaginação popular deseja que seja, sem que se dê algum espaço, alguma interrupção entre o ato exterior e uma hipotética intencionalidade escondida no mais profundo da alma: o príncipe está inteiramente nos atos que o torna visível, na sua plena visibilidade.

A concepção de *verità effettuale* proposta por Maquiavel nos permite pensar que a realidade se esgota completamente na aparência, não porque somente trapaceando o príncipe seria capaz de satisfazer suas ambições, e sim porque é o único modo de aceder ao *vivere politico*. Em outras palavras, a vida política se desenvolve na esfera da aparência: a verdade da

ação política é possível de ser captada tão somente pelos efeitos (resultados ou consequências) das ações. É nisto que consiste a conhecida ruptura maquiaveliana com a ética e a instituição da política como um domínio autônomo, um campo pensado a partir dele mesmo.

Considerações finais

Compreender Maquiavel como pensador da ação política pode incorrer no risco de reduzi-lo a um empreendimento pragmático: a única coisa que interessaria ao florentino seria oferecer conselhos práticos em vista do êxito. Procuramos mostrar que não se trata disso. Na cidade todos visam o poder, alguns para dominar, outros para não serem dominados. Neste sentido, Maquiavel nos impede de pensar a ação política tão somente da perspectiva daquele que domina. Se a verdade da política pode ser captada unicamente por meio de seus efeitos, estes não se produzem apenas segundo um cálculo prévio daquele que domina, mas dependem do modo como as ações deste são interpretadas pelos dominados. Assim, “ator político” é o conjunto da coletividade e não somente aquele que em determinado momento a governa. Por isso, ler Maquiavel como pensador da política desde a ação nos revela uma perspectiva nova sobre o lugar do povo: em vez de um ente passivo que unicamente “quer não ser dominado”, mostra-se uma figura ativa que determina o modo como a figura do governante precisa levar a efeito sua ação para manter o governo da cidade.

Referências

- CONDREN, Conal. Marsílio e Maquiavel. In: FITZGERALD, Ross (org.). *Pensadores Políticos Comparados*. Brasília: EdUnB, 1983.
- FROSINI, Fabio. Una lettura del l'ambiguità del vero e il rischio della virtù. Una lettura del Príncipe. In: DEL LUCHESE, F. SARTORELLO, L. VISENTIN, S. (Orgs.) *Machiavelli: immaginazione e contingenza*. Pisa: Edizioni ETS, 2006, p. 31-66.
- MACHIARELLI, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Introdução de Gennaro Sasso e notas de Giorgio Inglese. Milano: Rizzoli Editore, 2000.

- MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le Opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni, 1992.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe* (edição bilingue). Tradução e notas de José Antônio Martins. São Paulo: Hedra, 2009.
- MÉNISSIER, Thierry. *Le vocabulaire de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2002.
- NIKODIMOV, Marie-Gaïlle. *Conflit civil et liberté: la politique machiavélique entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- NIKODIMOV, Marie-Gaïlle. Machiavel, penseur de l'action politique. In: NIKODIMOV, Marie-Gaïlle e MÉNISSIER, Thierry (Orgs.). *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006.
- PINZANI, Alessandro. *Guirlande di fiori e catene di ferro: Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Firenze: Le Lettere, 2006.
- SANCHEZ-PARGA, José. *Poder y politica en Maquiavelo*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2005.
- VISENTIN, Stefano. La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese della seconda età del seicento. In: LUCCHESI, Filippo; SARTORELLO, Luca; VISENTIN, Stefano (Orgs.). *Machiavelli: Immaginazione e contingenza*. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

Como ler sobre como as palavras mudam de sentido?

[How to read about how the words change of meaning?]

Vinícius Honesko

Professor do departamento de História da UFPR

Resumo: O presente ensaio levanta algumas hipóteses de leitura para o texto *Como as palavras mudam de sentido*, de Antoine Meillet. Apresenta como as leituras de Meillet, feitas autores franceses importantes do século XX, têm em alguma medida conexões diretas ou indiretas com a obra do linguista. Exibe alguns pontos importantes das análises de Meillet sobre as mudanças da língua e os conecta com uma dimensão política. Assim, destaca como dessa leitura particular de Meillet – feita sobretudo a partir desses seus *descendentes importantes* –, é possível reler sua obra *com* e *contra* ele. Expõe como as questões da mudança da língua bem como os modos de compreender tal mudança são, mais do que um problema epistemológico, uma questão política que em nada perdeu sua atualidade.

Palavras-chaves: Meillet, língua, dimensão política, mudança da língua.

Abstract: The present essay brings up some interpretation of reading to the text *How words changes of meaning?*, from Antoine Meillet. It presents how the readings of Meillet, made by some important French

authors of the 20th century, have somehow direct or indirect connections with the work of the linguist. It exhibits some important points of the analysis of Meillet about the changes of the language and connects them with a political dimension. Therefore, it emphasizes how from this particular reading of Meillet – made mainly from his *important descendants* –, it is possible to reread his work *with* and *against* him. It exposes how the questions about the change of the language, as well as the manners of comprehend such change, are, more than a epistemological problem, a political question that did not lose its actuality at all.

Keywords: Meillet, language, political dimension, changes of the language.

É muito conhecido o argumento de que a linguística assumiu, na primeira metade do século XX, um papel central – alguns dizem que foi a “ciência piloto” (BENVENISTE, 1989, p. 26) – no âmbito da reflexão das assim chamadas humanidades. Nesse sentido, as investigações acerca de um Saussure, de um Benveniste foram e continuam a ser constantes em várias áreas (desde a linguística propriamente dita, passando pela literatura, ciências sociais, antropologia etc.). Entretanto, mesmo no seio dessa disciplina, há alguns nomes que, por conhecidos e estudados que possam ser, ainda podem ser lidos de outros modos, ainda podem, nesse sentido, ganhar certa legibilidade e, com isso, ser nossos contemporâneos (AGAMBEN, 2009). Gostaria de fazer uma leitura de (e a partir de) um pequeno texto de um desses autores que, não obstante já ser um clássico, no Brasil não atingiu notoriedade: Antoine Meillet¹ Nascido em 1866, Meillet foi discípulo direto de Saussure e de Michel Bréal e teve

¹ Meillet é um autor que, no Brasil, tem sido muito pouco trabalhado. Fato que comprova isso é a falta de traduções – até 2015 – de textos semanais do autor (por exemplo, o famoso *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, escrito em conjunto com Alfred Ernout, de 1932). É preciso frisar, todavia, que existem trabalhos de pesquisadores brasileiros que apontam para a importância de Meillet – sobretudo no que diz respeito ao diálogo do linguista com a escola sociológica durkheimiana. Cf.: MARRA, MILANI, 2012; MARRA, MILANI, 2013. De todo modo, conforme razões que serão explicitadas adiante, o presente ensaio não tem como escopo um estudo histórico – e tampouco analítico no âmbito das ciências linguísticas – de Meillet, de forma que não há uma recapitulação de fortuna crítica tanto no que diz respeito à história da linguística quanto aos aspectos atinentes às teorias do autor em

como alunos, por exemplo, Émile Benveniste (de quem, aliás, foi orientador de pesquisas). Ele também foi um dos grandes mestres das análises do indo-europeu e, estando muito próximo da escola sociológica francesa ligada a Durkheim, exerceu grande influência, dentre outros, sobre Marcel Mauss.

Sem maiores pretensões de uma reflexão histórica sobre o contexto de publicação bem como sobre as relações de Meillet com a escola sociológica francesa (para tanto, em âmbito brasileiro, sugeriria os trabalhos de Marra e Milani – 2012, 2013), gostaria de ler e, a partir dessa leitura, inventariar algumas hipóteses para abordar esse importante autor que, direta ou indiretamente, está no cerne de discussões fundamentais no âmbito dos pensamentos acerca da literatura. Aliás, tal como sugere Ricardo Piglia (2006, p. 19), a aposta, aqui, está em *ler mal*, em arriscar-se nas relações de séries impossíveis (*Idem*, p. 27) para, com isso, afrontar problemas que em sua urgência ultrapassariam a dimensão de uma análise que se pretende disciplinar e exaustiva de uma *obra* ou autor. Assim, o cunho teórico das reflexões aqui propostas está ligado muito mais a um exercício de *différance*, para dizer com Jacques Derrida, e de ativação de uma reflexão *no* e *para* o presente, do que propriamente a uma tentativa de compreensão disciplinar de um autor – no caso Meillet – ou um campo de estudos.²

Recentemente, os professores Rafael Faraco Benthien e Miguel Soares Palmeira organizaram a primeira publicação em português de um importante texto de Meillet: *Como as palavras mudam de sentido*, publicada na coleção Biblioteca Durkheimiana, da Edusp. Nessa edição, bilíngue e crítica, os organizadores nos apresentam um cuidado muito minucioso em relação ao texto – aliás, as relações de Meillet com a escola sociológica francesa e também outras informações importantes sobre o contexto histórico aí podem ser encontradas –, exibindo várias nuances dos contextos de publicação bem como as diversas variações nas sucessivas edições (é importante frisar que o texto estrito (sua aplicabilidade no campo das letras, nas discussões sobre políticas linguísticas etc.)).

² Como já salientado, não é intenção deste ensaio discutir questões relacionadas às análises das mudanças linguísticas em sentido estrito (no campo da linguística comparativa, por exemplo) ou à política linguística.

to foi originalmente publicado na revista *L'Année sociologique*, em 1906, e depois, em 1921, incorporado pelo próprio autor à grande obra *Linguistique historique et linguistique générale*).

Gostaria, assim, de ingressar na leitura e, sobretudo, a partir da leitura, tratar de expor minhas inquietações e meus modos de análise de Meillet *no e para o* presente. Friso um ponto que, no texto, me marcou como uma espécie de estopim para meu modo de organizar de lê-lo:

... vê-se que o valor geral das palavras é, em grande medida, um fato social, e que a generalidade do sentido de uma palavra tem, com frequência, a possibilidade de ser proporcionada pela dimensão do grupo. (...) Torna-se assim claro que o princípio essencial da mudança de sentido está na existência de grupos sociais no interior do meio em que se fala uma língua, ou seja, em um fato de estrutura social. Certamente seria quimérico pretender explicar desde já todas as transformações de sentido por esse princípio: um grande número de fatos resistiria, deixando-se apenas interpretar com a ajuda de suposições arbitrárias e frequentemente forçadas. A história das palavras não está madura o suficiente para que se possa, em um domínio específico, procurar esgotar todos os casos e demonstrar que eles se relacionam de maneira natural e não problemática ao princípio evocado, o que seria a única maneira possível de prová-lo teoricamente. Na maior parte dos casos, é somente a partir de hipóteses que podemos traçar a curva seguida pelo sentido de uma palavra em via de transformação (MEILLET, 2016, p.75).

Nesse trecho, o viés durkheimiano – que na edição em questão, é muito bem analisado por Renato Basso, Rodrigo Gonçalves, Jean-François Bert e Carlos Alberto Faraco nos comentários publicados em anexo ao texto de Meillet – da análise de Meillet se torna patente: a língua como uma instituição social imanente aos indivíduos mas, ao mesmo tempo, independente de cada um deles. Porém, não me deterei nas relações entre a linguística de Meillet e a sociologia de Durkheim (para isso, remeto à edição), mas num aspecto que, quando da leitura, me fez refletir e reler alguns outros autores que, direta ou indiretamente, foram também afetados por Meillet. Aliás, o que, em certo sentido, a leitura de *Como as palavras mudam de sentido* me leva a pensar é em como a partir daquele contexto de demarcações disciplinares e de expectativas de maturidade

científica aos quais também Meillet parece afeito – “A história das palavras não está madura o suficiente para que se possa, em um domínio específico, procurar esgotar todos os casos etc...” –, é possível, hoje, levantar outras hipóteses de leitura para esse texto.

Nesse caso, a expectativa de “maturidade” de Meillet aponta para um desejo de conhecimento que, já em seus desenhos do indo-europeu, esbarra nas portas de um não-saber. E é perto do final de seu texto que Meillet mais uma vez indica essa fragilidade do conhecimento, por assim dizer:

Justamente porque dependem de forma imediata de causas exteriores à língua, as mudanças semânticas não podem ser reconstituídas por hipóteses puramente linguísticas.

É desde já impossível, como se viu, demonstrar na prática a teoria aqui proposta. Tal demonstração poderia apenas resultar do exame de todas as modificações de sentido constatadas em uma dada língua entre dois períodos específicos e da constatação de que tudo o que não se explica por causas propriamente linguísticas ou por mudanças das coisas designadas provém da passagem das palavras de línguas particulares à língua comum, ou da passagem inversa da língua comum a uma língua particular. Similar constatação é irrealizável no estado atual de nossos conhecimentos. De fato, não se tem, em nenhum domínio linguístico, o meio de proceder a um exame completo dessa natureza. Ainda assim, quando nenhuma indicação real permite assinalar a série de empréstimos interiores que ocasionou a mudança de sentido de uma palavra, a possibilidade dessas passagens permanece provável na maioria dos casos, o que nos obriga a fazer tal suposição se não quisermos admitir que gerações sucessivas associaram noções diferentes a uma única e mesma palavra por puro capricho. As condições psíquicas da semântica são constantes; elas são as mesmas nas diversas línguas e nos diversos períodos de uma mesma língua. Se, então, almeja-se explicar a variação, é preciso introduzir a consideração de um elemento que é, ele mesmo, variável. Dadas as condições da linguagem, esse elemento pode apenas ser a estrutura da sociedade na qual se fala a língua considerada (*Idem*, p. 9).

Nessa abertura diante de uma impossibilidade, Meillet, apelando à noção de *estrutura da sociedade* (algo aqui muito perto da noção de *fato social* da sociologia de Durkheim), reconhece os limites disciplinares da linguística e, com isso, com esse fechamento disciplinar e com sua expectativa de maturidade das ci-

ências, deixa em aberto à posteridade a possibilidade de suposto *desenvolvimento científico* de uma disciplina. No entanto, mais do que uma dimensão disciplinar (e, repito, mesmo que o momento tenha sido de definições de fronteiras: veja-se, por exemplo, também a escola dos *Annales* no âmbito das ciência histórica), essa *inserção de variáveis* na linguística geral e histórica de Meillet pôde, reverberando numa tradição de leitores, se desdobrar num pensamento sobre a linguagem que ultrapassa em muito a disciplina linguística: de Vendryes a Benveniste (seus orientandos), mas também de Marcel Mauss a Georges Bataille (seus leitores diretos), Roger Caillois e Maurice Blanchot. E é deste último que gostaria de partir para algumas análises (mais que análises, inquietações) a partir de agora.

Logo nas primeiras páginas de seu belíssimo *A literatura e o direito à morte*, publicado em 1949 no livro *A parte do fogo*, Blanchot se mostra inquieto com as dimensões do engano e da própria “Coisa” da literatura e ao lembrar do famoso verso, presente nas *Sátiras* de Nicolas Boileau, sobre Charles Rollet: “J’appelle un chat un chat, et Rollet un fripon” (“Chamo um gato um gato e Rollet um malandro”), diz:

O notável é que na literatura o engano e a mistificação são não apenas inevitáveis, mas também forma a honestidade do escritor, a parte de esperança e de verdade que existe nele. Muitas vezes, atualmente, fala-se da doença das palavras, até nos irritamos com aqueles que falam disso, suspeitando que as tornem doentes para delas poder falar. Talvez seja. Infelizmente, essa doença é também a saúde das palavras. O equívoco as dilacera? Feliz equívoco, sem o qual não haveria diálogo. O mal-entendido as desvirtua? Mas esse mal-entendido é a própria possibilidade do nosso entendimento. O vazio as penetra? Esse vazio é seu próprio sentido. Naturalmente, um escritor sempre pode se dar como ideal chamar um gato de gato. Mas o que não pode obter é crer-se então no caminho da cura e da sinceridade. Pelo contrário, é mais mistificador do que nunca, pois um gato não é um gato, e aquele que o afirma não tem mais nada em vista do que essa hipócrita violência: Rolet é um malando (BLANCHOT, 1997, p. 300).

A doença das palavras é também sua saúde, e o que resta em qualquer evento de fala ou de escritura é uma espécie de hipócrita violência que, por sua vez, garante as possibilida-

des de sentido. E, adiante, Blanchot, numa leitura kojeviana de Hegel, aprofunda essa conexão entre palavra e sentido de maneira magistral:

O sentido da palavra exige, portanto, como preâmbulo a qualquer palavra, uma espécie de imensa hecatombe, um prévio dilúvio, mergulhando num mar completo toda a criação. Deus havia criado os seres, mas o homem teve de aniquilá-los. Foi então que ganharam sentido para ele, e ele os criou, por sua vez, a partir dessa morte em que tinha desaparecido; só que, em vez de seres e, como dizemos, existentes, só houve o ser, e o homem foi condenado a só poder se aproximar e viver das coisas pelo sentido que lhes dava (*Idem*, p. 311).

Condenados a viver pelos sentidos (entre *le son et le sens*, para lembrar Valéry), permanecemos num umbral de incertezas quanto às palavras e, desde esse lugar, parece que as línguas tornam-se um campo de batalha para a compreensão da própria possibilidade de fazer *sentidos em comum*. Mas esse *em comum* dos sentidos também se nos mostra, assim, como uma condenação e as próprias palavras com as quais *fazemos* tais sentidos mudam de sentido. E, diante disso, no âmbito sócio-político, juntamos o *factum pluralitatis* (o fato de que os homens formam uma comunidade) com o *factum loquendi* (o fato de que os homens falam e se entendem em determinada língua) e tentamos dar conta de explicar nossa condenação. Entretanto, ainda assim, esses *fatos* funcionam como pressupostos à nossa própria explicação e, de certo modo, permanecem eles mesmos não explicados, lançando-nos ainda mais fundo em nossa condenação (e essa parece ter sido a tônica das análises nas ciências sociais, políticas, mas na filosofia, na história etc.).

Dando um passo para trás nessas discussões, podemos nos remeter às origens de determinadas inquietações sobre a língua no âmbito da literatura do Ocidente. Refiro-me a Dante. Ele já se dava conta de que esse problema que faz parte de nossa possibilidade de *viver em comum* é também, e fundamentalmente, ligado à compreensão tanto do *factum pluralitatis*, que analisará no *De Monarchia*, quanto do *factum loquendi*, pensado por ele no *De vulgari eloquentia*. Neste último (Livro I, IX), expondo a variabilidade das línguas no tempo e no espaço,

recorre à dispersão linguística por meio do mito de Babel e, apontando o caráter arbitrário da linguagem, liga a dimensão da língua a uma noção de homem como ser mutável:

Afirmamos, portanto, que nenhum efeito, enquanto efeito, é superior à sua causa pois nada pode fazer aquilo que não é. Ora, nossa linguagem – salvo aquela criada por Deus juntamente com o primeiro homem – é fruto de uma reconstrução que se dá por nosso arbítrio, depois da confusão (refere-se a Babel) que outra coisa não foi do que o esquecimento da linguagem precedente; o homem, no entanto, é o mais instável e mutável dos seres animados: a linguagem, portanto, não pode ser nem durável nem contínua, mas, como as outras coisas humanas (usos e costumes, por exemplo), varia necessariamente com a distância no espaço e no tempo (ALEGHIERI, 1986).

A *mutabilidade* do homem, das palavras e dos sentidos, talvez seja a *constante* possível de ser colocada como título da condenação sobre a qual nos fala Blanchot; condenação esta que cumprimos numa prisão cujas carcereiras, por assim dizer, são as pressuposições de uma língua (do *fato linguístico*) e de um contingente de pessoas que a fale (o *fato político*, ou, em outras palavras – mais próximas daquelas que aqui quero abordar –, o *fato social*) como, repito, fatores explicativos não tão bem explicados. Se dessa condenação não temos induto, talvez nos reste a necessidade de especular as carcereiras para, de algum modo, perceber que o problema das línguas é *clara e eminentemente* um problema político. A questão, porém, é que tais carcereiras têm, em grande medida, as habilidades de Proteu.

Assim, no que diz respeito às mutabilidades, pretendo, no âmbito destas inquietações, firmar-me naquela da língua, para a qual Meillet, além dos problemas ligados à questão semântica desenvolvidos em *Como as palavras mudam de sentido*, apresenta sua compreensão em seu clássico, de 1921, *Linguística histórica e linguística geral* (onde, aliás, está também republicada uma versão de *Como as palavras mudam de sentido*). Diz ele – e, podemos notar, de um modo muito próximo daquele com o qual se expressou Dante:

Uma língua é uma instituição própria de uma coletividade social, e as modificações que ela sofre estão ligadas à história dessa coletivi-

dade. (...) Com efeito, a definição da identidade linguística só pode ser social: quaisquer que sejam as diferenças de fato entre os sujeitos falantes, há aí uma língua na qual indivíduos, compreendendo-se entre si, têm, consciente ou inconscientemente, o sentimento e a vontade de pertencer a uma mesma comunidade linguística (MEILLET, 1982, pp. 79-81).

Tal princípio acaba por remeter a uma espécie de *definição* própria da língua para a coletividade que, por sua vez, seria ela também definida por uma referência inversa: a coletividade é tal porque fala tal língua (e ficaríamos nesse jogo de *vice-versa*, no qual é possível agora também dizer: uma língua é tal porque dada em tal coletividade). Isto é, a hipótese de Meillet, ainda que do ponto de vista pragmático possa dar condições, insisto, para uma determinação disciplinar da linguística, acaba, talvez por seu viés excessivamente durkheimiano, deixando aberta questões fundamentais para uma compreensão política da língua. Friso, como exemplo, o problema das gírias, discutida por ele também em *Como as palavras mudam de sentido*.

Enquanto a ação da sociedade geral tende a uniformizar a língua, a ação dos grupos particulares tende a diferenciar ao menos o vocabulário dos indivíduos que deles participam, ainda que a pronúncia e a gramática permaneçam sensivelmente unas. Existem aí duas tendências antagônicas que resultam imediatamente tanto do caráter da língua geral quanto do papel especial das línguas particulares. As línguas dos grupos particulares tornam-se assim “gírias”, e estas formam por vezes línguas artificiais... (*Idem*. p. 57)

Essa espécie de desqualificação de uma língua em gíria (*argot*) apresenta-se como um limite, de contornos generalistas, no caráter político da linguística de Meillet. Cabe a nós, porém, rearranjar as referências e os agrupamentos de leitores de leitores para, diante da potência de uma obra como a de Meillet, talvez não pensar em levar a ciência à maturidade (como esperava o próprio linguista), uma vez que já nos demos conta de que um progressismo nesses moldes pode produzir monstros, mas abrir essa própria potencialidade para um

pensamento novo, à altura dos problemas de nosso tempo (em chave benjaminiana, em tempos sombrios como estes em que estamos vivendo, poderia dizer: incluir Meillet numa constelação imagética que nos abra a cognoscibilidade da história *no e para* o presente).

Lembro que na introdução de Rafael Benthien e de Miguel Palmeira para a edição crítica de *Como as palavras mudam de sentido* os autores chamam a atenção para o fato de que, a despeito de sua adesão ao projeto sociológico de Durkheim, Meillet tinha muito apreço pela teoria da imitação de Gabriel Tarde (BENTHIEN; PALMEIRA, 2016, p. 18). Essa referência sutil a Tarde, “o mais filósofo dos sociólogos, ou o mais sociólogo dos filósofos” (VARGAS, 2007, p. 11) – como diz Eduardo Viana Vargas – pode ser um possibilidade de, *com e contra* Meillet, indagar hoje as carcereiras com a forma de Proteu de nossa prisão. De fato, é a partir de Tarde que Deleuze e Guattari elaboram as noções relativas à diferença infinitesimal e, para o que aqui nos interessa, de *menor*. Em um primeiro momento, analisando Kafka, os autores apontam para a dimensão da literatura menor, cujas três características seriam “a desterritorialização da língua, a ligação do individual no imediato-político, o agenciamento coletivo de enunciação” (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p. 39). Utilizando-se das análises de Wagenbach sobre o alemão de Praga (os abusos pronominais, os verbos curingas, a multiplicação de advérbios, isto é, toda sorte de *metamorfoses linguísticas*), Deleuze e Guattari apontam para a potência política dessa literatura menor:

É a literatura que se encontra encarregada positivamente deste papel e desta função de enunciação coletiva, e mesmo revolucionária: é a literatura que produz uma solidariedade ativa, malgrado o ceticismo; e se o escritor está à margem ou apartado de sua comunidade frágil, essa situação o coloca ainda mais em condição de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade (...). A máquina literária toma assim o lugar de uma máquina revolucionária porvir, de modo algum por razões ideológicas, mas porque só ela é determinada a satisfazer as condições de uma enunciação coletiva que faltam por toda outra parte nesse meio: *a literatura é a tarefa do povo* (*Idem*, p. 39).

É justamente nessas modificações ou mutações (metamorfoses) da língua que *aparece* um povo e, assim, o par pressuposto constituinte dos modelos políticos modernos já não pode ser o mesmo. No entanto, qual é esse povo que se instala no coração dessa máquina revolucionária porvir? Não se trata, reforço, daquele que faz par com a língua nos horizontes sócio-político-linguísticos modernos, mas, antes, de um povo que se produz a partir da ativação da máquina. Pode, pelo contrário, ser tal povo colocado como nos lembra, em clave política, o coletivo Comitê Invisível:

Quando se diz que ‘o povo’ está na rua, não se trata de um povo que existia previamente, pelo contrário, trata-se do povo que previamente *faltava*. Não é o ‘povo’ que produz o levante, é o levante que produz seu povo, suscitando a experiência e a inteligência comuns, o tecido humano e a linguagem da vida real, que haviam desaparecidos (COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 51).

Assim, as línguas e os povos redesenhados nessa chave *menor* – diria também *indisciplinada* – podem ser interpelados para além de suas funções num jogo constitutivo das disciplinas no que chamamos de humanidades e, com isso, liberar uma potência para a literatura e, além disso, uma potência de ordem política, de forja desse *povo menor*.

Ler Meillet – esse esquecido que por certo permanece, tal como sugere Giorgio Agamben lendo Walter Benjamin, um *inesquecível*³ – nessa espécie de contra-chave de suas apostas –

³ É de todo modo interessante recuperar o trecho em que Agamben aponta para essa dimensão do *inesquecível*: “A cada instante, a medida do esquecimento e da ruína, o desperdício ontológico que portamos inscrito em nós mesmos, excede largamente a piedade de nossas lembranças e de nossa consciência. Mas esse caos informe do esquecido não é inerte nem ineficaz – ao contrário, age em nós com não menos força do que a massa de lembranças conscientes, ainda que de modo diverso. Há uma força e uma operação do esquecido que não podem ser medidas em termos de memória consciente nem acumuladas como saber, mas cuja insistência determina o valor de todo saber e de toda consciência. O que o perdido exige não é ser lembrado e comemorado, mas permanecer em nós e entre nós enquanto esquecido, enquanto perdido – e, unicamente por isso, *inesquecível*. Daqui a insuficiência de toda relação com o esquecido que procure simplesmente restitui-lo à memória, inscrevê-lo nos arquivos e nos monumentos da história, ou, no limite, construir para ele uma outra tradição e uma outra história, a dos oprimidos e dos vencidos, que

suas adesões às generalizações da sociologia durkheimiana em detrimento de seu apreço por uma sociologia que apostava no infinitesimal, como Tarde – é poder contar com suas grandes contribuições sem, no entanto, nos deixar fixar em seu projeto; é levar em conta as leituras que dele foram feitas e, com isso, reelaborar possibilidades para nosso tempo.

Desse modo, às expectativas de Melliet no que dizia respeito aos “estágios da ciência” hoje devemos contrapor não apenas questões epistemológicas (não se trata apenas de conhecimento, por assim dizer), mas, assumindo em todo seu peso o caráter político dos saberes, também nossas posições éticas e, via de consequência, políticas. As impossibilidades das demonstrações teóricas alegadas por Meillet para comprovar suas teses de *como as palavras mudam de sentido* esbarram, assim – e neste início de século XXI porventura seja possível, talvez um pouco mais amadurecidos a duras penas pelos gases das guerras e dos motores que o século XX nos lega como herança, essas inquietações que trazem essa *questão epistemológica* a um ambiente mais mundano, isto é, *político* –, nas práticas de vida incompatíveis com a universalização de nossos modelos científicos. Talvez sejam outras vozes, outras línguas, outros povos porvir a nos dar, hoje, não a condição de nos livrarmos da condenação sobre a qual Blanchot nos fala (libertação esta impossível), mas, ao menos, perguntas mais plausíveis para podermos colocar para nossas carcereiras que, de certo modo, ainda são os fantasmas que, por vezes, acordam e, vestindo seus filhos com suas cores (as cores da pátria), nos assombram e parecem nos imobilizar até o limite da impotência.

se escreve com instrumentos diversos em relação à das classes dominantes, mas que não se diferencia substancialmente desta. Contra essa confusão, é preciso lembrar que a tradição do inesquecível não é uma tradição – ela é, ao contrário, aquilo que marca toda tradição com um selo de infâmia ou de glória e, às vezes, com os dois ao mesmo tempo. O que torna histórica toda história e transmissível toda tradição é, portanto, o núcleo inesquecível que ela leva dentro de si. A alternativa aqui não é entre esquecer e lembrar, ser inconsciente e tomar consciência: decisiva é apenas a capacidade de permanecer fiel ao que – ainda que incessantemente esquecido – deve permanecer inesquecível, exige permanecer de algum modo conosco, de ser ainda – para nós – de algum modo possível.” (AGAMBEN, 2000. pp. 43-44) [*tradução nossa*]

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Il Tempo che Resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009. Trad.: Vinícius Nicastro Honesko.

ALEGHIERI, Dante. *De vulgari eloquentia*. In: *Opere minori di Dante Alighieri, vol II*, Torino: UTET, 1986. Cure e note di Sergio Cecchin. Disponível em: http://www.classicitaliani.it/dante/prosa/vulgari_ita.htm#_ftnref31 (acesso: 15/04/2018)

BENTHIEN, Rafael. F.; PALMEIRA, Miguel S. *Apresentação do volume*. In.: MEILLET, Antoine. *Como as palavras mudam de sentido. (Edição bilíngue e crítica)*. São Paulo: EDUSP, 2016. Org.: Rafael Faraco Benthien e Marcos Soares Palmeira.

BENVENISTE, Émile. *Estruturalismo e Linguística*. In.: BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística Geral II*. Campinas: Pontes, 1989. Trad.: Eduardo Guimarães.

BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. Trad.: Ana Maria Scherer.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos Nossos Amigos*. São Paulo: N-1, 2016. Trad.: Ed. Antipáticas.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka. Por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. Trad.: Cíntia Vieira da Silva.

MARRA, Daniel; MILANI, Sebastião E.. Uma teoria social da língua(-gem) anunciada no limiar do século XX por Antoine Meillet. *Linha D'Água*. Vol. 25, n. 2, 2012. pp. 67-90.

_____. Whitney, Saussure, Meillet e Labov: a língua como um fato social. *Anais do SILEL*. Vol. 3, n. 1, Uberlândia: EDUFU, 2013. pp. 1-12

MEILLET, Antoine. *Como as palavras mudam de sentido. (Edição bilíngue e crítica)*. São Paulo: EDUSP, 2016. Org.: Rafael Faraco Benthien e Marcos Soares Palmeira.

MEILLET, Antoine. *Linguistique Historique et Linguistique Général*. Paris: Champion; Genebra: Slatkine, 1982.

PIGLIA, Ricardo. *O último leitor*. São Paulo: Cia das Letras, 2006. Trad.: Heloisa Jahn.

VARGAS, Eduardo V. *Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal*. In: TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007. Trad.: Paulo Neves. Org. Eduardo V. Vargas.

Prolegômenos à antropologia filosófica: histórico de um programa de pesquisa

Prolegomenon to the philosophical anthropology: history of a research program

Cleber Ranieri Ribas de Almeida

Professor da Universidade Federal do Piauí
Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo

Resumo: Este artigo pretende reconstituir a história da Antropologia Filosófica como disciplina acadêmica e como programa de pesquisa. Tal reconstituição será feita a partir da tese de Odo Marquard, segundo a qual há uma contraposição indissolúvel entre Antropologia Filosófica e Filosofia da História. O propósito é distinguir entre “humanismo” e Antropologia Filosófica. Ambos têm história conceitual, trajetória etimológica e programas disciplinares absolutamente dissociados. O “humanismo” e as filosofias do homem estão ancorados numa Filosofia da História. Em contraposição, a Antropologia Filosófica está ancorada numa Filosofia da Natureza. Portanto, contrariamente ao que afirma uma parte significativa da bibliografia especializada, “humanismo” e Antropologia Filosófica constituem programas de pesquisa absolutamente antitéticos. Por fim, para provar esta antítese, serão enumerados e caracterizados os princípios antropológicos e os imperativos metodológicos de investigação que definem o programa de pesquisa da Antropologia Filosófica.

Palavras-chave: Antropologia Filosófica; Humanismo; Odo Marquard.

Abstract: In this paper I proposed to reconstruct the history of Philosophical Anthropology as an academic discipline and as a research program. This reconstruction was made from the Odo Marquard's thesis according to which there is an opposition between Philosophical Anthropology and Philosophy of History. The purpose was to distinguish between "humanism" and Philosophical Anthropology. Both have conceptual history, etymological background and disassociated disciplinary programs. The "humanism" and the philosophies of man are grounded in Philosophy of History. In contrast, Philosophical Anthropology is grounded in a Philosophy of Nature. Therefore, contrary to claims significant part of the relevant literature, "humanism" and Philosophical Anthropology are absolutely antithetical research programs.

Keywords: Philosophical Anthropology; Humanism; Odo Marquard.

INTRODUÇÃO

A definição cronológica exata acerca da origem da Antropologia é imprecisa. Podemos nos reportar a esta origem de duas formas: a primeira, mediante uma investigação acerca do uso da palavra "Antropologia" na história das ciências e da Filosofia. Neste caso, poderíamos estabelecer um critério filológico-conceitual quanto ao uso do termo e suas respectivas designações em cada contexto histórico. O filósofo Odo Marquard, em seu estudo intitulado "*Zur Geschichte des Philosophischen Begriffs 'Anthropologie', seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*"¹, publicado em 1965, identificou o uso pioneiro da palavra na obra *Anthropologicum de Hominis Dignitate, Natura et Proprietatibus*, de Magnus Hundt, em 1501. Diversos dos manuais que tratam do tema referem-se ao livro *Psychologia Anthropologica Sive Animae Humanae Doctrina*, de Otto Casmanns, publicado em 1594 e 1596 (Arlt, 2008; W. Keller, 1977). Em ambos os casos, conforme nos adverte Marquard, "o termo '*anthropologia*' aparece como designação da '*psychologia*' do ser humano em distinção ao vivente não humano" (Mar-

¹ Este artigo foi traduzido para o espanhol como capítulo do livro *Las Dificultades con la Filosofía de la Historia*. Cf. Odo Marquard. "Sobre la Historia del Concepto Filosófica de 'Antropología' desde Finales del Siglo XVIII". pp. 133-158. Pré-Textos, Valência, 2007. Todas as traduções subsequentes referentes aos textos de Marquard e Michael Landmann são minhas.

quard, 2007, p.136). Ou seja, não se trata da designação mais geral que contemporaneamente atribuímos ao termo: a Antropologia como um empreendimento filosófico ou científico que visa responder à questão “que é o homem?”. Para Marquard, o emprego pioneiro da palavra segundo a designação que hodiernamente concedemos se deu com a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (*Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*), de Immanuel Kant, publicado em 1798, porém, redigido para as lições proferidas no inverno de 1772-1773. Numa carta de 1773, endereçada a Marcus Herz, Kant manifesta claramente seu projeto de converter a Antropologia numa disciplina acadêmico-curricular (Kant, 1922, p. 145). É com o filósofo de Königsberg que a Antropologia inicia sua reviravolta ao «mundo da vida» e abre o caminho para o surgimento ulterior da fenomenologia.

A segunda forma de nos reportarmos à origem da Antropologia, para os fins que ora nos propomos, deve restringir-se ao aspecto *filosófico* desta *disciplina*. É esta acepção que investigaremos neste estudo. Referimo-nos, portanto, à *Antropologia Filosófica stricto sensu*, isto é, ao empreendimento que visa à síntese entre as ciências empíricas do homem e a fenomenologia. Neste caso, recaímos em mais uma controvérsia: teria a Antropologia Filosófica sua origem em 1928 quando veio a lume a obra de Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* ou, contrariamente, em sua acepção estrita, esta teria surgido no primeiro quinquênio do século XIX com a denominada Escola Alemã de Antropologia? Odo Marquard intenta provar em seu exaustivo e sistemático estudo que a história do conceito *filosófico* de Antropologia antecede ao reverenciado livro de Max Scheler, e que os fundamentos desta Antropologia já estariam dados por autores desconhecidos — em sua maioria médicos — que publicaram entre 1798-1856. Seriam eles: “Metzger, Pölitz, Abicht, Wenzel, Görres, Funk, Liebsch, Fries, Troxler, Geitner, Suabedissen, Neumann, Schulze, Hillebrand, Maine de Biran, Berger, Siegtwart, Choulant, Heusinger, Bonstetten, Weber, Rittel, Leupoldt, Burdach, Michelet, I.H.Fichte, Lotze” (Marquard, 2008, p.141)².

² A nota de fim n.60 (pp.247-250) apresenta-nos a discriminação exaustiva desses e outros autores com suas respectivas obras e ano de publicação. Trataremos de alguns deles conforme convenha às questões desenvolvidas ao longo do texto. Também Michael Landmann dedica um breve

Marquard, portanto, recusa as hipóteses da origem da Antropologia Filosófica a partir das obras de Johann Gottfried Von Herder no livro *Auch Eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade, 1774)*³, bem como a partir da Filosofia de Wilhelm von Humboldt, especificamente em sua obra não publicada intitulada *Plan Einer Vergleichenden Anthropologie (Programa para uma Antropologia Comparada, 1797)*⁴. Esta recusa ocorre porque, segundo o intérprete, as narrativas mitológicas da origem *filosófica* da disciplina teriam por propósito escamotear sua verdadeira origem *naturalista* e *científica*. O objetivo, neste caso, seria atribuir à tradição filosófica, e não às *ciências médicas, os louros da invenção desta matriz disciplinar. Casos como o de Arnold Gehlen — cuja Antropobiologia concede créditos de precursor à J.G. Herder — seriam exemplos probantes de tais estratégias narrativas.*

Como sabemos, a narrativa hegemônica confere a Max Scheler o título de fundador da disciplina. De fato, ele não apenas nomeou como propôs um método para Antropologia Filosófica, qual seja: incorporar os avanços das denominadas ciências do homem — Fisiologia humana, Paleoantropologia, Etologia, Anatomia e Primatologia, por exemplo — ao estudo filosófico do humano. A partir destes elementos científicos propunha identificar os fatores que concedem unidade à espécie, independentemente das infinitas possibilidades de expressão

estudo catalográfico acerca desses autores da Escola Alemã de Antropologia: Cf. Landmann, Michael. *De Homine. Man in the Mirror of his Thought. Part VI "German School Anthropology"*. 1962 (1979). pp. 281-332.

³ Herder, em escritos não publicados que datam de 1763, comprometia-se em realizar uma «Revolução Copernicana» de modo que sua Filosofia da História (*geschichtsphilosophie*) estivesse fundada numa Antropologia. Os quatro livros de sua *Ideen Zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Ideias Para Uma Filosofia da História da Humanidade, 1784-1791)* concebem o homem como o resultado final da criação. Para ele, o estudo do homem deveria valer-se de uma história natural. Daí a aproximação de Herder com a *Histoire Naturelle* de Buffon e com outros cientistas da natureza da época.

⁴ Já Humboldt centrou-se no estudo do «*character*» enquanto atributo do homem natural, moral e histórico. Segundo ele, o antropólogo deveria exibir a tríplice disposição em ser naturalista, historiador e filósofo, uma vez que o homem concentraria em si estes três caracteres (Marquard, 2007, p.209-239).

da pluralidade cultural. Este seria o *sentido estrito* e cronologicamente demarcado da Antropologia Filosófica enquanto disciplina acadêmica e enquanto problema filosófico. Há, entretanto, uma Antropologia Filosófica em *sentido lato*, responsável direta pelo imbrólio conceitual com o termo “humanismo”. Tal sentido define-se como uma hermenêutica da tradição filosófica ocidental. Seu propósito seria identificar o conteúdo antropológico subjacente em diversos clássicos da história da Filosofia. Ambos os sentidos — lato e estrito — compunham o programa da Antropologia Filosófica de Scheler, porém, direcionados a um único intuito: constituir uma autoimagem autônoma e integral do homem que não estivesse vinculada a mitos deístas, à metafísica ou à zoologia.

Tanto em sentido lato (hermenêutica antropológica do cânone) quanto em sentido estrito (fenomenologia biofilosófica da unidade do homem), a Antropologia Filosófica pretendia ser uma *disciplina acadêmica* em pé de igualdade às disciplinas clássicas (ética, estética, política e metafísica). À diferença que, em sentido estrito, ela se constituiu num *problema filosófico* cuja solução demandava diálogo permanente e inconclusivo com as ciências empíricas do homem. Quer dizer, configurava-se numa tentativa de síntese fenomenológica de tais ciências empíricas ao buscar por uma resposta acerca da unidade e singularidade do humano (Fischer, 2009; Marquard, 1965). Já em sentido lato, aproximava-se de uma hermenêutica antropológica do cânone, embora não de um cânone incontroverso, uma vez que cada intérprete elegia para si um conjunto de autores específicos os quais julgavam de maior relevância. Podemos comparar, por exemplo, as narrativas de Max Scheler (1926), Ernst Cassirer (1944), Sartre (1945), Heidegger (1947) e Groethuysen (1953), cada qual com uma perspectiva canônica distinta.

Seria de bom alvitre se pudéssemos acompanhar a reconstituição da história da Antropologia Filosófica segundo a versão de Marquard, não apenas porque ela explicita a contraposição entre a Antropologia Filosófica e a Filosofia da História desde Kant, mas porque tal versão nos oferece um retrato disciplinar deste programa de pesquisa.

Este estudo subdivide-se, portanto, nos seguintes tópicos: 1) caracterização da origem da Antropologia Filosófica a partir da tríplice recusa às ciências matemáticas da natureza, à metafísica tradicional e à Filosofia da História; 2) reconstituição da narrativa histórico disciplinar da Antropologia Filosófica conforme a propõe Odo Marquard; 3) avaliação da tese marquardiana da contraposição “indissolúvel” entre Antropologia Filosófica e Filosofia da História; 4) enumeração e caracterização dos imperativos antropológicos e dos princípios metodológicos que conferem unidade ao programa de pesquisa da Antropologia Filosófica em seu sentido estrito.

1. A TRÍPLICE RECUSA DA ORIGEM

Os recortes histórico-longitudinais propostos pelos estudos de Groethuysen, Scheler, Brüning, Landmann e Cassirer (Marquard, 2007, p.134), reproduzem *mutatis mutandis* o modelo tipológico do último Dilthey. Dilthey, como sabemos, propunha uma teoria morfológica do antagonismo indissolúvel das visões de mundo e dos sistemas metafísicos. Segundo ele, toda mundividência resultaria da consciência histórica do presente e da pluralidade das experiências vitais. Daí a proposição de tipos históricos como instrumentos de síntese das mundividências. O uso deste recurso histórico-sociológico fora replicado pelos intérpretes da história antropológica da filosofia como uma tipologia das múltiplas formas preexistentes de autoconsciência do homem desde o início das civilizações. O “corte longitudinal histórico”, ao constituir tipos sociológicos, facilitaria a classificação das múltiplas visões deístas, mitológicas e filosóficas do homem ao longo da História. Os tipos seriam representados por experiências vitais “na Antiguidade, na Idade Média e na época Moderna” (Marquard, 2007, p.234).

As taxonomias tipológicas das múltiplas filosofias do homem propostas por tais intérpretes, afirma Marquard, não deveriam ser identificadas como autêntica Antropologia Filosófica. Quer dizer, “aquelas filosofias interessadas de um modo central pelo ser humano” não se constituiriam, a rigor, em Antropologia

Filosófica, sobretudo porque são modalidades específicas da Filosofia da História. A Antropologia Filosófica, assinala o autor:

[...] não engloba de nenhum modo todas as Filosofias para as quais o ser humano e o mundo da vida representam o tema central, senão entre elas unicamente aquelas que *não são Filosofias da História* e que, precisamente por este motivo, são Filosofias da ‘natureza’ do ser humano.”(Marquard, 2007, p.138).

Portanto, não deveríamos denominar Antropologia Filosófica toda e qualquer teoria filosófica do fenômeno humano, mas tão somente aquelas que se tornaram possíveis mediante a “reviravolta ao mundo da vida”, a recusa à Filosofia da História e a afirmação de uma fenomenologia empírico-científica da natureza como fundamento programático de investigação. Quer dizer, como disciplina acadêmica, a Antropologia Filosófica estabeleceu-se epistemologicamente a partir desse triplo processo de recusa: a recusa da Filosofia como “metafísica da escola tradicional”, a recusa “das ciências matemáticas da natureza” (*mathesis universalis*) e a recusa da Filosofia da História enquanto guia de investigação do fenômeno humano. Esta tripla recusa ocorreu, como dissemos, mediante uma reviravolta ao mundo da vida, isto é, mediante a assimilação e apropriação do método fenomenológico:

[A Antropologia Filosófica] torn[ou]-se possível mediante o abandono da metafísica da escola tradicional e das ciências matemáticas da natureza, quer dizer, mediante uma ‘reviravolta ao mundo da vida’, a qual se torn[ou] fundamental mediante o ‘retorno ao mundo da natureza’, quer dizer, mediante a resignação da Filosofia da História (Marquard, 2007, p.149).

As três recusas, portanto, foram responsáveis pela fundação desta disciplina acadêmica e de seu programa de investigação filosófica. Desde então, não houve conciliação possível entre a Antropologia Filosófica estrita e as Filosofias da História.

Como podemos perceber, a narrativa de Marquard preteriu completamente o uso de tipologias históricas e cortes longitudinais semelhantes àqueles que encontramos nos estudos de Max Scheler, Ernst Cassirer e Michael Landmann. Em vez de

uma hermenêutica antropológica do cânone, Marquard propôs uma história acadêmico-disciplinar. Para o autor, os cortes histórico-longitudinais foram úteis para promover o caráter sacro e perene da Antropologia Filosófica. Os tipos diltheysianos, por sua vez, foram incorporados porque coadunaram-se às tarefas tradicionais da Antropologia, tais como as teorias das diferenças naturais, a classificação das idades da vida, as raças, as distinções entre os seres orgânicos e inorgânicos, etc.

O caráter precursor da Escola Alemã de Antropologia, como dissemos, fora relegado por autores *tardios* como Scheler, Plessner e Gehlen porque estes não admitiam o caráter filosófico das obras de Medicina produzidas na Alemanha de meados do século XIX. Estaríamos, portanto, diante do processo de olvido de uma tradição relegada. Não se trata aqui propriamente de um esquecimento acidental, mas de uma recusa acintosa cuja finalidade seria evitar a dessacralização da Antropologia Filosófica, postulada hodiernamente como conhecimento do “eternamente humano” e do “eternamente filosófico”. Contudo, a ideia da Antropologia Filosófica como “Filosofia fundamental” legisladora de todo conhecimento humano é recente, data da década de 1920. Ao expor as origens naturalistas desta disciplina, Marquard quer não apenas desmitificá-la, como também, torná-la historicamente determinada, além de visível a seus oponentes⁵.

Por conta dessa crença na Antropologia Filosófica como legisladora de todas as ciências e fundamento de toda Filosofia, diversas áreas do saber incorporaram de forma permissiva e anárquica o cognome “Antropologia”. A “Antropologia”, passou a ser concebida como ciência aplicada, multiplicando-se em “Antropologia médica”, “Antropologia pedagógica”, “Antropologia religiosa”, “Antropologia teológica”, “Antropologia cristã”, “Antropologia cultural”, “Antropologia histórica”, “Antropologia social”, “Antropologia das ciências humanas”, “Antropologia psicológica”, “Antropologia política”, “Antropologia fenomenológica”, “Antropologia dialética”, “Antropologia basal”, etc.

⁵ Percebe-se que Marquard negligencia, recusa ou dá pouca relevância, às obras de Schopenhauer e Goethe no que diz respeito ao desenvolvimento da disciplina.

Desde a década de 1920, a Antropologia Filosófica passou a ser aceita como antropologia fundamental:

A Antropologia, no centro da filosofia atual, não só [passou a] designa[r] cada vez mais uma secção [isto é, uma disciplina acadêmica], mas uma senha filosófica de natureza enfática: ‘Antropologia’ [passou a] designa[r] [desde então] o tema central que deve ser abordado desde um ponto de vista filosófico; converte-se em autêntico sinônimo da filosofia em geral”. (Marquard. 2007, p.133).

Como ocorreu essa difusão e apropriação da Antropologia por outras áreas de estudo? Qual a origem histórica de tal mixórdia taxonômica? Atualmente, qualquer domínio da realidade que possamos investigar é concebido como portador de “fundamentos antropológicos” implícitos ou explícitos. Como dissemos, este fenômeno da apropriação difusa de uma palavra “mágica” decorreu da sacralização da Antropologia. O mesmo se dera no uso licencioso do termo “humanismo” no início do século XX. Para responder a essas questões, Marquard propõe-nos reconstituir historicamente a história disciplinar da Antropologia Filosófica. É o que faremos agora.

2. ODO MARQUARD E A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA COMO NEGAÇÃO DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

O livro *Antropologia Desde um Ponto de Vista Pragmático*, de Immanuel Kant, fora a obra pioneira no que diz respeito à reviravolta ao mundo da vida no longo processo que abriu caminho para a gênese da Antropologia Filosófica. Segundo Marquard:

A reviravolta de Kant até a Antropologia está, pois, relacionada com a formação do ponto de vista da crítica da razão segundo a qual a metafísica da escola tradicional só se ocupa de ‘*cosas mentales*’ enquanto as ciências matemáticas da natureza só se ocupam de ‘fenômenos’. Portanto, o mundo da vida humana que não se pode reduzir à totalidade sem a realidade do ‘mundo do entendimento’, nem à totalidade sem a realidade do ‘mundo dos sentidos’ [...] esse mundo da vida também exige uma teoria filosófica. Por essa razão, Kant também define a Antropologia Filosófica de um modo central como ‘conhecimento do mundo’ que não cabe alcançar nem pelo pensa-

mento metafisicamente puro, nem pelo experimento cientificamente exato, senão somente [...] pela experiência cotidiana (Marquard, 2007, pp. 137-138).

A Antropologia kantiana, portanto, tinha como ponto de partida a experiência cotidiana da *vida pré-filosófica*. Ao reconhecer a necessidade premente dessa Filosofia do mundo ordinário e cotidiano, Kant desobstruiu a passagem para o surgimento de outras filosofias do mundo da vida. Desde então, as filosofias do *Lebenswelt* floresceram, dentre elas, a Filosofia da História, a qual seria uma:

Filosofia do destino do homem desenvolvida mediante a teoria da liberdade com seu ‘fim final’ e mediante a teoria do mundo histórico da vida como ‘a mediação’ progressiva desse fim final (Marquard, 2007, p. 139).

Ora, se a reviravolta em direção ao mundo da vida não fora um movimento peculiar à Antropologia Filosófica, então tal movimento não teria o atributo de definir a singularidade da disciplina. Tal singularidade manifestar-se-ia verdadeiramente na recusa à Filosofia da História. Em verdade, como enfatiza Marquard, desde que surgiram as filosofias do *Lebenswelt*, a Antropologia Filosófica passou a desempenhar o papel de “grande alternativa à Filosofia da História”, reforçando sua imagem de “Filosofia fundamental” redentora, porém, sempre ocupando um lugar marginal no *mainstream* acadêmico e filosófico. Por esta razão, a Antropologia kantiana fora relegada à condição de simples *parergon* diante da Filosofia da História [*Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*], da Ética ou da Teoria do Conhecimento proposta por Kant.

Por outro lado, Kant distinguiu claramente entre Antropologia “fisiológica” e Antropologia pragmática:

Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático*. — O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do homem; o pragmático, o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente (Kant, 2009, p. 21).

Kant jamais admitiu que a resposta dada pela Antropologia à questão — “que faz o homem de si mesmo?” — fosse “fisiológica”, isto é, fosse dada a partir das representações naturalistas que concebem o homem como autômato, inexoravelmente dominado pelas forças orgânico-corporais. A resposta, diz-nos Kant, deve ser “pragmática”, isto é, deve ter como ponto de partida o que o homem faz, pode e deve fazer de si mesmo, enquanto criatura que atua livremente. Tal reformulação trouxe em si uma mudança de perspectiva. A Antropologia deveria transitar do mundo da vida para uma Filosofia da História fundada no livre-arbítrio do homem, isto é, uma Filosofia do destino do homem compreendido como *animale rationale* que ainda não realizou como espécie seu destino histórico racional.

A posição subalterna da Antropologia, desde a reviravolta kantiana, prorrogou-se até o advento do idealismo alemão, quando a ideia relativa ao “progresso infinito” da história passou a ser severamente questionada, e, finalmente, substituída pela Filosofia romântica da natureza. A visão da história como um horizonte infinito desprovido de esperança tivera como lugar-tenente a ideia a-histórica da natureza, não como essência metafísica, fenômeno ou *mathesis universalis*, mas como *vitalidade*, força espontânea. Durante o romantismo, portanto, a Antropologia deslocou-se de sua posição subalterna em relação à Filosofia da História ao transformar-se na antípoda do projeto kantiano, isto é, ao tornar-se uma Antropologia “fisiológica”. Por “fisiológica” não se entendia aí uma Antropologia de caráter “puramente científico-natural” (Marquard, 2007, p. 140), tampouco uma Antropologia destituída de significação filosófica, mas uma “Filosofia da natureza do ser humano” (Marquard, 2007, p. 140), isto é, uma Fisiologia filosoficamente ativa acerca da condição orgânica e espiritual do homem.

Assim, a Antropologia tornou-se assunto dileto de médicos e anatomistas a tal ponto que o estudioso Franz von Paula Gruithuisen reivindicou em 1810 que “essa teoria” tinha que “sair das mãos de anatomistas e médicos” (Gruithuisen, 1810). Marquard, então, reitera o papel precursor destes autores em relação à Antropologia Filosófica do século XX:

Assim, os médicos se tornaram competentes na Filosofia da natureza do ser humano; e justo por esta razão, a Antropologia médica do romantismo forma parte dos ancestrais filosoficamente relevantes da Antropologia contemporânea; ela antecipa inclusive teses: ‘Conforme as suas forças físicas[...] logo se descobrem no ser humano carências, em virtude das quais não suporta nenhuma comparação com os animais [...] Mas em virtude do seu espírito — que é ‘um ser absolutamente diverso da natureza’ e ‘jamais aparece’ — se eleva sobre a natureza (Marquard, 2007, p. 141).⁶

Ao citar Ennemoser, Marquard pretende provar documentalmente que a Antropologia Filosófica moderna nasceu da recusa, não apenas da Filosofia da História, mas também de sua própria tradição.

A partir daí, o autor segue sua cronologia analítica ao centrar a atenção na importância de Feuerbach para a cisão entre Antropologia e Teologia. À época de Feuerbach, a relação entre a Teologia e a Antropologia tornou-se dilemática: ou a Antropologia se convertia em uma “preparação” para a revelação teológica, ou contrariamente, como propôs Feuerbach, ela se posicionaria como uma negação da Teologia “absolutamente outra”⁷. Diante desta contradição radical, Feuerbach alinhou-se aos antropólogos de sua época, em sua maioria, autores que concebiam a natureza como base do ser humano e objeto universal da Filosofia. Desde então, a Fisiologia passou a ser vista como parte constitutiva da ciência universal do homem, a Antropologia. Daí que, como assinala Marquard, Feuerbach tenha se situado “totalmente na tradição das antropologias da Filosofia romântica da natureza [...] sua importância extraordinária resid[ia], sobretudo, no fato de ter defendido essa tradição antropológica expressamente contra Hegel” (Marquard, 2007, p. 142).

Ao atacar a Antropologia, Hegel obrigou-a a recorrer à Filosofia da História de modo que esta passasse a subjugar àque-

⁶ A citação que Marquard aí insere é de Bonn Joseph Ennemoser. *Consideraciones Antropológicas*. (1828).

⁷ Marquard refere-se ao apreço que o flanco existencialista da teologia protestante tem por Feuerbach desde Kierkegaard. De fato, a relação entre Antropologia e teologia torna-se mais tensa entre os teólogos protestantes porque estes estabeleceram uma relação mais receptiva e aberta com a Filosofia secular. Sobre esta questão em geral, e sobre Feuerbach em particular, recomendo a leitura de Wolfhart Pannenberg. (1985) *Anthropology in Theological Perspective*. The Westminster Press, Philadelphia. pp. 276-281.

la. É bem conhecida a sua definição do “espírito subjetivo” na Primeira Secção do volume III da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Ali, Hegel afirma que “O espírito subjetivo é: A) *Em si* ou *imediatamente*. Assim ele é a alma ou o *espírito-da-natureza*; objeto da Antropologia” (Hegel, 2011, p. 37, § 387). O repúdio hegeliano à Antropologia de sua época expressou-se, entretanto, com maior veemência na *Introdução* a este tomo da *Enciclopédia*:

O conhecimento do espírito é o mais concreto, portanto o mais alto e o mais difícil. “*Conhece-te a ti mesmo*” — esse mandamento absoluto não tem em si, nem onde se apresenta historicamente como expresso, a significação de ser apenas uma auto-conhecimento [...] mas tem a significação do conhecimento do verdadeiro homem, como [também] do verdadeiro em si e para si — da essência mesma enquanto espírito. Tampouco tem a Filosofia do espírito a significação do que se chama *conhecimento dos homens*, que se dá ao trabalho de pesquisar nos outros homens igualmente as *particularidades* [*Besonderheiten*]; paixões, fraquezas, que se dizem ferrolhos do coração humano. [É isso] um conhecimento que de um lado só tem sentido na pressuposição do conhecimento *universal*, do homem, e portanto essencialmente do espírito; de outro lado, ocupa-se das existências contingentes, insignificantes, *não verdadeiras* do espiritual, mas não impele até ao *substancial*, ao espírito mesmo (Hegel, 2011, p.7, § 377).

Para Hegel, a Antropologia médica e anatômica — “fisiológica” — não atingiria o nível mais elevado e necessário do *universal*, do *substancial*, uma vez que permanecia na superfície das particularidades insignificantes, das existências contingentes e *não verdadeiras*. É neste aspecto que Marquard nos adverte que a crítica de Hegel à Antropologia assumiu o aspecto de uma apropriação, uma vez que esta mesma Antropologia passou a fazer parte de sua Filosofia, porém, subjugada pela Filosofia da História, esta sim, substancial e universal. Em razão disso, Marquard assinala que “o intento hegeliano de adaptar a Antropologia à Filosofia da História implic[ou] a degradação da Antropologia” (Marquard, 2007, p. 143). Esta apropriação crítica da disciplina fora também uma resposta ao romantismo enquanto Filosofia centrada unicamente no espírito natural e suas determinações imediatas, ou como afirma Marquard, uma Filosofia do “*δύναμις* do ser humano [isto é, *dynamis*: potência, capacidade ativa ou passiva], insuficiente para afrontar os problemas de sua realização histórica” (Marquard, 2007, p. 143). Não nos resta dúvida de que a relação entre a Filosofia da His-

tória e a Antropologia ficou numa disjunção irremediável. A apropriação crítica de Hegel fora uma tentativa de adaptar a Antropologia à Filosofia da História, o que, para Marquard, seria uma tarefa impossível.

Já os casos de Wilhelm Dilthey e Jacob Burkhardt exemplificaram o inverso, isto é, uma tentativa de adaptar a Filosofia da História à Antropologia. Dilthey afirmou que “só a história diz ao homem o que ele é” ao mesmo tempo em que sustentava: “a natureza do homem [...] é sempre a mesma” (Dilthey, *apud* Marquard, 2007, p. 143). Como podemos deduzir, não há possibilidade lógica e filosófica de coexistência de dois enunciados desta natureza: ou se postula uma Filosofia da Natureza imutável do homem, ou, pelo contrário, postula-se uma Filosofia da pluralidade e mutabilidade da experiência histórica particular. Segundo Marquard, tanto Dilthey quanto Burkhardt, ambos “delegados da consciência histórica”, acreditavam na imutabilidade da natureza humana como um “enigma da vida”, apesar da natureza cambiante da história. O caso de Dilthey fora mais edificante porque ele se abriu à possibilidade de diálogo com a Antropologia e com a Psicologia ao buscar uma fundamentação para as Ciências do Espírito na Filosofia da Natureza, sobretudo a Filosofia da Natureza de Goethe⁸. Ora, se a verdade sobre o homem é sua natureza imutável, como assinalava Dilthey:

[...] o elemento do espírito suscetível à mudança histórica só pode ser definido mais além da questão da verdade, como expressão de um sentimento vital, quer dizer, como “concepção de mundo”. O nome “Antropologia” oculta também desde agora, esta renúncia à questão da verdade. Por conseguinte, “a Antropologia” pode adquirir em qualquer parte o significado de “explicação da concepção de mundo vigente” (Marquard, 2007, p. 144).

Para conciliar a Antropologia de sua época à Filosofia da História, Dilthey fora obrigado a abdicar da questão da verdade, relativizando-a segundo a ideia da pluralidade de “concepções de mundo”. Ora, para Marquard não seria possível

⁸ Sobre esta relação de Goethe com as ciências da natureza recomendo o livro de Maria Filomena Molder, *O Pensamento Morfológico de Goethe*. Lisboa, Casa da Moeda, 1995. Sobre a assimilação das ciências naturais como fundamento das ciências do espírito em Dilthey conferir a quarta secção do tomo II da *Introdução às Ciências Humanas*. pp. 401-486.

conciliar a pluralidade à ontologia humana, na mesma medida em que não seria possível conceber o imutável e o cambiante numa mesma Filosofia. Ou esposamos uma Filosofia da Natureza ou uma Filosofia da História.

Neste aspecto, o caso da crítica de Heidegger à Antropologia Filosófica (Heidegger, 1996, p.176-184, § 37) fora igualmente sintomático. Parte significativa dos intérpretes reconhece o apego inabalável do filósofo ao princípio da *Imago Dei* próprio à Teologia judaico-cristã. Embora tenha incorporado diversas das descobertas da biofilosofia de Uexküll, Heidegger não admitia a legitimidade da Antropologia “fisiológica” como fundamento para a Ontologia Existencial. A negação radical da Filosofia da Natureza, decerto, provocou a dissidência tardia de autores do círculo heideggeriano, como foram os casos de Karl Löwith, Binswanger e H.G. Gadamer, os quais passaram a advogar expressamente em favor de uma Antropologia “fisiológica”.

Não obstante, casos de “conversão” à Filosofia da Natureza constituíram-se exceções à regra. Exemplos como os de Lukács, Sartre e o último Husserl dos anos 1930 — todos adeptos à Filosofia da História — foram predominantes. Lukács, por exemplo, ao referir-se à “mudança de rumo” que Feurbach impôs à história da Filosofia, lamentava que tal mudança tivesse transformado “a filosofia numa ‘antropologia’ e, assim, tivesse “conden[ado] o homem a uma objetivação fixa”. Este seria “o grande perigo de todo ‘humanismo’ e do “ponto de vista antropológico” que ele ensinava, qual seja: abolir toda “trancendência” e toda possibilidade de conceber o homem “dialético”, isto é, histórico (Lukács, 2003, p.372).

Todos esses exemplos nos comprovam a lógica binária entre Antropologia Filosófica e Filosofia da História. Por isso, como assinala Marquard, a visibilidade da Antropologia Filosófica ocorreu em épocas nas quais a Filosofia da História estava em declínio. A Antropologia Filosófica do século XX representou, portanto, “a expressão de uma crise de confiança na História e sua Filosofia”. Tal crise pode ser comprovada por três fenômenos:

1) O livro de Max Scheler — *A Posição do Homem no Cosmos* (1928) — fora unanimemente apontado como autêntico pioneiro da Antropologia Filosófica contemporânea. Isto é

sintomático porque dentre as muitas filosofias do homem surgidas na década de 1920 — incluindo os “humanismos” —, a obra de Scheler se distinguiu das demais por não conceber o homem em termos históricos, mas em termos de uma Filosofia da natureza. A máxima de Helmuth Plessner “sem uma Filosofia da Natureza, nenhuma filosofia do homem” comprova que a Antropologia Filosófica, desde a origem, estava mais suscetível ao diálogo com as *ciências empíricas do homem* do que com as *filosofias do homem* propriamente. Esta demarcação cronologicamente exata do surgimento da Antropologia Filosófica atuou, portanto, como um cordão sanitário em relação às ideologias humanistas — em sua maioria vinculadas a uma dada Filosofia da História — bem como em relação às filosofias do homem (isto é, aquelas Filosofias do homem destituídas de uma Filosofia da natureza). E mais do que isso, atuou como um cordão sanitário que faz desaparecer, num gesto de prestidigitação filosófica, a tradição empírica desta disciplina, qual seja, a Escola Alemã de Antropologia.

2) A crise de confiança na Filosofia da História no primeiro quinquênio do século XX expressou-se também na crescente influência da Antropologia de Arnold Gehlen. A despeito de sua filiação ao nazismo — e contrariamente ao que ocorreria com autores como Carl Schmitt e Martin Heidegger —, Gehlen não sofreu qualquer condenação axiológica ou política em sua obra. Pelo contrário:

Torn[ou]-se cada vez mais atrativa, precisamente, aquela teoria do homem que — em conexão com Herder — radicaliz[ou] a abordagem de Scheler, abandonando suas teses sobre o Espírito e orientando-se em geral até uma Filosofia da natureza do homem: esta interpreta[va] todas as suas realizações — incluindo o espírito — como ‘descargas’ de sua situação natural deficiente, e a cultura como um arranjo cujo único objetivo [era] evitar permanentemente a morte: os problemas do homem com a natureza tornaram-se exemplos da história. Assim, pois, a Antropologia contemporânea não só começa, mas também se consoma sob o signo do ‘retorno à natureza’. Quando o ‘espírito’ pareceu demasiado ‘impotente’ e a história demasiado irracional para ter um sentido a partir de si mesma, não h[avia], senão, a natureza para conferir a ambos este sentido. Quando o homem já não se defin[ia] mais desde o ponto de vista da Filosofia da História, [...] então não ha[via] mais escolha que o defina” (Marquard, 2007, pp.147-148).

A via de Gehlen, ao optar pela radicalização da abordagem de Scheler — isto é, ao conceber o espírito enquanto uma das resultantes das “descargas” vitais do homem — era uma via que entronizava a natureza como único ente determinante na definição fenomenológica do humano. Daí que, o livro de Gehlen, dentre as três obras matriciais da Antropologia Filosófica, implicasse na mais radical recusa à Filosofia da História. É o caráter radical desta recusa que explica o seu sucesso editorial e filosófico.

3) A crise de confiança na Filosofia da História desde o advento da Antropologia Filosófica no século XX pode ser atestada pelo surgimento de várias “Antropologias” neste século. Uma vez que a Filosofia da História tenha perdido sua capacidade de responder às questões hodiernas, nada mais natural que fosse substituída pela Antropologia, esta sim, um fundamento confiável. Cada ciência particular passava a elaborar a sua própria Antropologia. Marquard adverte-nos que somente as ciências desprovidas de uma efetiva Filosofia da História passaram a demandar uma Antropologia fundamental:

Não é um azar que hoje em dia apelem à Antropologia justo aquelas ciências cuja validade na época moderna mantém uma relação disjuntiva com a validade da Filosofia da História e que, por regra geral, se tornam filosoficamente ativas como compensação a uma Filosofia da História incapaz de cumprir com as suas exigências: trata-se, por exemplo, da Pedagogia, da Teologia e da Medicina. E sem dúvida, tampouco é um azar que a Antropologia Filosófica, em seu intento de atenção à história — desde uma perspectiva ‘pós-ciências-humanas’, por assim dizer — não possa ser interpretada a partir de então pela Filosofia da História, mas tão-somente pela não-Filosofia da História: pela Sociologia e pela Teologia bíblica ou laica da situação dialógica. Ambas as teorias da história — por contrárias que sejam — ‘simpatizam com a Antropologia’ — posto que ambas se estabelecem mediante o abandono do conceito de história próprio da Filosofia da História (Marquard, 2007, pp.148-149).

O verbete de Habermas, de 1958, *Philosophische Anthropologie* (redigido sob orientação de Erich Rothacker), foi nesta mesma direção ao abordar a relação entre a Antropologia Filosófica e suas fontes empíricas: trata-se de uma “ciência reativa”. Entretanto, Habermas atentava apenas para a primeira via da relação entre as partes. Neste caso, haveria uma relação apropriativa da Antropologia Filosófica em relação às ciências empíricas

do homem na forma de síntese, enfeixamento e busca de unidade na pluralidade de abordagens destas ciências. A Antropologia Filosófica seria aí uma ciência de refração, filtragem e unidade das ciências do homem. Por outro lado — numa segunda via — haveria uma relação de *elaboração* antropológica pelas demais ciências, fossem humanas ou naturais. Cada uma destas ciências é autárquica quanto à elaboração de sua própria Antropologia: converter-se-iam, portanto, em ciências “*filosoficamente ativas*”. Daí resultaria aquela proliferação de Antropologias às quais nos referimos anteriormente, isto é, resultaria da falência da Filosofia da História no campo de cada ciência em particular.

3. POSSIBILIDADES DE RECONCILIAÇÃO ENTRE ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA E FILOSOFIA DA HISTÓRIA

A oposição entre Antropologia Filosófica e Filosofia da História, segundo Marquard, permaneceu inadvertida até a publicação de seu ensaio. O autor faz então duas considerações acerca da oposição: a condição antitética entre as duas Filosofias pode ser admitida como *vantajosa* para a Antropologia Filosófica, ou, pelo contrário, pode-se tentar *superar a oposição* a partir da proposição de um projeto de conciliação e diálogo entre as duas tradições.

A primeira consideração parte do pressuposto de que a Antropologia Filosófica está numa condição hegemônica em relação à Filosofia da História. Isto não nos surpreende em um artigo redigido em 1965 quando os debates “humanistas” estavam em voga por toda a Europa. A admissão da oposição para a Antropologia Filosófica seria, assim, extremamente vantajosa ou, como afirmou Michael Landmann, seria uma *oportunidade*. A perspectiva antropológica “voltada para a natureza e para o homem — concebido como *creatura criatrix*” — atuaria como um agente de “liberação da obsessão monista da Filosofia da História e sua crença errônea numa cultura absoluta, abrindo seu sensorio à pluralidade” (Marquard, 2007, p.150). Ou seja, para Landmann e Marquard, a oposição pública entre ambas as Filosofias seria válida porque tornaria explícito o papel da Antropologia Filosófica como “guardiã da pluralidade”. Esta seria a sua *vantagem*.

Como sabemos, o ideário epistemológico da Antropologia Filosófica como Filosofia pluralista, multidisciplinar, e como herdeira da tradição dos médicos e anatomistas alemães de meados do século XIX fora retomado pelo monumental projeto de Hans-Georg Gadamer e pelo médico Paul Vogler no compêndio intitulado *Nova Antropologia*, publicado no fim dos anos 1960⁹. Segundo Marquard, esta obra marcou o tardio e definitivo giro antropológico de Gadamer em ruptura com a escola heideggeriana:

o nome *Antropologia* reforça ali [no compêndio organizado por Gadamer e Vogler] não só a liberdade do homem para ser aquilo que constitui cada um à sua maneira, mas também a liberdade das diversas ciências para expressar-se, cada uma à sua maneira, sobre o ser humano: tal é a tendência da ‘Nova Antropologia’ que procede da velha tradição antropológica (Marquard, 2007, p. 151).

O projeto monumental de Gadamer & Vogler, portanto, deve ser interpretado como uma exitosa tentativa de reconstituir os fundamentos científico-naturais da Antropologia Filosófica desde a sua origem na Escola Alemã de Antropologia. Trata-se da atualização ou reconstituição de um paradigma perdido. Tal reconstituição poderia ensejar a reconciliação de todas as Antropologias “filosoficamente ativas” e, ainda, pôr as especialidades, sejam empíricas, sejam filosóficas, em pé de igualdade.

A segunda consideração — referente à possibilidade de superar a oposição — sugere um projeto de conciliação e diálogo entre as duas tradições, Antropologia Filosófica e Filosofia da História. É preciso, para tanto, crer que esta *diaphonia* seja passível de solução, entendendo que a Antropologia possa ser concebida como um momento da Filosofia da História, ou, contrariamente, que a Filosofia da História venha a ser um momento da Antropologia Filosófica. Em Hegel, como vimos, a Antropologia, embora subjugada, constituía-se num ponto de

⁹ Marquard refere-se à enciclopédia denominada *Nova Antropologia*, organizada por H.G.Gadamer e o pelo médico Paul Voegler. Por alguma razão que me é alheia, surpreendentemente, esta obra foi oito anos depois de sua publicação alemã, em 1977, integralmente traduzida e publicada no Brasil (Edusp). É composta por sete volumes: *Vols. I e II: Antropologia Biológica; Vol. III. Antropologia Social; Vol. IV. Antropologia Cultural; Vol. V. Antropologia Psicológica; Vol. VI e VII. Antropologia Filosófica.*

partida para o universal histórico. Marquard vê nos trabalhos “quase-hegelianos” de Adorno e Horkheimer o intento renovado de conciliar estas duas tradições a partir da “*Antropologia dialética*”. O homem enquanto conceito-limite de uma época burguesa não existiria senão como utopia que precisa apelar para conceitos anti-históricos e, assim, reivindicar seus ideais. Percebeu-se, portanto, que a perspectiva natural do ser humano poderia atuar como um antídoto às quantidades demasiadamente grandes de utopia das Filosofias da História. Esta lição permitiu a esta tradição moderar sua utopia do impossível para uma “arte do possível”.

Outro projeto de reconciliação fora proposto por Michael Landmann. Em Landmann, encontramos um quadro sistemático da Antropologia tanto em seu sentido lato — isto é, enquanto uma hermenêutica antropológica do cânone, conforme podemos observar em *De Homine: Man in the Mirror of his Thought* — quanto em seu sentido estrito (a partir da proposição de uma síntese empírico-metafísica da unidade do homem, conforme verificamos em *Antropología Filosófica: Autointerpretacion del Hombre en la Historia y en el Presente* e em *Fundamental Anthropology*).

Apesar de ser identificado aqui como um comentador da tradição da Antropologia Filosófica *strictu sensu*, Landmann pode ser também concebido como um teórico da disciplina. Seu esforço teorético, razoavelmente exposto no livro *Fundamental Anthropology*, resume-se em conciliar as tradições da Antropologia cultural anglo-francesa à Antropologia Filosófica. O autor as concebe como “ciências gêmeas”. Para Landmann, as Antropologias da década de 1920 (as Filosofias da Existência, a *Lebensphilosophie* e a Antropologia Filosófica) são expressões do “espírito objetivo”.

As teses do autor gravitam em torno de dois pontos. O primeiro diz respeito ao modo de conceber estas Filosofias como parte expressiva das “múltiplas faculdades do Espírito”. Como enfatiza Ze’ev Levy no prefácio a esta obra, Landmann não estaria interessado em concentrar suas interpretações em um único pensador particular; preferiu dedicar-se ao estudo

das disciplinas e seus problemas de modo a correlacioná-los numa compreensão holística do Espírito:

A tarefa real da Filosofia [...] consiste em confrontar concepções diferentes e opostas de uma esfera à outra no sentido de guiá-las [...] para uma melhor reciprocidade e compreensão mútua. A saúde das ideias alcança sua mais perfeita expressão não nas ideias como tais, mas na relação entre elas (Landmann, 1982, p. xiii).

Como afirma o próprio Landmann, “o método de contraste força-nos a ir além das teses explícitas dos pensadores para adentrarmos uma rede de categorias (*categorial networks*) do espírito” (p. xiii, *Fundamental Anthropology*). Este ponto explicita a filiação de Landmann à herança diltheysiana da história das ideias em sua busca por um espírito *sub specie temporis*.

O segundo ponto de gravitação dos esforços teóricos de Landmann orbita em torno do conceito de *Anthropina*, um neologismo que reabilita uma palavra grega para expressar as propriedades distintivas do homem. Por *Anthropina* definem-se “as estruturas básicas atemporais da existência humana imutavelmente fixadas” (1982, p.125). O sistema da *Anthropina* “aplica-se ao todo; não pode explicar os particulares”. Em seu *Antropología Filosófica: Autointerpretacion del Hombre en la Historia y en el Presente*, Landmann, ao tratar da Antropologia biológica, define *Anthropina* como:

o homem [...] se diferencia do animal não em todas as coisas, senão somente em algumas características, talvez em uma única característica. A esta característica chamamos anthropinos. Os anthropinos mais diferenciais têm sido assinalados pelos pensadores no curso dos séculos. Só o homem, tem-se dito, anda ereto, só ele tem mãos. Ou, tendo em conta as semelhanças exteriores com o animal, se busca o anthropino no interior: só ele conhece o bem e o mal, sente vergonha, pode rir e chorar (Plessner), pode negar (Hans Kunz), guarda o passado, se dirige ao futuro (Buber), sabe que deve morrer, tem capacidade de suicídio (Rozensweig-Ehrenberg); ou: só ele pode pensar, só ele cria idiomas, utensílios, cultura em geral (Landmann, 1961, pp.170-171).

Como podemos perceber, o conceito de *anthropinos*, enquanto um conjunto de insígnias características do homem,

constitui-se, ele próprio, uma tentativa de conciliar Antropologia Filosófica e Filosofia da História, sobretudo porque os caracteres *culturais* e *anímicos* se igualam aos caracteres *biológicos* e *corporais* na busca por uma ontologia empírica do homem.

Apesar destes esforços exemplares de conciliação propostos — implícita ou explicitamente — por autores como Horkheimer & Adorno, Landmann e Gadamer¹⁰, o *pathos* do ensaio de Marquard nos sinaliza para a impossibilidade de conciliação entre esses dois programas de investigação filosófica. O movimento pendular da História da Filosofia — da natureza à história e da história à natureza — perdura até os nossos dias. É em razão deste ir-e-vir que, atualmente, assistimos ao tímido retorno da Antropologia Filosófica na obra de autores como Peter Sloterdijk, Bernhard Waldenfels, Joachim Fischer, Eibl-Eibesfeldt e Michael Tomasello. A conciliação, contudo, não pode ser concebida como um processo de redenção filosófica da própria Filosofia. Ela é apenas um *desafio* posto ante a interpretação marquardiana da história da Antropologia Filosófica como mera disciplina acadêmica.

Por outro lado, o diagnóstico de Marquard quanto à necessidade de conciliação negligencia o fracasso ulterior da Antropologia Filosófica como disciplina universitária para além das fronteiras germânicas. Se a estratégia de autopromoção e difusão desta disciplina resumia-se em apresentar-se como uma “Filosofia fundamental” ou como conhecimento do “eternamente humano”, este estratagema retórico falhou. Como disciplina, a Antropologia Filosófica *stricto sensu* sofreu — sobretudo nos meios universitários periféricos — um processo de subsunção ao ser confundida erroneamente com os “humanismos”, com as Filosofias da Existência e com as filosofias do homem. Em meio

¹⁰ Outro esforço de unificação pode ser observado no empreendimento de Edgar Morin e Massimo Piattelli-Palmarini ao organizarem um simpósio denominado “A Unidade do Homem” em 1974. Os textos e palestras proferidas por filósofos, biólogos, sociólogos, etólogos, psiquiatras, psicólogos, médicos e biofísicos, foram reunidos e publicados em três volumes. Cf. MORIN, Edgar; PALMARINI, Massimo Piattelli. (1978). *A Unidade do Homem. Do Primata ao Homem. Continuidades e Rupturas*. (Vol.1); *A Unidade do Homem. O Cérebro Humano e seus Universais*. (Vol.2); *A Unidade do Homem. Para uma Antropologia Fundamental*. (Vol.3). São Paulo: Cultrix

a esta mixórdia, o caráter naturalista e biofilosófico da disciplina fora submetido a um processo sub-reptício de prestidigitacão. É o que podemos observar nos manuais propedêuticos “humanistas” (Nogare, 1985; Agosti, 1970; Etcheverry, 1975). Esta subsunção anulou as possibilidades de assimilação criativa do cânone da Antropologia Filosófica *stricto sensu* para além dos assentos acadêmicos alemães. A retórica pós-estruturalista da “morte do homem” e o triunfo das Filosofias Analíticas relegaram a disciplina a uma condição secundária, subalterna, quase excêntrica. Quer dizer, o problema da conciliação apontado por Marquard diz respeito tão somente ao ambiente universitário germânico, onde ainda se preserva uma compreensão rigorosa acerca do que é a Antropologia Filosófica.

4. A UNIDADE METODOLÓGICA E ANTROPOLÓGICA DO PROGRAMA DE PESQUISA DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Uma vez expostas (i) a narrativa histórica acerca da origem disciplinar da Antropologia Filosófica, (ii) a relação antitética desta disciplina com a Filosofia da História e (iii) a impossibilidade de conciliação entre ambas, passaremos agora a identificar os *princípios antropológicos e os imperativos metodológicos de investigação que definem o programa de pesquisa da Antropologia Filosófica stricto sensu*. Como veremos, serão enumerados dez princípios/imperativos de investigação conforme eles se apresentem na literatura canônica. Devo advertir de antemão que a enumeração destes itens — postos em ordenação hierárquica de relevância, isto é, dos imperativos antropológicos aos princípios metodológicos — não pretende ser exaustiva; visa tão somente apontar os fundamentos onipresentes nos textos clássicos da disciplina. Ademais, como sabemos, os imperativos antropológicos são constitutivos da condição humana, ao passo em que os princípios metodológicos são orientações de pesquisa. Os imperativos são os quatro primeiros; os princípios os seis últimos. Eles não podem ser dissociados em razão da condição ambivalente e circular que posiciona o homem como objeto de investigação do próprio homem. Vejamos, então, os imperativos (1,2,3 e 4) e os princípios (5,6,7,8,9 e 10).

1. O primeiro imperativo antropológico a definir o programa de pesquisa da Antropologia Filosófica advém da *necessidade espontânea e universal do homem quanto a interrogar-se permanentemente sobre sua própria origem e natureza*. O homem não consegue, e nem poderia, abster-se de formar uma autoimagem de si. Ele está naturalmente obrigado a tal. Helmuth Plessner associava este imperativo natural à *posição excêntrica (Exzentrische Positionalität)* ocupada pelo ser humano no reino animal. Ao desenvolver a habilidade de estabelecer uma distância de si para consigo próprio, o homem torna-se capaz de refletir simbólica e racionalmente sobre sua condição. Ele não apenas objetiva-se, como interpreta-se desde um ponto de vista exterior, crítico e descentrado. A *posição excêntrica* como caractere singular à condição humana opera mediante a distinção entre *ser-corpo (Leibsein)* e *ter-corpo (Körperhaben)*¹¹. Somente o homem seria capaz de exercer esta dupla condição. Tal capacidade de auto-objetivação e autodistanciamento — ver-se como um objeto que *tem corpo* — embora natural e espontânea, tornara-se sistemática e metódica com o advento da Antropologia Filosófica.

Ao sistematizar a habilidade natural de autodistanciamento, o programa de pesquisa da Antropologia Filosófica pôs o homem sob a condição simultânea de sujeito e objeto da ação investigativa. Ambos, objeto e investigador, passaram a encerrar-se

¹¹ A distinção entre os substantivos *Körper* e *Leib* é um dos problemas fundamentais da Antropologia Filosófica Alemã. Ambos, em português, são traduzidos univocamente pelo substantivo *corpo*, porém, designam experiências distintas. Por *Körper* designa-se o *corpo* enquanto objeto empírico-científico de observação, dissecação e exame sistemático. O *Körper* tem disponibilidade biológica, física, química ou médica. Sua percepção depende do treinamento ascético de distanciamento, como ocorre com os jovens médicos que aprendem a controlar seu asco diante do exame anômico dos cadáveres. O *Körper* designa, portanto, o corpo como uma *coisa*. Como tal, não coincide com a identidade corpórea e sensorial do eu. Contrariamente, é alheio a vivência sensível desta identidade. Como *Körper*, posiciono-me como objeto de auto-observação. Já o substantivo *Leib*, por oposição, denota as experiências sensíveis do eu. Ele admite o caráter teológico, simbólico, poético, emocional e espiritual do corpo vivo. É nessa dimensão corpórea, o *Leib*, que se registram a dor, a alegria, a fé, a vergonha, o amor, e todas as modalidades anímicas, morais e estéticas. Por isso, é o *Leib* quem responde pela dignidade do corpo. Cf. KRÜGER, H-P “Die Körper-Leib-Differenz von Personen: Exzentrische Positionalität und homo absconditus”. DZPhil, Akademie Verlag, 59. Potsdam. pp. 577–589. 2011.

num só campo de percepção. Em razão desta habilidade imperativa de autopercepção crítica, o método fenomenológico revelou-se o mais apropriado para o estudo de certos caracteres humanos como, por exemplo, a associação entre gestualização corporal e fala, ou as habilidades motrizes da *kinefantasia* (Gehlen, 1940).

Outros estudiosos como Karl Löwith (1977) e Gerhard Arlt (2008) enfatizaram igualmente a autoconsciência humana como fator determinante para o advento da Antropologia Filosófica. Arlt, por exemplo, advertiu-nos que a autoconsciência produziria necessariamente a autointerpretação. A história dos feitos humanos, seus símbolos, saberes e civilizações seria, antes de tudo, uma história da autocriação enquanto resultado da autocompreensão que o homem tem de si, ou seja, tratar-se-ia “cada vez de uma autocompreensão específica na qual dar[-se-ia] uma tensão entre uma autoimagem normativa e a realidade vivida cada vez diversa”(Arlt, 2008, p.9). Daí que toda Filosofia histórica das civilizações não possa prescindir de uma Antropologia Filosófica da autoimagem dos povos.

Landmann, seguindo a interpretação de Gehlen, entende que a necessidade espontânea de autocompreensão advém da consciência de incompletude e imperfeição que acompanha o homem (o “ser de carências”). Esta necessidade atua como um elemento permanente de autocriação, de modo a torná-lo “sempre aberto e moldável”. Segundo Landmann, “a imperfeição do homem é a que, em compensação, impulsiona à autocompreensão que diz a ele como pode se aperfeiçoar” (Landmann, 1961, p. 9).

2. O segundo imperativo antropológico de investigação da Antropologia Filosófica fora apontado por Karl Löwith como o “*logos do próprio anthropos*” (Löwith, 1977, pp. 243-252. Vol. 7). O princípio do *logos* como origem de toda ciência do homem — seja ela mítica, teológica, científica ou filosófica — nos revelaria a Antropologia como uma *ciência da autoconsciência*. Para o autor, este princípio seria fundamental porque:

a Antropologia entendida como o *logos* do homem constitui o sentido original; pois, se o homem não tivesse um *logos* em si mesmo, isto é, inteligência e linguagem, tampouco poderia existir uma ciência a respeito dele (Löwith in Gadamer & Vogler, 1977, Vol.7, p. 243).

É por ter um “logos em si mesmo” que o homem está apto a compreender-se

“como tal e na totalidade”, isto é, como ser em si e como ser imerso na “totalidade do ser” (o universo). A compreensão do lugar desta Antropologia Filosófica dentre as demais ciências — a Antropologia biológica e médica, por exemplo — requer dela o mesmo atributo antropológico natural à condição humana: requer a *consciência da totalidade do ser*. Como assinala o autor:

Somente com esta pergunta abrangente acerca da relação entre o homem e o mundo a Antropologia se torna *filosófica*. Esta relação com o mundo não pode ser reduzida a uma relação unilateral do homem com o mundo, pois isto significaria que somente o homem — e não também o mundo — seria decisivo para esta relação. Impõe-se, porém, a pergunta: como se pode saber algo acerca da totalidade do ser e do mundo sem referência ao homem, o qual tem uma autoconsciência de si mesmo e uma consciência da totalidade? Na medida em que o homem é o ponto de partida e de referência para o conhecimento de todo o ser, parece que a Filosofia necessariamente deve reduzir-se e referir-se a ele. As três perguntas de Kant — que posso fazer? que devo fazer? que posso esperar? — reúnem-se num interrogativo fundamental: que é o homem? [...] Por outro lado, não podemos deixar de levar em conta que este excelente ponto de referência (o homem) constitui apenas um ponto, um micromega (um pequeno grande) na totalidade do ser, e que a consciência, um conhecimento sobre o que existe, é o que é, mesmo que o homem não o saiba. Ora, desde Descartes, este ser especial (o homem), por ser consciente de si mesmo, é considerado como o único fundamento seguro para o problema do ser em geral (Löwith *in* Gadamer & Volger, 1977, Vol.7, p.244).

O homem, segundo Löwith, por ser a origem de toda consciência, seja de si mesmo, seja do mundo que o circunda, constitui-se na referência absoluta do saber filosófico, e, portanto, da Antropologia propriamente dita. Daí que a Antropologia Filosófica seria uma réplica sistematizada da autoconsciência do homem em relação a si e ao cosmos. Neste caso, ela não se constitui apenas numa disciplina, mas numa condição fundamental da consciência do ser.

3. O terceiro imperativo antropológico diz respeito à precedência da Antropologia pré-filosófica sobre a Antropologia Filosófica. Para usarmos a feliz expressão de Michael Landmann,

a proposição de uma Antropologia Filosófica só seria possível mediante a proposição precedente de uma Antropologia *pré-filosófica* (Landmann, 1961, pp. 10-38). Quer dizer, a necessidade anímica espontânea de autocompreensão e autointerpretação não depende da sistematicidade de qualquer Ciência. Neste aspecto, Keller assinala que:

Uma Antropologia Filosófica nesse sentido deve indicar aos *atos empíricos* (aos elementos experimentáveis e aparências da vida humana) sua possibilidade e seu “lugar necessário” no todo do ser humano, bem como fundamentar justamente a partir dele, a possibilidade de sua experiência [...] A Filosofia sempre se caracterizou pela indagação a respeito das condições de possibilidade tanto daquilo que o homem imediatamente é e faz na vida “pré-filosófica”, como daquilo que encontra no mundo simplesmente dado. (W. Keller, in Gadamer & Vogler, 1977, Vol.6, p.8).

Como podemos perceber, a tese kantiana da Antropologia pré-filosófica funda-se no princípio scheleriano da precedência do mundo da vida sobre a sistematicidade da Filosofia. Esta tese radica suas raízes na fenomenologia de Husserl e no neo-vitalismo de Hans Driesch e Ludwig Klages. Keller, neste excerto, situa a Antropologia Filosófica no terreno de uma fenomenologia porque quer evitar decantações ontológicas similares àquelas inventariadas por Arlt (vide o item 6, a seguir). A Antropologia pré-filosófica, uma vez levada a sério, advoga a primazia da experiência do ser sobre a arbitrariedade *poiética*, utópica ou normativa das filosofias do homem. Assim, é o mundo da vida que deve legislar sobre a Antropologia Filosófica, e não as filosofias do homem legislarem arbitrariamente diversas ontologias “humanistas”. A Antropologia pré-filosófica é soberana sobre toda e qualquer filosofia do homem.

4. Como tal, a *Antropologia Filosófica não estaria a serviço de uma dada finalidade ou mesmo de uma utilidade pré-definida*. O homem pensa sua própria condição, ainda que este pensar não se faça útil à sua própria vida. Em distinção às ciências do homem (Biologia humana, Paleoantropologia e Medicina, por exemplo), a *Antropologia Filosófica seria inteiramente destituída de objetivos e de utilidade prática*. Definir-se-ia, portanto, como um “querer saber por amor ao próprio saber”, ou seja, seria uma *autoconsciência sem qualquer determinação teleológica*

ca ou prática do conhecimento que ela mesma produz para si. Este caráter não-pragmático e não-útil é-nos fundamental para compreendermos as dificuldades que teríamos em instrumentalizar este conhecimento para os fins de uma Filosofia Política, por exemplo. Em verdade, estaríamos diante de um saber filosófico pouco suscetível à aplicação prática. Não obstante, todos os sistemas éticos do mundo ocidental moderno, bem como as legislações que dele derivam, pressupõem uma dada representação simbólica do humano. A este respeito, Leopoldo Prieto López (2008) demonstra-nos, seguindo as quatro interrogações de Kant, que a ética é uma disciplina que estuda *o que o homem deve fazer*, e tal indagação pressupõe sempre *o conhecimento do que o homem é*, ou seja, somente a partir da resposta acerca do que vem a ser o homem, podemos elaborar uma teoria moral, e, por conseguinte, uma Filosofia Política.

5. Até aqui, a definição da Antropologia Filosófica como uma ciência da autoconsciência livre de qualquer determinação utilitária pressupõe, implicitamente, que esta disciplina tenha um *programa de pesquisa uno e regular, isto é, que seja uma forma de conhecimento dotada de unidade objetual e metódica*. Max Scheler, em busca desta unidade metódica, definia a Antropologia Filosófica como uma *ciência de síntese*. Noutras palavras, a busca pela unidade objetual e metodológica do programa de pesquisa confere à disciplina *um caráter transempírico e transcienceífico*, isto é, atribui a ela a figuração de um prisma sobre o qual incidiriam diversos feixes de saberes. O enfeixamento dos saberes acerca do homem — Etologia, Psicologia, Medicina, Fisiologia, Paleoantropologia, etc. — constitui a própria unidade do programa de pesquisa, porém, não do objeto de estudo.

6. *A unidade do programa de pesquisa, por sua vez, reivindica a unidade e singularidade do objeto de estudo*. Como sabemos, não há um consenso entre as diversas Antropologias no que diz respeito à natureza e unidade de seus respectivos objetos de pesquisa. O homem da Antropologia Cultural anglo-francesa não é o mesmo estudado pela Fisiologia antropológica de Buytendijk (1974), tampouco aquele dissecado pela neuroanatomia médica. Para superar este imbróglio objetual, é preciso compreender o homem como um projeto singular na ordem da *physis*, e não simplesmente concebê-lo como o pináculo de uma

hierarquia zoológica evolutiva. Quer dizer, a Antropologia não deve ser concebida como o “último capítulo de uma zoologia” (Gehlen, 1980, p.16), tal como propõem os teóricos neodarwinianos. É preciso encontrar um ponto de vista único desde o qual possamos orientar a Antropologia Filosófica em relação às ciências empíricas e culturais do homem.

A perda da unidade objetual, como sabemos, desencadeou a produção de uma multiplicidade de proposições ontológicas arbitrárias. Referimo-nos à mixórdia babélica dos “humanismos” e das “Antropologias” conforme inventariadas por Gerard Arlt. Segundo o autor, o homem já fora definido como:

zoon, animal, ens e homo: zoon politikon e logon echon (Aristóteles); animal symbolicum (Cassirer), ideologicum (Plessner), educandum (Landmann), laborans (Arendt), rationale, vitale, naturale, fingens; ens amans (Scheler), cogitans, volens; homo sapiens (Linné), ludens (Huizinga), clausus (Elias), absconditus (Plessner), compensator (Marquard), creator (Mühlmann), anthropologicus, peccator, postfatis (Landmann), insciens (Ortega y Gasset), curans (Scheler contra Heidegger), viator (Marcel), pictor (Jonas), patiens (v.Gebtsattel, Schipperges, Frankl), existencialis (Binswanger), investigans (Luck), sexualis (Fromm contra Freud), hominans e hominatus (Landmann), caelestis (von den Steinen), rhetoricus (Kopperschmidt), cogitans, faber, legens, generator, divinans, significans, sedens, inveniens, coquens, sociologicus (Dahendorff), philosophicus, religiosus, oeconomicus etc; o ser humano etimológico (Ortega y Gasset), o mítico, o humanístico (Groethuysen), o flexível (Sennet), o administrado, o funcional (Kertész), o agente (Gehlen), o tolhido (Schulz-Hencke), o unidimensional (Marcuse), o pré-programado (Eibl-Eibesfeldt), o orante (Scheler), o que espera (Bloch), o que ri e chora (Plessner), o que joga (Schiller), o antimetafísico (Knapp), o ser sem medida (Bollnow) etc., etc (Arlt, 2008, p.13).

Esta multiplicidade ontológica não é apenas uma resposta à natureza *aberta* do objeto¹², mas também uma consequência da não-idade objetual dos programas de pesquisa. A

¹² Quando nos referimos à natureza *aberta* do homem, designamos a plasticidade de sua condição existencial. É esta plasticidade que podemos observar empírica e antropologicamente nos diversos relatos que narram a história de meninos criados entre lobos e que se comportam (ou se “auto-compreendem”) como lobos. Uma criança radicada entre lobos, um lobo será. Igualmente, uma criança criada entre pais e pedagogos “humanistas”, será “humanizada” pela leitura e pelo cultivo das artes. Daí o nome de *Homo Ferus*, cunhado por Carl Linnaeus em 1758.

unidade é a *conditio per quam* de toda Antropologia autenticamente filosófica. Quer dizer, a condição *filosófica* da Antropologia realiza-se tão somente quando atendidas às exigências de uma *definição ontológica original, unitária e abrangedora do ser humano* (W. Keller in Gadamer & Vogler, 1977, Vol.6, p.7). Tal definição não pode ser zoológica, relativista ou restrigente.

A unidade do objeto como imperativo metodológico de investigação implica, portanto, na recusa ao dualismo cartesiano, substituído pela busca filosófico-científica da unidade corpóreo-anímica. Numa palavra, deve-se desvelar o “totum” do homem sem recorrer às reduções eidéticas tais como: “o animal racional”, “o ser da linguagem” ou “o animal que anda ereto e usa as mãos”.

7. Crê-se, em geral, que a Antropologia Filosófica seja uma ciência de fundamentação das demais ciências humanas, atribuindo-lhe implícita ou explicitamente esta função. Acerca deste princípio, Michael Landmann assinala que toda criação cultural encerra uma *criptoantropologia*, ou seja, encerra uma “concepção do homem” enquanto ideia. Tal ideia realizar-se-ia como ideal de autoformação humana. Portanto, haveria uma Antropologia Filosófica subjacente a qualquer proposição sociológica, psicológica, política, cultural ou religiosa:

Fala-se, com razão, que já está contida uma Antropologia *latente* nas ideias mestras e nas categorias com que lidam o pensamento e a investigação psicológicos. Isto precisaria ser explicitado e seria, igualmente, tarefa de uma Antropologia explícita e crítica, examinar, purificar, justificar e fundamentar a axiomática da Psicologia (W. Keller in Gadamer & Vogler, 1977, Vol.6, p.7).

Keller concentra-se na relação entre Antropologia Filosófica e Psicologia¹³, porém seus argumentos se estendem às demais Ciências Humanas. Para ele, o papel de fundamentação que se imputa à Antropologia Filosófica não é uma evidência em si, mas uma tarefa que ainda precisa ser realizada. Vemos claramente, nesse aspecto, que tanto Landmann quanto Keller dialogam com o programa de Max Scheler quando este propõe o desvelamento das concepções antropológicas subjacentes às

¹³ Nos primeiros anos do século XX, a demarcação do campo disciplinar e investigativo da Psicologia *vis-à-vis* o campo da Antropologia Filosófica era precária e fluida. Basta citarmos como exemplo deste interstício disciplinar as obras de Maurice Pradines (1943-1948) e F.J.J. Buytendijk (1958).

filosofias do homem na história (Scheler, 1926, pp. 73-77). É este desvelamento — ao tornar consciente e visível uma concepção de homem supostamente subconsciente e invisível nos seus respectivos contextos histórico-filosóficos — que dará origem à noção de Antropologia Filosófica como hermenêutica antropológica do cânone. O princípio metodológico da *criptoantropologia*, como assinala Marquard, é, em verdade, uma retórica de autopromoção disciplinar. Ele “encurrala” as ciências humanas de tal modo que as obriga a expor claramente suas respectivas Antropologias filosóficas ocultas.

8. Como assinala Arlt, a Antropologia Filosófica impõe a si própria a tarefa de *estabelecer convenções plausíveis com a finalidade de demarcar os graus do orgânico*. Neste aspecto, ela concorre com as ciências empíricas da natureza e com a biofilosofia. Tal imperativo metodológico de pesquisa parte do pressuposto segundo o qual as *convenções demarcatórias* devem delimitar qualitativamente o limite entre o homem e o símio, entre o orgânico e o inorgânico, entre a natureza e a cultura. Noutros termos, podemos dizer que a reconstituição arqueológica e paleoantropológica das etapas do processo de hominização na história natural da espécie depende da atividade legisladora de uma Filosofia dos graus do orgânico. Dentre tais Filosofias legisladoras, está a Antropologia Filosófica. Arlt nos alerta que:

[...] quando biólogos, paleontólogos e arqueólogos investigam e datam achados ósseos, o interesse deles direciona-se às formas primitivas de vida humana. Eles deixam-se conduzir pela pergunta: já é um ser humano ou ainda é um animal? Outros achados precisam então reforçar a suspeita de que se tratava de um ancestral humano: lareira, ferramenta, pintura mural, símbolo, etc. Quais são mesmo as características constitutivas da vida humana? Aqui começa a atividade investigativa da Antropologia Filosófica” (Arlt, 2008, p.8) [Tradução corrigida por mim].

Todas as ciências que se lançam à tarefa — muitas vezes inevitável — de demarcação convencional dos graus do orgânico produzem, voluntária ou involuntariamente, uma Antropologia Filosófica.

9. No ensaio *Homo Compensator*, Marquard principia sua argumentação com uma pergunta objetiva: “Tem a Antropologia Filosófica como disciplina, especialmente a atual, o *status* de uma ciência empírica ou o *status* de uma Filosofia pura como a metafísica?” (Marquard, 2001, p.15). Para o autor, *desde a sua origem, a Antropologia Filosófica fora “científica como metafísica empírica”*. Este lugar epistemológico ambivalente, ou, como denominou o próprio Marquard, este “*status* anfíbio entre metafísica e empiria” situa a Antropologia Filosófica num terreno fecundo que se esquia das classificações binárias dos cânones da teoria da ciência. Nesta lógica, a Antropologia Filosófica, enquanto experimento científico-empírico-filosófico enseja um desafio à teoria da ciência, e não o contrário. Marquard vê esta desordem epistemológica como uma abertura que torna a disciplina um paradigma fecundo, sobretudo, porque diante de sua própria história, ela tende a se desprender do “cárcere de sua definição”, tornando-se uma ideia corrente no mundo da vida:

Por isso me parece importante defender precisamente sua desordenada vida epistemológica, que para a Antropologia Filosófica resulta paradigmática e irrenunciável, e fazê-lo mediante a história de seu conceito dado que a história libera os conceitos do cárcere de sua definição e do correccional de um *status* inequívoco: o histórico põe fim à domesticação do que, todavia, fora sistemático para despertá-lo à vida. (Marquard, 2001, p.16)

Parece-nos claro que Marquard conceba o hibridismo epistemológico da Antropologia Filosófica como uma conquista irrenunciável, quase como uma poética.

10. O décimo item refere-se ao princípio metodológico segundo o qual não há Antropologia Filosófica sem uma Filosofia da Natureza (Plessner, ano, p.26). Literalmente: “*ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen*”, isto é, “sem uma Filosofia da natureza, nenhuma Filosofia do homem”. Esta sentença encerra o carácter naturalista da Antropologia Filosófica. Quer dizer, seu carácter radicalmente contrário à Filosofia da História.

A exposição dos imperativos antropológicos e dos princípios metodológicos do programa de pesquisa da Antropologia Filosófica pode ser assim resumida no seguinte quadro:

O PROGRAMA DE PESQUISA DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA: IMPERATIVOS ANTROPOLÓGICOS E PRINCÍPIOS METODOLÓGICOS DE INVESTIGAÇÃO

Imperativos Antropológicos Constitutivos da Condição Humana	1. Necessidade espontânea e universal de autoquestionamento do homem sobre sua própria origem e natureza. Necessidade de constituição de uma autoimagem; imperativo de autocompreensão e autocriação.
	2. Ciência da autoconsciência (mítica, teológica, científica ou filosófica). Investigação sistemática da autoconsciência. Consciência da totalidade do ser.
	3. Precedência da <i>Antropologia pré-filosófica</i> sobre a <i>Antropologia Filosófica</i> . Precedência do mundo da vida. Primazia da experiência do ser sobre a arbitrariedade <i>poiética</i> , utópica ou normativa das filosofias do homem.
	4. Ausência de finalidade ou mesmo de utilidade prática pré-definida.
Princípios Metodológicos de Investigação	5. Imposição de um programa de pesquisa dotado de unidade objetual e metodológica. Caráter transempírico e transcienceífico das investigações. Programa empírico-fenomenológico de pesquisa.
	6. Unidade e singularidade do objeto, reconhecido como projeto singular na ordem da <i>physis</i> . Recusa ao dualismo cartesiano. Recusa do evolucionismo darwinista.
	7. Imposição de um programa de detecção da <i>criptoantropologia</i> das ciências humanas, das religiões e da própria Filosofia.
	8. Estabelecimento de convenções biofilosóficas cuja finalidade é delimitar qualitativamente o limite entre o homem e o símio, o orgânico e o inorgânico, a natureza e a cultura. Antropologia da hominização.
	9. Hibridismo epistemológico. Ciência metafísica empírica; “status anfíbio entre metafísica e empiria”.
	10. Assimilação de uma Filosofia da Natureza como fundamento de pesquisa e como negação da Filosofia da História.

CONCLUSÃO

O “humanismo” e as filosofias do homem estão ancorados numa Filosofia da História. Contrariamente, a Antropologia Filosófica está ancorada numa Filosofia da Natureza. Portanto, em contraposição ao que sustenta parte significativa da bibliografia, “humanismo” e Antropologia Filosófica constituem programas de pesquisa absolutamente *antitéticos*. Em verdade, negam-se mutuamente. Cada qual se institui acadêmica e programaticamente como negação do outro. O primeiro compreende o homem a partir de um programa ideológico de transformação do mundo, isto é, concebe o homem como ideia, conceito e utopia (*o novo homem*). O segundo concebe o homem como realidade, natureza e deficiência somática. O humanismo serve aos projetos ideológicos de mobilização política e de incitação à soteriologia revolucionária; a Antropologia Filosófica não admite qualquer finalidade prática. Ambos têm história conceitual, trajetória etimológica e programas disciplinares absolutamente dissociados.

Em verdade, a ideia de uma Antropologia Filosófica em sentido lato, isto é, como hermenêutica do cânone filosófico, se dera em razão de uma leitura unilateral dos textos de Max Scheler intitulados “Para a Ideia do Homem” (1915) e “Homem e História” (1926). Scheler entendia que o pleno desenvolvimento de uma *Anthropologie* no sentido estrito deveria ser precedido por uma Antropologia em sentido lato, isto é, deveria partir de uma história da *consciência de si do homem* segundo as diversas tradições filosóficas, míticas e teológicas do Ocidente. A reconstrução sintética de tais modos de autoconsciência histórico-espiritual, portanto, seria a primeira tarefa da Antropologia Filosófica como lugar da *unidade-síntese*. Reconstruir esta narrativa seria um procedimento que nos faria tomar consciência das categorias tradicionais que nos dominam de forma inconsciente, ou seja, seria uma forma de tornar evidente à consciência os modos de autocompreensão do homem na história, de maneira que pudéssemos “nos libertar lentamente” ao conhecermos “com exatidão” a “origem histórico-espiritual” (Scheler, 1986, p.74) de tais modos. Scheler propõe que faça-

mos *tabula rasa* destas tradições para que elas possam emergir à consciência. Esta tarefa *terapêutica* de reconstrução dos modos da autoconsciência do homem fora interpretada por grande parte dos autores da Antropologia Filosófica *lato sensu* como tarefa única e definitiva desta disciplina. E o que é mais crítico: estes autores tendiam a julgar axiologicamente esse processo histórico de autocompreensão como “verdadeiro” ou “ilusório”, “progressivo” ou “degenerativo”. Desta leitura errônea e unilateral, surgiram muitos dos “humanismos” dos manuais. Para Scheler, contudo, a reconstrução terapêutica deveria ser realizada segundo um princípio de objetividade — a *tabula rasa* — o qual dispensaria de antemão qualquer juízo axiológico.

No que diz respeito à comparação da Antropologia Filosófica com a Antropologia franco-bretã, a diferença é indubitável. A pergunta proferida pela *cultural anthropology* e pelo estruturalismo de Levi-Strauss, por exemplo, diz respeito à diversidade cultural e etnológica dos seres humanos. Importa para a Antropologia franco-anglófila a diversidade das formas culturais humanas. Já a pergunta proferida pela Antropologia Filosófica diz respeito aos caracteres universais que conferem unidade ao fenômeno humano, a despeito das diferenças culturais. Por esta razão, Gerhard Arlt afirmou que, “do ponto de vista do alemão engajado”, a Antropologia Estrutural de Levi-Strauss “se apresenta antes como uma paródia etnológica da Antropologia Filosófica”, uma vez que “soa estranha e perdida a referência ao ‘espírito humano’ como substância responsável última” (Arlt, 2008, p.17).

Se observarmos desde a perspectiva da “Filosofia da Existência” de Karl Jaspers e Martin Heidegger, veremos que a ontologia analítico-existencial do ser opera a partir do registro de uma diferença onto-teológica do homem *vis-à-vis* o animal. Esta diferença onto-teológica nega-se a compreender o homem a partir de uma Filosofia da Natureza. Portanto, não pode ser confundida com a Antropologia Filosófica em qualquer dos sentidos (*lato* ou *estrito*).

A Antropologia Filosófica é, portanto, um paradigma de investigação filosófica. Como tal, ela tem um cânone obrigató-

rio de autores, uma história disciplinar, um conjunto de princípios metodológicos de trabalho e um objeto incontroverso de investigação. Tratá-la de forma indiscriminada é ignorar sua história disciplinar e seu programa de pesquisa.

Referências

- AGOSTI, Hector P. *Condições Atuais do Humanismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1970.
- ARLT, Gehard. *Antropologia Filosófica*. Rio de Janeiro, Editora Vozes. 2008.
- BUYTENDIJK, F.J.J. *O Homem e o Animal. Ensaio de Psicologia Comparada*. Lisboa, Livros do Brasil. Sem data (1958).
- BUYTENDIJK, F.J.J. *Prolegomena to an Anthropological Physiology*. New York, Duquesne University Press. 1974.
- CASMANN, OTTO. *Psychologia Anthropologica Sive Animae Humanae Doctrina*. 1594-1596. [Disponível no Google Books.]
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio Sobre o Homem. Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. São Paulo. Martins Fontes. 2005.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às Ciências Humanas. Tentativa de uma Fundamentação para o Estudo da Sociedade e da História*. Rio de Janeiro, Forense Universitária. 2010. [Tradução e Prefácio de Marco Antônio Casanova]
- DILTHEY, Wilhelm. *Teoria das Concepções de Mundo*. Lisboa, Edições 70. 1992.
- ENNEMOSER, J. *Anthropologische Ansichten oder Beiträge zur Bessern Kenntniss des Menschen*. 1828. [Disponível no Google Books.]
- ETCHEVERRY, Auguste. *O Conflito Actual dos Humanismos*. Porto, Tavares Martins. 1975.
- FEUERBACH, Ludowig. *A Essência do Cristianismo*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- FISCHER, Joaquim. *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Verlag Karl Alber Freiburg, München. 2009.
- GADAMER, H.G.; VOGLER, P. (orgs.) *Nova Antropologia*. 7 vols. [Os vols. 6º e 7º estão dedicados à Antropologia Filosófica]. São Paulo, Epu-Edusp. 1977
- GEHLEN, Arnold. *El Hombre. Su Naturaleza e su Lugar en el Mundo*. (2ªed.). Salamanca, Ediciones Sígueme. 1980.
- GROTHUYSEN, Bernard. *Antropologia Filosófica*. (2ªed). Lisboa, Editorial Presença. 1988.

- HABERMAS, J. *Philosophische Anthropologie*, In: Fischer Lexikon Philosophie. Frankfurt a. M., Fischer. 1958.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas III. A Filosofia do Espírito*. São Paulo, Edições Loyola. 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o “Humanismo”*. Lisboa, Guimarães Editores. 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant y el Problema de la Metafísica*. México, Fondo de Cultura Economica. 1996.
- HERDER, J.G. *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*. Buenos Aires, Losada. 1959. (1784-1791)
- HERDER, J.G. *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade*. Lisboa, Antígona. 1995. (1774)
- HUNDT, Magnus. *Anthropologicum de hominis dignitate, natura et proprietatibus*. 1501. Disponível em: http://digital.zbmed.de/physische_anthropologie/content/pageview/676430. Acesso em 29/06/2016.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe (AA). Königlich Preussische (Deutsche) Akademie der Wissenschaften (Editora/Hrsg) Berlin: de Gruyter, 1922, Bd. X. pp. 145. Disponível em <https://ia600201.us.archive.org/8/items/kantsgesammeltes10kant/kantsgesammeltes10kant.pdf>. Acesso em 05/07/2016.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. São Paulo, Iluminuras. 2009.
- KELLER, W. *Antropologia Filosófica - Psicologia - Transcendência: O problema da relação entre Psicologia e Antropologia Filosófica*. In: GADAMER, H.G.; VOGLER, P. (orgs.) *Nova Antropologia*. 7 vols. [vols. 6º: *Antropologia Filosófica I*, pp. 1-27] São Paulo, Epu-Edusp. 1977.
- KRÜGER, H-P. “Die Körper-Leib-Differenz von Personen: Exzentrische Positionalität und homo absconditus”. *DZPhil*, Akademie Verlag, n.59. Potsdam. pp. 577–589. 2011.
- LANDMANN, Michael. *Antropologia Filosófica*. U.T.E.H.A. Mexico, D.F. 1961.
- LANDMANN, Michael. *De Homine. Man in the Mirror of his Thought*. Michigan, Aplied Literature Press. 1962 (1979).
- LANDMANN, Michael. *Fundamental Anthropology*. Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington D.C. 1982.
- LOPEZ, Leopoldo Prieto. *El Hombre Y El Animal. Nuevas Fronteras de la Antropología*. Madrid, BAC. 2008.
- LÖWITZ, Karl. *Considerações em Torno da Problemática de uma Antropologia Filosófica*. In: GADAMER, H.G.; VOGLER, P. (orgs.) *Nova*

Antropologia. 7 vols. [Vol. 7º, pp.243-252]. São Paulo, Epu-Edusp. 1977.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. São Paulo, Martins Fontes. 2003.

MARQUARD, O. “Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‘Anthropologie’ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts” in: *Schwierigkeiten mit Geschichtsphilosophie*, Frankfurt (Suhrkamp), pp.122-144. 1982.

MARQUARD, Odo. “Sobre la Historia del Concepto Filosófico de ‘Antropología’ desde Finales del Siglo XVIII”. In: Odo Marquard. *Dificuldades Con La Filosofia de La Historia. Ensayos*. Valencia. Pré-Textos. 2007. [pp. 133-158; Notas de fim: pp.232-268].

MARQUARD, Odo. *Filosofia de la Compensación. Escritos sobre Antropologia Filosófica*. Barcelona-Buenos Aires-Mexico, Paidós Studio. 2001.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e Anti-Humanismos. Introdução à Antropologia Filosófica*. (10ªed.). Petrópolis, Vozes. 1985.

PANNENBERG, Wolfart. *Anthropology in Theological Perspective*. The Westminster Press, Philadelphia. 1985.

PLESSNER, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. Walter de Gruyter. Berlin/New York. 1975.

PRADINES, M. *Traité de Psychologie Générale*.(3 Vols.). Paris. Pres-ses Universitaires de France. 1943-1948.

SARTRE, J.P. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. Lisboa, Editorial Presença. 1946 (1970).

SCHELER, Max. “Homem e História”. In: SCHELER, Max, *Visão Filosófica do Mundo*. São Paulo, Editora Perspectiva. 1986 (1926). pp.73-100.

SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Rio de Janeiro, Forense Universitária. 1928 (2003).

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na Natureza*. Porto Alegre, L&PM, 2013.

Jacques Rancière e a revolução sensível: uma (outra) leitura política de Madame Bovary¹

Jacques Rancière and the sensible revo- lution: a (another) political reading of Madame Bovary

Daniela Cunha Blanco

Mestranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo e membro do Grupo de Estudos em Estética Contemporânea da USP

Resumo: O intuito desse texto é pensar como a análise empreendida por Jacques Rancière em torno do livro *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert, daria a ver um entrelaçamento entre estética e política latente tanto na história de Emma Bovary quanto nas críticas a ela dedicadas. Passando especialmente pelas interpretações de Charles Baudelaire e de Jean-Paul Sartre pretende-se apresentar a ideia de que o modo como ambos pensam os gestos e atitudes da personagem é, antes de tudo, político. Se Sartre aproxima o tema de Emma a uma discussão política pela via da práxis e do imaginário, Rancière apresenta uma leitura do romance que não apenas coloca-o em outra chave de visibilidade como também, a partir desse novo olhar, reinterpreta o próprio campo estético em suas relações com a política. Trata-se de pensar o poder de afetar e transformar vidas que a materialidade do sensível do texto daria a ver; de pensar aquilo que compreende como

¹ pesquisa financiada pelo CNPQ

uma *revolução sensível*. Desse modo, a aproximação da personagem Emma ao pensamento político da emancipação se dará pela via da *partilha do sensível* que tanto a personagem quanto os proletários das revoluções francesas do século XIX teriam empreendido ao exceder a ligação entre um modo de aparecer e um modo de ser.

Palavras-chave: Revolução sensível; Madame Bovary; Estética e política, Jacques Rancière

Abstract: The purpose of this text is to think how Jacques Rancière's analysis of Gustave Flaubert's book, *Madame Bovary*, could show an interweaving between aesthetics and politics in Emma Bovary's history as much as in the critiques dedicated to it. Especially in the interpretations of Charles Baudelaire and Jean-Paul Sartre, we intended to present the idea that the way they both think the gestures and attitudes of the character is, first of all, political. If Sartre relates the subject of Emma to a political discussion through praxis and imaginary, Rancière presents a reading of the novel that not only places it in another key of visibility but also, from this new point of view, reinterprets the aesthetic field itself in their relations with politics. It is about thinking the power to affect and transform lives that the materiality of the sensible of the text would show, to think what Rancière understands as a sensible revolution. In this way, Emma's approach to the political thought of emancipation will be made through the concept of division of the sensible that both the character and the proletarians of the French revolutions of the nineteenth century would have undertaken by overcoming the connection between a way of appearing and a way of being.

Keywords: Sensible revolution; Madame Bovary; Aesthetics and politics, Jacques Rancière

Introdução

O romance escrito por Gustave Flaubert em 1857, *Madame Bovary*, já foi tema e objeto de diversas teorizações e debates ao longo dos anos. A personagem que movimenta a narrativa, as descrições excessivas de eventos de menor importância, dentre

outros elementos, parecem suscitar interesses diversos que levaram pensadores e escritores a discutir moral, arte e política a partir de desdobramentos do livro em questão. O intuito desse texto é pensar como a análise realizada por Jacques Rancière em torno do livro em questão daria a ver um entrelaçamento entre estética e política latente tanto na história de Emma Bovary quanto nas críticas a ela dedicadas. Passando especialmente pelas interpretações de Charles Baudelaire e de Jean-Paul Sartre pretende-se apresentar a ideia de que o modo como ambos pensam os gestos e atitudes da personagem, dirigindo-lhe críticas, elogios ou condenações, é, antes de tudo, político.

Apresentando sua interpretação de Emma Bovary, Baudelaire (2011), ao identificar uma diferença entre uma natureza feminina e outra masculina para analisar os desejos e atitudes adúlteras de Emma, teria feito a discussão cair em um âmbito moral. Sartre (2013, 2014, 2015) por sua vez, aplicou-se a um imenso trabalho na escrita dos volumes que compõe *O idiota da família*, no qual dedica-se a uma análise de Gustave Flaubert e de suas obras. Quando se refere a Emma, o autor demonstra não estar preocupado exatamente com o adultério cometido pela personagem, mas sim com aquilo que nela, assim como em seu autor, lhe poderia fazer refletir sobre as mesmas questões que teriam sido grandes temas de seu pensamento: a práxis política e o imaginário. Acreditava que ao analisar a vida de um homem estaria, ao mesmo tempo, refletindo sobre o tempo e o contexto no qual aquele vivia. Desse modo, a análise da trajetória e das características de Emma estariam, de certa forma, subjugadas a um intuito maior da obra, a saber, compreender as relações entre a burguesia e a classe operária no período pós-revoluções do século XIX na França.

Muito tempo depois, em um momento no qual já se pudesse talvez afirmar que o excesso de interpretações de *Madame Bovary* teria já tornado inócua qualquer nova abordagem, Rancière apresenta uma leitura do romance que não apenas coloca-o em outra chave de visibilidade como também, a partir desse novo olhar, reinterpreta o próprio campo estético e as relações entre arte e política nele postos. Para o autor, não se

trata de pensar a personagem a partir da verossimilhança com seu tempo, tampouco a partir de um caráter psicológico dela ou do autor do romance. Trata-se, antes, de pensar o poder de afetar e transformar vidas que a materialidade do sensível do texto daria a ver, de pensar aquilo que compreende como uma *revolução estética*. Tal ideia passa por uma reformulação da relação entre estética e política, que deve ser compreendida como uma relação intrínseca na qual não se pode pensar uma sem que a outra esteja necessariamente implicada. O autor dá a ver, em sua leitura de *Madame Bovary*, que o desejo da personagem por viver os sentimentos destinados à elite – dos quais toma conhecimento através da literatura – demonstrariam o poder do sensível de transmutar as vidas daqueles que encontram-se com ele.

Essa experiência sensível apareceria também nas análises dedicadas por Rancière às revoluções operárias do início do século XIX na França. O autor fala, em seu livro *A noite dos proletários*, sobre os operários que empregavam seu tempo livre a escrever poesias e manifestos. Apresentaremos uma aproximação entre os operários-poetas-revolucionários – tal qual pensados pelo autor – e a personagem Emma Bovary, com o intuito de traçar entre ambos uma linha comum, a saber, aquela que diz respeito às capacidades do sensível de reconfigurar os modos de visibilidade que delimitam nossos modos de vida. Desse modo, a questão das relações entre arte e revolução operária – que também interessava a Sartre – será recolocada de um modo totalmente diverso a partir do pensamento de Rancière. Com isso, as interpretações do livro *Madame Bovary* e suas possíveis relações com a política serão apresentadas de modo a pensarmos um novo modo de visibilidade da arte e de sua capacidade crítica.

Imoralidade e traição da realidade: da recepção de *Madame Bovary*

O romance *Madame Bovary* recebeu críticas acaloradas – tanto no período de sua publicação quanto posteriormente –

que teriam imputado a Flaubert o epíteto de imoral. Laurence M. Porter e Eugene F. Gray (2002), em *Gustave Flaubert's Madame Bovary: a reference guide*, afirmam que Flaubert teria sido atacado por Barbey D'Aurevilly “por ter sucedido em ter criado um narrador invisível, desapaixonado, que deixa os eventos e seus desdobramentos falarem por si próprios” (Porter e Gray, 2002, p. 118). Os mesmo autores do compêndio sobre *Madame Bovary*, apontam, ainda, uma crítica semelhante, dessa vez, feita por Charles Batteux, que apontava a necessidade de que a literatura fosse pensada a partir da intervenção necessária do autor na história com o intuito de mostrar as virtudes e condenar os vícios, mostrando, assim, ao leitor, o que sentir (1969, p. 20-22 apud Porter e Gray, 2002, p. 126-127). Opondo-se a isso, Baudelaire (2011) responde às denúncias da suposta imoralidade da obra: “Absurdo! Eterna e incorrigível confusão das funções e dos gêneros! – Uma verdadeira obra de arte não precisa de requisitório. A lógica da obra basta para todas as postulações da moral, e é o leitor quem deve tirar as conclusões da conclusão” (Baudelaire, 2011, p. 13).

Apesar de elogiar o autor e a obra, Baudelaire não escapa, porém, de uma crítica moral, chegando a afirmar que Emma Bovary teria sido ornada por Flaubert, “com todas as qualidade viris” que a tornariam inverossímil (Baudelaire, 2011, p. 14.). A reunião, em uma personagem mulher, das características do *homem ideal* com as do *animal puro*, ainda segundo Baudelaire, teria elevado as mulheres a uma alta potência, fazendo-as “participar desse duplo caráter de cálculo e de sonho que constitui o ser perfeito” (Baudelaire, 2011, p. 16). Para o autor, Flaubert teria criado uma personagem incrível ao reunir um lado mais imaginativo que seria, segundo ele, próprio da natureza feminina, a um outro mais racional, próprio à natureza masculina. É interessante notar como o motivo dos elogios de Baudelaire tornariam-se, mais tarde, estímulo das críticas realizadas por Sartre (2013, 2014, 2015) à mesma personagem e suas desventuras ao longo do livro. Se para Baudelaire a mistura entre o sonho e a razão culminariam na criação de um ser ideal (consideremos a afirmação de que apenas um homem poderia servir como modelo ideal como fruto das limitações político-sociais e

intelectuais de uma época), para Sartre a tentativa de realizar no mundo real, aquele dominado pela razão, os sonhos do imaginário, seria o motivo da ruína e do suicídio de Emma Bovary.

Hazel E. Barnes, no livro *Sartre e Flaubert*, resume a visão de Sartre sobre Emma da seguinte forma:

O que enobrece Emma é que ela estima um sonho por algo além daquilo que esse mundo da mortalidade humana pode satisfazer. Ela toma parte da grandeza da insatisfação. A causa de seu sofrimento, o que inclusive a torna ridícula, é o fato de ela falhar em entender que o que ela deseja é irreal e não pode ser satisfeito no mundo. *O que ela trai não é o real mas o imaginário*. Ter lutado para se contentar com a devoção de Charles e a adoração idealística de Justin teria sido tão travesso quanto a tentativa dela de encontrar completude em suas relações com Léon e Rodolphe. É errado pensar que um marido diferente ou um ambiente mais estimulante teria prevenido a tragédia. Nenhum homem em nenhuma cidade poderia ter satisfeito o desejo dela por aquilo que não existe a não ser no imaginário. (Barnes, 1981, p. 344)

Para Sartre, Emma Bovary padecia do mesmo mal que Dom quixote, personagem do livro homônimo de Cervantes. Ambos teriam traído o imaginário. Não se trata apenas de escolher o imaginário no lugar da realidade, mas sim de acreditar poder transpor os sonhos ao mundo real. Sartre (2013) fala de como Flaubert teria se reconhecido no personagem Dom Quixote, ambos devotados a uma glória para a qual não possuíam as qualidades necessárias – Dom quixote por viver fora de seu tempo e Flaubert, por ser o idiota da família, o segundo filho. A genialidade de Flaubert, assim, segundo Sartre teria sido a de reconhecer-se, tal qual Dom Quixote, como um *trabalhador do impossível*. Assim, Flaubert

interpretará o sub-homem que se considera um homem, o covarde que se considera um durão, o magricela que se considera um matamouros, extraindo seu talento da imperícia e aplicando sua grandeza em declarar que, para além do ridículo que se prende justamente aos sonhadores, é belo considerar-se, contra todas as dificuldades, aquele que sabemos que não podemos ser. (Sartre, 2013, p. 840)

Mas Sartre (2013) interpreta com mal agouro o *trabalhador do impossível*, afirmando que sua genialidade e glória serão também seu pesadelo. Afinal, Flaubert, assim como Dom Quixote, acredita fazer rir quando é apenas objeto da risada. Para Sartre, afinal, não se pode desejar ser em ato aquilo que se sonha e imagina.

Para Sartre (2014), só haviam duas coisas que poderiam salvar Emma, tal qual o autor de seu livro: arte ou morte. Apenas essas duas coisas poderiam fazê-los escapar da dura realidade. Flaubert o teria feito através da escrita, já à Emma, que não sabia fazer as coisas da arte, teria restado apenas o suicídio. Desse modo, compreende-se como Sartre afasta-se das críticas anteriores à personagem que teriam se pautado no adultério de Emma, seja para condená-la como imoral, seja para caracterizá-la como um personagem que só poderia ser pensado como representante de um homem em sua virilidade. O erro da personagem, diz Sartre (...), não seria ter cometido adultério, mas sim ter acreditado que algo no plano real – Charles, Rodolphe ou Léon – poderiam ser a completude de seus desejos.

A partir dessa ideia Sartre diz ainda que Emma teria perdido sua autenticidade em certo ponto da narrativa. Após ter se entregado a Rodolphe na floresta, retorna para casa, olha-se no espelho e relembra o cenário da paixão consumada: a floresta e as árvores ao redor, as folhagens, os juncos e diz para a imagem do espelho, excitada e alegre, que agora tem um amante. A impressão de Sartre é a de que “a inautenticidade começa para ela com o retorno da linguagem” (Sartre, 2014, p. 1289). A partir desse momento, como explica Barnes, “ela vê a si mesma, não como estava na floresta, mas como em um livro, uma das incontáveis heroínas cujas paixões ela queria experimentar como delas mesma. Ela tornou-se inautêntica” (Barnes, 1981, p. 353). Seu crime, portanto, teria sido o de desejar ser outra, de realizar, na vida real, os sonhos das personagens da literatura.

As críticas direcionadas a Emma e a seu autor por Sartre ligam-se a uma questão mais ampla do contexto político vivido por Flaubert e sua geração, que lidavam com aquilo que havia lhes restado após a Revolução Francesa. Fredric Jameson, em

um artigo publicado em 1981, discorre sobre o *Idiota da família* nos seguintes termos:

Sartre articula dois níveis de dilema: a crise da séria classe média artística em um sistema de mercado, confrontada com uma audiência em desapareção; e a crise ideológica da burguesia francesa, que durante a Revolução Francesa havia inventado a noção de uma natureza humana universal como uma arma contra a aristocracia, para apenas encontrar-se confrontada nos dias da revolução de 1848 com uma nova classe desfavorecida proletária em relação a qual relutava em reconhecer como parte daquela humanidade universal. A burguesia irá ‘resolver’ esse novo problema tornando-se Vitoriana, reprimindo a ‘natureza’ animal e física que parecia compartilhar com os proletários e transformando seu humanismo anterior em um positivismo misantropo. (Jameson, 1981, tradução nossa)

Assim, a geração anterior havia concebido uma ideia de natureza humana universal sem contar com ter que lidar posteriormente com uma classe proletária com a qual não se identificava e que gostaria de ver desidentificada da humanidade burguesa. Havia, agora, em Flaubert e em seu tempo, uma necessidade de separar os desejos incontrolláveis do proletariado daqueles mais dignos da burguesia. Como afirma Sartre, em um exemplo de uma revolta estudantil ocorrida na escola de Flaubert no ano anterior a seu ingresso nela, ainda criança, os alunos

tiram lições da experiência paterna e a aproveitam para evitar repeti-la. Têm o poder, é verdade, mas não serão tolos a ponto de compartilhá-lo com as classes desfavorecidas; por esse motivo, o melhor é esconder o que têm. De que adianta expulsar a aristocracia se for para substituí-la por uma plutocracia ostensiva que cedo ou tarde engendrará a aberração democrática em meio a perturbações? (Sartre, 2014, p. 1346)

Quando Emma realiza seus desejos mais baixos na floresta, fundindo-se com ela, as folhas, o vento, ela se torna igual à classe proletária, como se realizasse em ato a ideia de uma humanidade universal. Mas quando retorna à casa e relembra a cena, tornando-a parte de uma história de amor burguesa tal qual aquelas lidas nos romances, Emma mostra-se como uma vitoriana, reprimindo os desejos sob a cobertura de uma história aburguesada.

Desse modo, compreende-se como a história da esposa adúltera de um médico de província liga-se com a questão da política tanto em Flaubert quanto em Sartre. Trata-se, afinal, de pensar como a relação entre *imaginário* e *práxis* – para usar os termos sartrianos – aparecem entrelaçados nos gestos, desejos e sonhos da personagem.

Isso remete diretamente ao contexto no qual Sartre dedica-se a escrita dos volumes de *O idiota da família*. Nos dez últimos anos de sua vida, em meio a uma militância constante, com o surgimento das lutas de maio de 1968, mesmo sendo incitado pelo companheiros de luta a escrever um tratado comunista, Sartre dedica-se a um projeto imenso em torno de um autor que detestava especialmente por sua posição política conservadora. Para compreender como seria possível entrelaçar essas duas camadas desse momento da vida e do pensamento de Sartre, Jameson afirma:

Se, entretanto, vê-se o tema do imaginário em uma tensão dialética inseparável daquele outro tema da vida toda do trabalho de Sartre, que é a práxis, então, a devoção teimosa de Sartre a seu projeto de Flaubert torna-se mais compreensível; o estudo do ‘imaginário’ pode ser compreendido como um autodiagnóstico da ‘neurose objetiva’ da burguesia, enquanto a práxis – ação deliberada no mundo real – permanece como a projeção de um modo de atividade radicalmente diferente, identificado com o proletariado. (Jameson, 1981, tradução nossa)

Desse modo, compreende-se que a leitura que Sartre faz da personagem Emma Bovary e de Flaubert está diretamente associada a uma ideia de política pensada a partir da *práxis*. Sartre opõe a passividade da obediência ao agir político. A leitura das camadas do romance aparece, assim, subordinada a tal hierarquia preocupada em pensar as possibilidades da ação política expressas no texto, que dariam a ver, por sua vez, a relação de Flaubert com a política e as questões sociais de seu tempo. Afinal, afirma Sartre já no prefácio do primeiro grande volume de *O idiota da família*, “um homem nunca é um indivíduo; seria melhor chamá-lo de universal singular: totalizado e por isso mesmo, universalizado por sua época, ele a retotaliza ao reproduzir-se nela como singularidade” (Sartre, 2013, p.

7). Ao estudar a vida de um homem singular, Sartre pretendia compreender nele todo o sentido e conflitos de uma época.

Apesar dos diferentes tratamentos dados ao tema, há algo que aparece como ponto comum nas interpretações da personagem Emma Bovary apresentadas brevemente. Para Barbey D'Aureville (1986 apud 2002) e Batteux (1969 apud 2002), o problema do livro estaria no fato de o autor ausentar-se demais dos caminhos da narrativa, deixando à personagem uma certa liberdade que não teria proporcionado nenhum exemplo de virtude moral, mas, antes, um exemplo de imoralidade. Pode-se dizer, assim, que haveria nesses autores uma certa ideia de que os sonhos e os desejos deveriam ser refreados por uma razão ordenadora da narrativa que daria a ver, por sua vez, uma certa ordenação moral da vida. Já Baudelaire (2011), apesar de discordar da necessidade de que a literatura tenha uma intervenção moral do autor, aponta um estranhamento na virilidade da personagem mulher a partir também da ideia de uma relação entre um desejo desordenado do *animal puro* e uma razão ordenadora do *homem ideal*, afirmando que essa relação, tal qual apareceria em Emma, teria elevado o ideal das mulheres. Esse mesmo terreno das relações entre a razão e o sonho foi retomado por Sartre sob outros termos, colocando a questão do imaginário dos desejos e sua relação com a razão da práxis política a partir da ideia de que o imaginário não pode ser traído pela ideia de sua realização no mundo real.

Rancière, por sua vez, pensa os desejos e paixões de Emma Bovary a partir de uma outra visibilidade que pode ser compreendida como um *desejo de ser e sentir-se como aquilo que não é permitido a alguém por motivos de origem, classe ou gênero*. Para o autor, o desejo de Emma de viver as histórias de amor que não lhe eram destinadas daria a ver uma desordenação da razão que seria essencialmente política. Em um sentido diverso daquilo que pensava Sartre sobre essa confusão entre sonho e razão, Rancière a vê como exatamente aquilo que conseguiria liberar os indivíduos de uma ordem *policial* compreendida como aquela que lhes destina a ocupar o espaço e o tempo de acordo com sua identificação. Desse modo, se a Emma não cabia sentir as paixões dos romances que lia, ao realizar esses

desejos do âmbito do imaginário – para colocar Rancière em diálogo com Sartre – ela estaria operando uma *razão política* que a desobrigaria de qualquer destinação ou origem. Ela operaria o que Rancière denomina de uma *revolução estética*, compreendida como uma reconfiguração dos modos de visibilidade do tecido político². Emma, a partir da leitura de Rancière, em sua ousadia de realizar em sua vida os desejos emprestados dos romances destinados à elite, pode ser aproximada da discussão política em torno da revolução operária por um caminho diverso daquele abordado por Sartre, mas para isso, a própria interpretação da ideia de revolução operária deve ser repensada.

Ambas as revoluções, as de Emma e as dos proletários franceses do início do século XIX, passam pela ideia de que o *desejo de ser outro* opera já uma reconfiguração do espaço e do tempo. O que significa pensar que não existiria traição do imaginário, tal qual afirmava Sartre, tampouco que o desejo seria algo do âmbito irracional em oposição à razão, como pensava Baudelaire; antes, implica pensarmos que o desejo de ser outro apresenta um modo da razão capaz de mover as peças no jogo social, transformando os modos de visibilidade e liberando os desejos dos indivíduos de suas identificações sociais. Os sonhos não estão associados àquilo que se pode sonhar, são, antes, apenas aquilo que se sonha e que ao fazê-lo, reconfiguramos nossos modos de vida.

A poesia dos proletários e a paixão da filha de camponeses

Rancière apresenta uma leitura particular de Emma Bovary que tem como intuito libertar sua paixão do local de disputa do pensamento no qual teria sido incluída anteriormente.

² Para compreender o que estaria em jogo na ideia de revolução estética faz-se necessário pensar a estética e a política tais quais elas são pensada pelo autor. Tudo aquilo que é político é também essencialmente estético, pois a política trata do tecido sensível no qual as divisões e partilhas delimitam e configuram os espaços ocupados pelos indivíduos. A política nada mais é do que as formas de visibilidade sob as quais a ordem social aparece. Mas existem duas formas sob as quais essa partilha opera: a razão policial, que se empenha por delimitar os espaços e tempos associando um modo de visibilidade a um modo de ser e; a razão política, aquela que desidentifica o conceito da realidade, o ser do aparecer, operando uma reconfiguração do sensível.

Pode-se pensar, a partir de sua leitura, como Sartre, Baudelaire e outros teóricos, ao debruçarem-se sobre a personagem condenando-a por seus *desvios* ou, ainda, querendo direcionar uma realização *mais adequada* de seus desejos, teriam mostrado a mesma faceta que se apresentaria nas discussões em torno das revoluções operárias do início do século XIX ocorridas na França. Se Emma teria sido esmiuçada por suas paixões e desejos, Rancière apresenta o modo como os operários em questão teriam também sido objeto de pensamento por empregarem seu tempo livre para criar textos, manifestos e poesias. Tal qual a paixão de Emma, a poesia escrita por operários teria sido objeto de escrutínio e de inúmeras intervenções feitas por aqueles que consideravam-se *acima* em algum grau intelectual ou social, e que, por esse motivo, alegavam-se o direito de reordenar a narrativa, de colocar os desejos de Emma ou os dos proletários *em seu lugar*.

No livro *A noite dos proletários*, publicado em 1981 como resultado de sua tese de doutorado, Rancière remete-se ao próprio nome do livro não como metáfora, mas de maneira literal, apontando para a ideia de uma desordenação do tempo e espaço pelos operários-poetas-revolucionários que ocupavam suas noites com atividades intelectuais, quando se esperava deles, que dormissem e recuperassem forças para o trabalho do corpo que o dia seguinte lhes destinava (Rancière, 2012a, p. 7). A partir de uma longa pesquisa dos arquivos de textos, publicações e cartas dos operários, o autor dá a ver como a disputa em torno do modo como estes deviam empregar seu tempo livre mostrava uma faceta estética da política que tratava de identificar um conjunto de indivíduos – sob o epíteto de classe – com o intuito de dominá-los. A dominação de que trata o autor, no entanto, não diz respeito à ideia de que os trabalhadores seriam alienados e precisariam ser conscientizados de sua condição; antes, trata-se de pensar que a dominação é uma forma de configuração da visibilidade de certos indivíduos na sociedade de tal modo que eles apareçam identificados, por seu modo de aparecer, àquilo que lhes imputam ser. Nesse jogo dos modos de visibilidade toda uma miríade de preocupações do âmbito estético são movidas com o intuito de tornar harmônica a correspondência entre o aparecer e o ser dos operários.

O embelezamento da casa comum, do arrelvamento da esplanada, do cultivo das flores, da decoração do refeitório, das toalhas encaçadas a colocar sobre suas mesas mal acabadas e da substituição do serviço de ferro forjado ‘que parece preto, mesmo quando está limpo’, por um serviço de louça: questões desprovidas de qualquer frivolidade, pois este esforço de elegância destinado a ‘fazer a propaganda pelos olhos’ tem de contribuir, juntamente com a reforma dos hábitos proletários, para atrair as capacidades e os capitais ‘que simpatizam com a causa do Povo’. (Rancière, 2012, p. 350)

No contexto das revoluções operárias retratadas no livro em questão, havia toda uma preocupação com a moralização da classe proletária com a intenção de formar uma *imagem* coesa de conjunto que deveria estar refletida em cada indivíduo. A partir das vestimentas, da organização da casa, dos gestos e das palavras, devia-se perceber a aparência de um operário – nunca a de um burguês – assim como devia-se perceber sua aproximação com os ideais comunistas. Compreende-se com isso como a questão política é essencialmente também estética. Afinal, trata-se de pensar o que Rancière denomina de *partilha do sensível*, compreendida como

um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo. (Rancière, 2009a, p. 16-17)

Assim também em Flaubert percebe-se a possibilidade de identificar cada membro da sociedade ligado a uma determinada classe social a partir de suas vestimentas e gestos. É o que demonstra a descrição da festa de casamento de Emma e Charles Bovary: “as senhoras, de chapéu, tinham vestidos à moda da cidade, correntes de ouro nos relógios, capas de pontas cruzadas na cintura” (Flaubert, 2011, p. 104); outros, ainda “que (com certeza, deviam comer na ponta da mesa) usavam blusas de cerimônia, quer dizer, cuja gola era rebatida sobre os ombros, as costas plissadas em pequenas pregas e a cintura amarrada bem baixa com um cinto costurado”, diferentes daqueles que vestiam paletós de panos grossos (Flaubert, 2011,

105). O pai de Charles, Sr. Bovary, “tinha vindo simplesmente com uma sobrecasaca em estilo militar com uma fileira de botões”, demonstrando, pela simples escolha da roupa, todo o desprezo que tinha por aquela gente da província (Flaubert, 2011, p. 106).

Do mesmo modo como pode-se identificar a origem social de cada personagem simplesmente pela descrição de suas roupas, as críticas de Baudelaire à Emma, de certa forma, reproduzem essa ideia de que os desejos da personagem deveriam condizer com sua modo de aparecer no mundo. E apesar de achar interessante sua personalidade viril, ao denominá-la assim, estaria relacionando uma determinada visibilidade que lhe faltaria a um modo de ser que consideraria *natural* ao gênero feminino. Estabeleceria, com isso, aquilo que Rancière afirma como uma certa ideia de natureza a partir da “identidade entre o conceito e a realidade” (Rancière, 2012, p. 314), na qual “o parecer não se deixa separar do ser” (Rancière, 2012, p. 251). Sartre, por sua vez, não condenava o adultério de Emma, mas sim seu desejo de querer experienciar na vida as palavras “*felicidade, paixão e embriaguez*, que lhe tinham parecido tão belas nos livros” (Flaubert, 2011, p. 114). O sexo com outros homens fora do casamento, portanto, não apareceria como um problema, antes, faria parte de uma certa *natureza* menos lapidada das classes menos favorecidas. Mas acreditar que essa natureza poderia ligar-se àquela ordem superior dos homens – a imaginação – transformando-a em realidade, teria sido o crime de Emma.

Crime semelhante é imputado aos proletários sobre os quais escreve Rancière. Assim os condenavam a imprensa burguesa que denunciava “a presunção que impele os operários a trocar a ferramenta pela pena, e assimilar a dedicação e os projetos dos operários ao desejo egoísta de se elevarem acima da condição popular” (Rancière, 2012, p. 258). Em outros momentos, porém, não eram condenados pelo simples fato de escreverem – afinal deviam militar pela causa e a produção de textos era parte importante da empreitada –, mas criticava-lhes o modo como escreviam, tal qual os burgueses, como se qui-

sessem imitar-lhes o estilo quando deveriam criar um modo próprio que deixasse clara sua origem. Absurdo seria a um operário imaginar-se apto aos pensamentos nobres de um burguês. Traição com a causa. Afinal, vê-se “na materialidade dos trabalhos que [os operários] executam e na rudeza dos ócios, no vazio do pensamento e no fenecimento da carne as marcas da pertença a uma raça inferior” (Rancière, 2012, p. 239).

Se emprestamos o olhar que Rancière deseja direcionar a essas figuras da história e da literatura – Emma Bovary e os operários-poetas-revolucionários da França do século XIX – pode-se perceber o deslocamento em relação ao modo de visibilidade que lhes foi conferido por Sartre ou Baudelaire. Se para estes o sensível é a textura do real a partir da qual pode-se ver simplesmente uma narrativa de origem e de destinação de um indivíduo que lhe determinariam os desejos e a possibilidade de realizá-los no real, para Rancière a materialidade sensível dá a ver ainda algo mais: o poder de desidentificação, de dissociar um modo de ser de um modo de aparecer, de reconfigurar a visibilidade daquilo que se pensava estar já cristalizado em uma imagem imutável. Rancière afirma que

não há reivindicação operária que não desenhe, contra as cenas de gênero que lhe são imputadas pelo inimigo, o verdadeiro retrato do trabalhador. Mas também não há verdadeiro retrato do trabalhador que não se esquive imediatamente, que não penetre, por via do próprio poder conferido à imagem identificadora, na espiral que vai da insignificância dos hieróglifos da criança até aos sonhos adultos de uma outra vida”. (Rancière, 2012, p. 21-21)

Assim, quando se espera mostrar na aspereza das mãos a impossibilidade de uma ocupação intelectual, estando elas destinadas ao peso e a dureza das ferramentas, pode-se aí vê-la em um gesto delicado que contrasta com a rudeza do trabalho. Do mesmo modo, quando se espera de Emma que cada gesto seu expresse uma feminilidade universal, descobre-se a impossibilidade dessa universalidade.

O que esse sensível dá a ver, na leitura de Rancière, tanto em Emma quanto nos operários, é que antes mesmo de haver uma luta política explícita, há um desejo de ser e sentir-

se como outro. O que não significa que a luta por direitos seja inútil ou colocada em segundo plano pelo autor, mas sim que para que o próprio desejo de alcançar um maior espaço social ocorra, há antes um desejo estético. Não se trata de conhecer ou conscientizar-se dos processos de dominação externos, mas sim de reconhecer em si mesmo outra destinação, de dissociar aquilo que deseja ser da imagem de si que lhe é imputada.

É do segredo dos outros que o proletário tem necessidade para definir o sentido da sua própria existência e da sua própria luta; não do ‘segredo da mercadoria’: o que há aí que não seja claro como o dia? Ora, não é do dia que se trata, mas da noite; não da propriedade dos outros, mas da sua ‘mágoa’, essa dor inventada que contém todas as dores reais. Para que o proletário se erga contra ‘o que se prepara para o devorar’, não é conhecimento da exploração que lhe falta, é um conhecimento de si que lhe revele um ser destinado a algo distinto da exploração: revelação de si que passa pela apropriação do segredo dos outros, esses intelectuais e esses burgueses com os quais eles dirão mais tarde – e nós repetiremos depois – que não querem ter nada a ver, e menos ainda com a distinção entre bons e maus”. (Rancière, 2012, p. 29)

O mesmo ocorre com a personagem Emma Bovary que descobre um desejo de sentir e viver as palavras que conhece nos livros. A mudança na sensibilidade é o que possibilita ao operário, a Emma ou a qualquer indivíduo, sentir-se fazendo parte do jogo político e nele desejar intervir. Não é por acaso que os termos que vão surgindo aqui e ali ao longo do denso livro *A noite dos proletários*, parecem operar desvios em relação às abordagens comuns do tema. *Formas de existência, modos de vida, indivíduos sensíveis, questão de aparência, comunidade de olhar, matéria sensível* (Rancière, 2012a). Elementos que parecem suspender – ao invés de explicar –, as relações de opressão e dominação, as formações de movimentos de resistência, os processos de identificação e desidentificação. Afinal,

para que o protesto das oficinas tenha uma voz, para que a emancipação operária ofereça um rosto visível, para que os proletários existam como sujeitos de um discurso coletivo que dê sentido à multiplicidade das suas concentrações e dos seus combates, é preciso que estas pessoas se tenham já feito *outras*, na dupla e irremediável exclusão de viver *como* os operários e de falar *como* os burgueses”. (Rancière, 2012a, p. 9)

Nessa vida entre *viver como operários e falar como burgueses*, os modos de visibilidade dos operários, sejam em formas coletivas ou individuais, são reconfigurados. Tudo se passa, para Rancière, como se fosse possível fazer surgir, da materialidade do sensível, das coisas inanimadas, imagens desse *ser outro* dos operários. Essas imagens seriam como a possibilidade de sentir e experienciar a textura do real. Como se o real fosse sempre permeado por um modo de sentir e perceber que determinaria aquilo mesmo que somos capazes de intuir daquilo que vemos e vivemos. Do mesmo modo, Emma vive como filha de camponeses, mas já sente-se como aquele outro que deseja ser. No livro *O fio perdido: ensaios sobre a ficção moderna*, publicado em 2013, Rancière escreve sobre Emma como se a transpôs para a mesma cena do livro de 1981 (*A noite dos proletários*), como se sobrepusesse Emma e a questão operária em um mesmo espaço-tempo.

Mas a história de Emma, que desejava verificar em sua vida o sentido de algumas palavras furtadas aos livros destinados às almas da elite – *felicidade*, *embriaguez* ou *paixão* – é parente da tentativa dos operários emancipados que reconstruam sua experiência cotidiana a partir das palavras desses heróis românticos que sofrem por não terem “nada para fazer na sociedade” ou dos revolucionários que formulam a nova igualdade em termos extraídos da antiga retórica ou do texto evangélico. (Rancière, 2017, 27-28)

Operários que roubam pensamentos e sentimentos que não lhes pertencem, assim como a filha de camponeses que apropria-se de uma vida que tão pouco lhe é destinada. Histórias que, acredita o autor, aparecem na materialidade do sensível dos textos, dos gestos, das expressões no rosto, das marcas nos corpos, dos objetos que os rodeiam, em suma, na textura do real.

Para Sartre o desejo de *ser e sentir-se outra* de Emma Bovary teria sido seu *crime*, e não o adultério em si, assim como para o jornalismo burguês e para os intelectuais do século XIX, que aparecem nos arquivos de Rancière, o desejo de escrever como burgueses teria sido o *crime* dos proletários e não o fato de aliarem-se ao ideal comunista. A paixão e a poesia aparecem como os objetos de disputa exatamente por serem aquilo que escapa da ordenação que determina os espaços e tempos dos

indivíduos. O adultério pode ser explicado racionalmente e até associado a uma ideia de natureza humana menos cultivada e, por isso mesmo, mais apta aos desvios morais. Assim como aliar-se ao ideal comunista é visto pelos intelectuais da época como uma maneira de organizar as massas de trabalhadores retirando-lhes dos vícios e da vagabundagem, organizando-lhes a ocupação dos tempos e espaços. Se a paixão de Emma e a poesia dos operários aparecem como aquilo que deve ser controlado, é exatamente por que desorganizam o espaço e o tempo, porque escapam à razão que deseja identificar um modo de ser a um modo de aparecer. Rancière denomina essa razão desordenadora de *democracia*, não a compreendendo como uma forma de governo, mas, antes, como um modo da razão política, “aquela que suspende essa harmonia pelo simples fato de atualizar a contingência da igualdade, nem aritmética nem geométrica, dos seres falantes quaisquer” (Rancière, 1996, p. 40-41). É o modo de partilha que opera uma desidentificação, arrancando alguém à pretensa naturalidade de uma ordem ou lugar. A *democracia* não deve ser compreendida como a forma de atuação do Estado, mas como um *modo* ou um tipo de partilha que opera uma reordenação capaz de tornar visível aquele que antes não o era, permitindo que seja ouvido aquele que antes era considerado como inapto à cena de fala.

Emma Bovary e os operários-poetas-revolucionários não foram os primeiros nem serão os últimos a serem condenados por seus *crimes*: sentirem-se já como aquilo que desejam ser, mesmo que vivendo como o que são. Esse desejo de ser e sentir-se outro pode ser pensado como a *democracia* capaz de operar uma *revolução estética*, um processo de reconfiguração dos modos de visibilidade e dos modos como este relaciona-se com um modo de ser. Dissociação ou desidentificação entre o conceito e a realidade, entre o aparecer e o ser.

Banalidade do sensível e revolução estética

Se o sensível é compreendido como aquela textura do real na qual podemos identificar a origem e destinação das coisas e das pessoas, ele é também, como Rancière dá a ver,

aquilo mesmo que escapa a qualquer identificação ou ordenação possível. Podemos compreender, desse modo, que a leitura realizada por Rancière, tanto de Emma Bovary quanto dos operários-poetas-revolucionários, teriam como intuito mover as peças de lugar para deixar-lhes escapar às identificações. Ao deslocar seu pensamento das críticas já construídas anteriormente à personagem, o autor dá a ver como operariam uma relação naturalizada entre o conceito e a realidade, entre o ser e o aparecer. Relação esta que interessa ao autor desfazer. Mas não se trata de pensar uma desordenação completa no sentido de que haveria, de um lado, um olhar racional sobre Emma Bovary e, de outro, um olhar irracional. Antes, trata-se de pensar em dois modos da razão. Um modo policial, que considera cada elemento constituinte de uma narrativa como parte essencial na construção de um todo coerente. Nessa razão, a relação entre os elementos se dá em uma ordem causal, ou seja, um elemento é sempre causa ou efeito do outro. Desse ponto de vista, os desejos e gestos de Emma devem sempre ser explicados por alguma causa anterior, seja ela de ordem psicológica ou social.

Mas há, ainda, outro modo da razão: a *democracia*. Esta não estabelece nenhuma relação de ordem causal, tampouco compreende que cada elemento da narrativa deva contribuir para a configuração de uma imagem coesa. Ao contrário, a razão democrática ou política é aquela que suspende a ordem de causalidade, que introduz um elemento estranho que desvia a ordem das coisas. A explicação das ações, nela, torna-se impossível, pois, sem causa, não há como explicar a razão de um gesto. A partir desse ponto de vista os problemas apontados por Baudelaire e por Sartre nas atitudes de Emma Bovary deixariam de ser um problema. Baudelaire, afinal, buscava em uma ideia de natureza feminina as justificativas para o que chamou de *virilidade* da personagem. Não a encontrando, buscou uma causa para tal desvio na personalidade do escritor. Sartre, por sua vez, determinou que o imaginário nunca poderia ser traído pela realização dos sonhos na vida real. E, à sua maneira, buscou uma causa para esse desvio da personagem a partir de duas vias: uma análise psicológica de Gustave Flaubert e outra político-social do contexto em que viveu e no qual escreveu *Madame Bovary*.

Para Rancière, porém, a busca pelas causas dos gestos ou ações de uma personagem não fazem mais que aprisioná-la a um espaço e tempo determinados. Interessa, antes, olhar o sensível por aquela outra razão, a política, e ver as revoluções aí operadas. A partir dessa ideia, vemos como o autor não se interessa tanto em interpretar um caráter psicológico de Emma Bovary, mas sim perceber na textura da escrita, aquilo que interrompe a lógica causal da narrativa. Isso não significa dizer que Rancière dilui completamente a história a ponto de não restar nela ordenação alguma, afinal, isso seria negar o modo como a própria narrativa se constroi. Antes, o que o pensamento do autor nos permite perceber são os momentos em que essa ordenação é desviada, deslocada; ou, ainda, os momentos em que a ordem de causalidade é suspensa por um elemento sensível. Como o momento no qual Emma descobre sua paixão por seu futuro amante, Léon, o escrivão. Antes mesmo da descoberta muitos elementos são fornecidos ao leitor sobre sua paixão, já o sabemos de antemão. O modo como ela se interessa por ele, muito mais que pelo próprio marido Charles, as caminhadas e conversas que compartilham, o interesse de um pela vida do outro, dentre outras coisas, aparecem como elementos do encadeamento lógico da história, no qual somos levados a compreender logo cedo sobre a paixão de Emma. Mas ela, apesar de todos os indícios daquilo que poderia criar nela certos efeitos da paixão, parece não perceber as causas.

Em um determinado ponto da narrativa, um capítulo termina assim:

Quanto a Emma, não se interrogava para saber se o amava. O amor, acreditava ela, devia chegar de repente, com grandes brilhos e fulgurações — tufão dos céus que cai sobre a vida, revira-a, arranca as vontades como folhas e carrega para o abismo o coração inteiro. Não sabe que, no terraço das casas, a chuva faz lagos quando as calhas estão entupidas, e ela permaneceu assim em sua segurança, quando descobriu subitamente uma rachadura na parede. (Flaubert, 2011, p. 192)

No capítulo que se segue ela subitamente descobre a paixão fulminante que sente por Léon. Não há, entre o evento

da fenda na parede e a descoberta da paixão, nenhuma relação de ordem causal. Não há nenhum elemento que nos possa fazer afirmar que a descoberta da paixão seja consequência da percepção da fenda na parede; não obstante, após esta, descobre-se aquela. É nesse sentido que Rancière compreende que a escrita é a própria textura do real. A paixão de Emma Bovary aparece na rachadura da parede de sua casa, na textura da materialidade do sensível do lugar que habita. Achá-lo “encantador”, ou não poder “desviar dele o olhar”, ou lembrar “as suas outras atitudes em outros dias, frases que ele tinha dito, o som de sua voz, toda a sua pessoa” (Flaubert, 2011, p. 194-195); não são estas as razões que a fazem perceber estar apaixonada. Não são esses acontecimentos ou as conversas que tinham, o que nele a agradava, mas sim a fenda na parede de sua casa. A paixão deságua não a partir daquilo que explicaria racionalmente sua percepção, tão pouco dos sintomas analisáveis, mas sim de um elemento sensível inscrito na materialidade de uma coisa inanimada. Tal qual a história dos operários é percebida na textura das coisas inanimadas, a paixão da filha de camponeses deságua a partir da textura do real. A percepção da fenda na parede afigura-se como um ponto de virada da narrativa a partir do qual nada pode ser deduzido, mas, ao mesmo tempo, a partir do que nada mais permanecerá como antes. Tudo se passa como se a construção narrativa da história fosse suspensa por uma fenda nas entrelinhas, da qual tudo derivaria sem que pudessemos reconstruir a lógica de uma ligação de causa e consequência, pois a fenda *não é causa* da paixão, tanto quanto esta *não é consequência* daquela.

O que Flaubert nos mostra – ou melhor, o que sua arte pensa –, é a ideia de que elementos sensíveis podem construir uma narrativa particular. Um modo de contar histórias no qual cada elemento pode fazer parte, sem que lhe caiba necessariamente uma funcionalidade específica dentro de um todo. Uma forma de pensamento na qual o sensível e a materialidade das coisas seriam testemunho das condições de possibilidade de nossas formas de vida. Assim funcionaria o olhar do senhor sobre os operários, aquele que vê “na materialidade dos trabalhos que executam e na rudeza dos ócios, no vazio do pensamento e

no fencimento da carne as marcas da pertença a uma raça inferior” (Rancière, 2012a, p. 239). Sensível que expressaria uma condição ordenada entre o ser e o aparecer, mas também, matéria que afeta os corpos e os move de lugar, desordenando tal ligação. Assim, Emma Bovary teria sido afetada pelas palavras lidas nos romances de folhetim a ponto de desejar vivê-las. O que está sendo colocado em questão por essas reflexões, as de Flaubert tanto quanto as de Rancière, é o poder de expressão das coisas. O poder das coisas sensíveis de constituir as formas de visibilidade que *apresentam* o mundo que habitamos – como no olhar do senhor –, tanto quanto *modificam* essa apresentação – como a filha de camponeses vivendo as paixões da elite.

O que aparece como ponto comum entre a leitura rancieriana de *Madame Bovary* e das revoluções operárias é a capacidade do sensível, do inanimado, de pensar e de afetar e mover as figuras de lugar. A novidade da revolução operária, tanto quanto da literatura romanesca de Flaubert, seria o surgimento de um modo de pensamento que comportaria um excedente, de um excesso que extravasaria a totalidade, seja da ordenação social no primeiro caso, seja da narrativa no segundo. Tudo se passa como se houvesse uma suspensão entre o corpo operário, sua função, e sua identificação, ou uma fenda entre o corpo e a letra, as palavras e as coisas, a imagem e o texto; uma *revolução sensível*. Essa racionalidade da fenda estaria em oposição a um modo de pensamento no qual cada elemento da narrativa só poderia ali estar se estabelecesse uma função específica em relação ao todo, no qual uma identificação social estaria ligada a uma função e a um espaço próprios.

Para Rancière,

a poesia, em primeiro lugar, não é uma maneira de escrever, mas uma maneira de ler e de transformar o que se leu em maneira de viver, de fazer disso o suporte de uma multiplicidade de atividades: errar e vagar, refletir, fazer a exegese, sonhar. (Rancière, 2017, p. 83)

Em um modo de pensamento que busca a causa para cada gesto que parece desviar da narrativa, ou para cada ação que desloca uma identificação, não caberia à literatura, *vagar*,

errar, e tão pouco ao operário, pensar ou ser poeta. No modelo de racionalidade que surge na revolução operária tanto quanto na literatura de Flaubert, a *escrita* é pensada como um “trajetos de letra desincorporada que pode tomar qualquer corpo.” (Rancière, 1995, p. 41). A letra, assim considerada, não tem corpo, não possui dono, autor ou domínio próprio. Tão pouco é destinada a um interlocutor específico; ao menos não sem correr o risco de sofrer um desvio no caminho. A letra, aquela que levaria a *verdade* ao encontro dos corpos, pode transmutar-se em qualquer forma, pode tomar a forma de qualquer corpo, extravazando qualquer limite que se empenhe por naturalizar seu espaço.

É isso que o autor compreende como *democracia na literatura, democracia romanesca, democracia ficcional, democracia literária* (Rancière, 2017). É o ser literário cujo modo do pensamento é suspensivo, desviante, cheio de fendas de sensibilidade que modificam tudo que lhes toca, sendo impossível reconstruir as razões dessa relação. Sem que seja possível pensar uma ligação causal entre a fenda na parede de Emma Bovary e a paixão que deságua. Sem que seja possível estabelecer uma relação causal entre a virilidade de Emma ou seu desejo de realizar na vida os sonhos do imaginário, e uma explicação psicológico ou política social da vida do autor.

Uma gota de neve fundida caindo sobre a sombrinha de Emma, um inseto sobre uma folha de nenúfar, gotas de água ao sol, nuvem de poeira de uma diligência. São esses quadros, essas impressões fugazes e passivas que desencadeiam os acontecimentos amorosos. É como se a pintura viesse tomar o lugar do encadeamento narrativo do texto. Esses quadros não são simples cenários da cena amorosa: não há nenhuma analogia entre um inseto sobre uma folha e o nascimento de um amor. Portanto, não são complementos da expressividade trazidos à narração. (Rancière, 2012d, p. 117)

As folhas, a água, a poeira excedem a narrativa, são elementos desprovidos de função, passivos. E, no entanto, modificam o curso da narrativa, modificam a vida de Emma Bovary. Nas noites proletárias (Rancière, 2012a), o alfaiate que funda um jornal operário, o fabricante de medidas que compõe canções, o carpinteiro que escreve poesia, o limpa-latrinas boêmio, excedem a ordenação

social e mudam a divisão dos espaços e tempos. Pensar a noite dos proletários significa, diz Rancière, pensar

a história das noites arrancadas a sucessão normal do trabalho e do descanso: interrupção imperceptível, inofensiva, dir-se-á, do curso normal das coisas, onde se prepara, se sonha, se vive já o impossível, a suspensão da ancestral hierarquia que subordina aqueles que estão destinados a trabalhar com as mãos aos que receberam o privilégio do pensamento. (Rancière, 2012a, p. 8)

Considerações finais

Interrupção, suspensão, desvio, fenda. Vai-se construindo com isso uma teia de aranha que atravessa a escrita rancieriana, mas que atravessa também a vida de Emma Bovary e das tantas personagens que tiveram suas vidas modificadas pelo encontro com esse estranho sensível do *ser literário*. Surgem, com isso, imagens de *fios perdidos* do sensível que excedem a ordenação, social e narrativa, que suspendem, desviam, interrompem as linhas de racionalidade propostas; fios que podem, como argumenta – e, acreditamos, também o faz –, Rancière, “raspar as imagens, não para que o verdadeiro se revele mas para as mover, de modo que outras figuras aí se componham e decomponham” (Rancière, 2012a, p. 21). Quando se parte de uma tal leitura, pautada na materialidade do sensível, a própria ligação da arte com a política não pode mais passar por uma discussão sobre a identificação da burguesia com o proletariado, tampouco em relação à práxis política, tal qual fazia Sartre. Afinal o processo político, como compreendido por Rancière, passa, antes, por um processo de desidentificação e a própria oposição entre passividade e atividade deixa de ser interessante quando se pensa que a textura do sensível, que o inanimado, operam algo no real; quando se pensa que as coisas inanimadas podem operar uma *revolução sensível*.

Acreditamos, assim, que a leitura feita por Rancière em relação à *Madame Bovary*, ao ser comparada com as leituras anteriores, não apenas reinterpreta o livro de Flaubert, mas também recoloca a questão da ligação entre arte e política a partir

de um outro ponto de vista. Já não se trata mais de pensar que a arte educaria o público ao desvelar a lógica do capital que este não compreenderia, mas antes, pensar que a arte forneceria outras visões de mundo, outras texturas do real que modificariam os modos de sentir. É uma mudança de sensibilidade que está em jogo e não um processo de conscientização política. Tal ideia põe fim a distância entre as inteligências, afinal,

compreender não é mais do que traduzir, isto é, fornecer o equivalente de um texto, mas não sua razão. Nada há atrás da página escrita, nenhum fundo duplo que necessite do trabalho de uma inteligência *outra*, a do explicador; nenhuma língua do mestre, nenhuma língua da língua cujas palavras e frases tenham o poder de dizer a razão das palavras e frases de um texto. (Rancière, 2010, p. 27).

Desse modo, a abordagem de Rancière em relação ao livro *Madame Bovary* daria a ver, não apenas uma nova crítica literária, mas um novo modo do pensamento para pensar a literatura e as outras artes assim como as questões políticas e sociais. Um modo que não aprisiona a sensibilidade das coisas a uma ordenação causal que identifica um conceito a uma realidade. O que o autor fornece é a possibilidade de pensarmos a sensibilidade por aquilo que ela revoluciona, por aquilo que faz desviar a ordem comum das coisas, pela suspensão da relação naturalizada entre os espaços e os indivíduos.

Referências

BARNES, Hazel E. *Sartre & Flaubert*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981

BAUDELAIRE, Charles. *Madame Bovary por Gustave Flaubert*. In: *Madame Bovary: costumes de província*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011

FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary: costumes de província*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011

JAMESON, Fredric. *Sartre in search of Flaubert*. The New York Times, 27 dez. 1981. Disponível em: <http://www.nytimes.com/1981/12/27/books/sartre-in-search-of-flaubert.html?pagewanted=all>. Acesso em: 2 mar 2018

PORTER, Laurence M.; GRAY, Eugene F. *Gustave Flaubert's Madame Bovary: a reference guide*. Westport: Greenwood Press, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*. Trad. Luís Leitão. Lisboa: Antígona, 2012a.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2009a. 2009

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012d. 2012b

RANCIÈRE, Jacques. *O fio perdido: ensaios sobre a ficção moderna*. Trad. Marcelo Mori. São Paulo: Martins Fontes, 2017

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante*. Trad. Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2010b.

RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857. v. 1*. Trad. Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857. v. 2*. Trad. Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857. v. 3*. Trad. Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM, 2015.

Os Sofrimentos da Alma: As Paixões sob a Perspectiva do Estoicismo

The sufferings of the Soul: The passions under the Stoicism perspective

Diogo da Luz

Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do
Rio Grande do Sul (PUCRS)

Resumo: Neste artigo exploramos a concepção estoica de πάθος, suas causas e consequências. Inicialmente abordamos o modo como as paixões se encaixam na ética estoica, uma vez que elas se mostram como impedimentos para aquele que quer viver melhor. Logo depois, analisamos os debates realizados no seio da escola, os acréscimos e os aperfeiçoamentos teóricos. Por fim, mostramos a distinção entre πάθη, προπάθειαι e εὐπαθείαι, pois isso propicia uma melhor compreensão da dimensão emocional da psicologia da Stoa, servindo principalmente para evitar interpretações precipitadas que podem ocorrer ao se ler um texto estoico.

Palavras-chave: Estoicos; Paixões; *Pathos*; Πάθος; Emoções.

Abstract: In this article the stoic conception of πάθος is explored, its causes and consequences. Initially, it is approached how passions fit Stoic ethics, since they appear as impediments to those who want to live better. Afterwards the debates within this school are analyzed, its

additions and the theoretical improvements. Finally, the distinction between πάθη, προπάθειαι and εὐπαθείαι is presented, since this provides a better understanding of the emotional dimension of Stoa's psychology, mainly to avoid precipitous interpretations that may occur when reading a Stoic text.

Key-words: Stoics; Passions; *Pathos*; Πάθος; Emotions.

Introdução

O estoicismo perdurou por um considerável tempo na antiguidade. Devido a essa extensão temporal, ele foi dividido em três fases: antigo, médio e imperial. O principais representantes do período antigo são Zenão, Cleantes e Crisipo, que conduziram a escola ainda em Atenas. Posteriormente, para além dos limites atenienses, Panécio e Possidônio se destacaram na continuidade dos ensinamentos, sendo responsáveis também por uma espécie de sincretismo filosófico (Sedley, 2006, p. 21-26). Por fim, à época do império romano, podemos destacar alguns nomes como Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

No que se refere à doutrina, um dos aspectos mais relevantes, que perpassou todas essas fases, foi a questão da busca por uma vida boa, sábia – nomeadamente a parte ética da doutrina. De acordo com os estoicos, a vida boa é aquela que se conecta plenamente ao momento, ao acontecimento (Deleuze, 2011, p. 149), é a que se concretiza naquele que consegue se compatibilizar devidamente ao fluxo das coisas; é a que não precisa de algo a mais para ser feliz, pois nada a insatisfaz; é a que não se frustra com o que ocorre, porque consciente de que é o estado de espírito perante as situações que realmente importa na consideração de quão sabiamente se vive.

Para alcançar a fortaleza da pessoa sábia perante as oscilações da fortuna é preciso reagir de forma correta ao que se apresenta. Isso ocorre por meio do assentimento correto às representações, visto que estas intermedeiam a nossa relação

com o mundo (*Acad.*, I, 40–42¹). No entanto, é importante ressaltar que a habilidade nas representações não se confunde com uma habilidade genérica ou superficial no seu manuseio (como ocorre na sofística), mas à aplicação correta e constante de bons assentimentos de maneira a firmar e estabilizar uma disposição, tornando-a virtuosa (Boeri, 2007, p. 311-312).

Sendo assim, após essa breve introdução, passemos então à consideração das paixões.

Πάθος e Erro

Segundo Diógenes Laércio, Zenão, o fundador do estoicismo, afirmou que o fim supremo da vida humana é viver em conformidade com a virtude (ἀρετή), sendo isso também o mesmo que viver em conformidade com a natureza. Crisipo, por sua vez, ampliou essa concepção e afirmou que viver segundo a virtude “coincide com viver de acordo com a experiência dos fatos da natureza, e que nossas naturezas individuais são partes da natureza universal” (DL, VII, 87). Nesse caso, ao fazer essas modificações, Crisipo chamou a atenção tanto para a relação entre natureza e acontecimento quanto para a perspectiva das naturezas particulares (ιδία), divergindo também da ideia de Cleantes de entender “que devemos seguir somente a [natureza] universal, e não a individual” (DL, VII, 89).

As ações em conformidade com a natureza são chamadas de convenientes (καθήκοντα), uma vez que se dispõem harmonicamente junto à medida natural (σύμμετρος). Essas são as ações consideradas devidas², dado que expressam o que

¹ Abreviaturas – *Acad.*: Cícero, *Academicas* / *Disp. Tusc.*: Cícero, *Discussões Tusculanas* / DL: Diógenes Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* / SVF: Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* / Ep.: Sêneca, *Cartas a Lucílio*.

² Nesse sentido, a ideia estoica de dever se mostra diferente da noção kantiana, dado que para os estoicos o dever é seguir a natureza ao passo que para o segundo o dever é seguir um imperativo que constrange a natureza. De acordo com Kant: “Os impulsos da natureza, assim, contêm obstáculos à realização do dever no ânimo do ser humano e forças (em parte poderosas) que opõem resistência, as quais ele tem de julgar-se capaz de combater e, por meio da razão, vencer, não apenas futuramente, mas sim imediatamente (em

se espera de uma conduta humana que está em sintonia com a natureza. Do contrário, quando as ações não são convenientes, produz-se uma divergência que evidencia um problema na forma como se vive. De acordo com a linguagem estoica, uma vida desmedida, ou fora da medida, é aquela cujos impulsos (ὄρμιαί) não estão em conformidade, produzindo uma desarmonia entre sujeito e natureza. O preço dessa desarmonia é justamente não conseguir lidar bem com as coisas/fatos, causando problemas na forma de se relacionar com elas/eles. Dessa forma surgem os medos, as ansiedades, as preocupações, em suma: as paixões (πάθη). Assim, a partir dessa compreensão inicial acerca da relação entre paixões e impulso desmedido, podemos compreender porque alguns estoicos conceberam as paixões também como impulsos excessivos. Conforme relata Galeno:

Contudo, também foi mencionado o excesso de impulso, porque excede a medida dos impulsos, inclusive a que é natural, que concorda consigo mesma. O que se disse se tornaria mais compreensível através do seguinte: por exemplo, quando uma pessoa caminha de acordo com o impulso, o movimento de suas pernas não é excessivo, mas, em certo modo, comensurável com o impulso, de modo que se pode tanto deter quando o caminhante o desejar quanto mudar de direção. Mas no caso dos que correm de acordo com o impulso já não se produz algo da índole indicada, pois o movimento das pernas é a tal ponto excessivo com relação ao impulso que os corredores são arrastados, não podem mudar de direção nem obedecer [a razão] logo que as pernas começam a se mover. Creio que algo semelhante a esses [movimentos] também ocorre com os impulsos devido a um excesso na medida racional, de modo que quando um corredor se impulsiona, não obedece à razão. E enquanto o excesso de movimento é chamado “contrário ao impulso”, o excesso de impulso é chamado “contrário à razão”. Com efeito, a medida natural do impulso é a que está em conformidade com a razão, e é do tamanho que a razão considera adequada. Portanto, também resulta óbvio que quando o excesso surge nesse sentido e desse modo, diz-se que o impulso não só é excessivo, mas também contrário à natureza, ou seja, é um movimento irracional da alma. (*SVF*, III, 462)

Como se pode perceber, além de serem impulsos excessivos, as paixões também são concebidas como movimentos ir-

simultâneo com o pensamento), a saber, poder fazer aquilo que a lei ordena incondicionalmente que ele deve fazer.” (Kant, 2013, p. 381).

racionais da alma. Como relata Inwood, Crisipo entende que esses impulsos excessivos ocorrem para além da razão particular do indivíduo (παρὰ τὸν ἴδιον λόγον) – que é parte da razão divina (1985, p. 160). Assim sendo, pode-se identificar que outra característica das paixões é sua irracionalidade. Porém, é necessário entender que essa irracionalidade não implica ausência de elaboração racional; na verdade, ela implica uma desobediência à razão (SVF, III, 378; 389), pois o uso da razão é algo que já faz parte da condição humana (Crisipo de Solos, 2006, p. 195). Isso reflete o que se denomina de *monismo psicológico* dos estoicos, visto que a racionalidade não se ausenta nem se suprime em detrimento de outras faculdades irracionais. Nesse aspecto, os estoicos gregos são radicalmente diferentes de Platão e Aristóteles, pois não dividem a alma em partes racionais e irracionais. Platão, porque divide a alma em duas partes irracionais e uma racional (*Rep.*, Livro IV), defende que a parte racional deve subjugar as outras duas para que as paixões não se estabeleçam e acabem por desviar o ser humano do caminho virtuoso. A divisão da alma nas partes apetitiva, irascível (impetuosa) e racional (τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμιοειδές e τὸ λογιστικόν) faz com que a psicologia platônica dependa da consideração de partes distintas, diferenciando-se da perspectiva monista estoica³. Aristóteles, por sua vez, também divide a alma, mas em duas partes: racional e irracional (τὸ ἄλογον e τὸ λόγον ἔχον) (*EN*, 1102a25-30). Nesse sentido, Aristóteles também diverge da psicologia estoica, pois, assim como Platão, sustenta uma psicologia fragmentada.

De acordo com a psicologia estoica, a racionalidade afeta o sujeito de forma integral, servindo como artesã do impulso (ὄρμη) (Annas, 1993, p. 159-160). É pelo λόγος que a característica propriamente humana se revela, pois os demais animais, apesar de serem capazes de lidar com representações (Boeri, 2007, p. 308), não escolhem o que pensam ser o melhor em função das noções de bem e de mal. É por isso que os animais não erram eticamente ao fazer escolhas, mas os seres humanos

³ Devido à influência que a filosofia platônica exerceu no estoicismo médio, é possível identificar uma exceção na psicologia de Possidônio, como veremos mais adiante.

sim. O errar humano, nesse sentido, é um errar o alvo, e esse alvo é entendido como aquilo que se reputa como um bem. O erro ou pecado (ἄμαρτία) consiste basicamente em julgar os bens aparentes como bens verdadeiros (Boeri, 2007, p. 283-313). Essa confusão entre bens verdadeiros e bens que aparentam ser verdadeiros está no núcleo daquilo que se relaciona ao intelectualismo da psicologia estoica. Influenciados pelas ideias de Sócrates, os filósofos do pórtico entendem que o erro está na origem dos males, ou até mesmo o concebem como o próprio mal. Os problemas, os sofrimentos, os padecimentos e as perturbações dos seres humanos ocorrem em função de equívocos, sendo isso tudo vinculado ao conceito de paixão (πάθος). Nesse sentido, as paixões são impulsos errôneos da alma, pois se projetam em função de irracionalidades.

Para explorar melhor a noção de πάθος no estoicismo, podemos nos servir de uma descrição de Estobeu. Segundo ele, os estoicos definiram quatro paixões principais às quais todas as demais estão associadas: apetite, medo, prazer e dor:

Afirmam [os estoicos] que uma paixão é um impulso excessivo e desobediente à razão seletiva ou um movimento <irracional> da alma que é contrário à natureza – todas as paixões pertencem ao regente [ἡγεμονικόν] da alma, pelo qual também toda excitação é paixão e, por sua vez, toda paixão é excitação. Posto que a paixão é de tal índole, deve-se supor que enquanto umas paixões são primárias e fundantes, outras, por sua vez, se referem a estas. Primárias em gênero são estas quatro: apetite, medo, dor e prazer. Apetite e medo vêm primeiro, aquele com relação ao que se mostra como bom, este com relação ao que se mostra como mau. Prazer e dor, por sua parte, sobrevivem ao apetite e ao medo: prazer por toda vez que conseguimos aquilo pelo que tínhamos apetite ou por toda vez que evitamos aquilo que temíamos. Dor, por sua parte, toda vez que não conseguimos o que desejávamos ou toda vez que nos encontramos com o que temíamos. Mas no caso de todas as paixões da alma, quando dizem que são opiniões, adotam [a expressão] ‘opinião’ em vez de ‘suposição débil’ e ‘vivaz’ em vez de ‘[fator] motor de uma contração ou uma expansão irracional’. (SVF, III, 378; 389)

Podemos notar que, dentre as paixões fundantes (ou primárias em gênero), o apetite e o medo são descritos como condições para as paixões supervenientes de prazer e dor. Ou

seja, prazer e dor surgem em função já de condições passionais, mas com a diferença de que precisam de um assentimento diferente que relaciona o conteúdo passional ao momento presente. Tomemos como exemplo uma pessoa que julga a riqueza material um bem: se ela é de fato rica, então seu apetite se manifesta no desejo de manter ou aumentar a riqueza e seu medo no receio de perdê-la ou diminuí-la. Como ela tem a riqueza em alta estima, acaba ficando intranquila sempre ao visualizar essas situações. Além disso, ela também sente prazer ao usufruir de sua riqueza, assim como lhe é penoso (dor) se tal não se fizer presente.

Segundo Diógenes Laércio (VII, 111-114), das paixões fundantes (primárias em gênero), podemos extrair todas as demais, conforme os quadros a seguir:

Apetite ἐπιθυμία	Insatisfação, ódio, ambição, ira, desejo erótico, cólera, ressentimento.
Medo φόβος	Terror, excitação, vergonha, consternação, pânico, angústia.
Prazer ἡδονή	Deleite, efusão, gozo cruel
Dor λύπη	Compaixão, inveja, ciúmes, rivalidade, aflição, melancolia, inquietação, tristeza, desvario.

Ainda de acordo com o exemplo da riqueza, note-se que as paixões da referida pessoa ocorrem em função de uma opinião errônea acerca da riqueza. Enquanto ela entender que isso é um bem, sua alma continuará perturbada e sujeita aos mais diversos sofrimentos. Por isso, os estoicos dizem que a riqueza deve ser considerada um *indiferente* (ἀδιάφορος), pois ela não deve fazer diferença para aquele que busca viver virtuosamente, para aquele que não aceita ser escravo de bens materiais ou de artigos de luxo. A riqueza pode no máximo ser julgada um *indiferente preferível*, pois, quando bem utilizada, pode ser aproveitada na promoção da vida. Por outro lado, a carência de

bens materiais pode ser considerada um *indiferente não-preferível*, uma vez que pode prejudicar no suprimento das necessidades básicas do ser humano.

Porém, mesmo com essas nuances, é importante perceber que os *indiferentes* (como a riqueza, a saúde, o *status*, etc.) não são capazes de tornar uma vida boa ou má, pois isso só pode ocorrer por meio da virtude (ou falta de virtude). Nesse sentido, o sábio – figura de referência para os ensinamentos estoicos – é aquele que possui as virtudes necessárias para lidar bem com qualquer situação que a sorte (fortuna) lhe proporcionar (Long, 1984, p. 189-191).

Πάθος, Juízo e Impulso

Segundo conta-nos o médico e filósofo Galeno, Crisipo define as paixões de forma diferente do fundador estoicismo, Zenão. Por relacionar as paixões aos juízos, Crisipo teria se distanciado da ideia inicial do pórtico de defini-las como contrações ou expansões irracionais da alma que ocorrem em função de juízos (*SVF*, I, 209). Richard Sorabji (2000, p. 34-35), em sua obra *Emotion and Peace of Mind*, reascendeu esse debate ao afirmar que a identificação das paixões com juízos partiu de uma iniciativa própria de Crisipo, uma vez que Zenão teria relacionado as paixões aos movimentos de expansão e contração da alma, e não a juízos. Por outro lado, segundo Brad Inwood (1985, p. 129), essa diferença desaparece quando se analisa as paixões pelo viés do impulso racional, onde movimento e juízo se mostram imbricados. Essa perspectiva talvez fique mais clara se analisarmos a paixões sob o prisma de uma teoria da *ação racional*, que é própria aos seres humanos adultos.

Para os estoicos, o impulso se torna uma atividade racional no ser humano. Salienta-se, contudo, que as crianças, por estarem ainda em desenvolvimento, não possuem a capacidade racional totalmente estabelecida. É somente aos catorze anos de idade que a razão completa seu desenvolvimento, possibilitando, a partir de então, a madura imbricação racional nos impulsos. O *λόγος* não é uma parte distinta da alma hu-

mana que pode subjugar as potências irracionais: o λόγος já está no impulso. E o impulso, por sua vez, não é um elemento irracional que será submetido ao crivo da razão: ele já é racional⁴. Como diz Tad Brennan (2010, p. 93), “impulsos não são o tipo de coisa que podemos suprimir; quando nós dizemos que suprimimos um impulso, eles [os estoicos] diriam que nosso estado mental jamais chegou à condição de um impulso”. Dessa forma, ao considerar as paixões como atividades racionais que envolvem impulsos, é possível assinalar que Crisipo não tenha se distanciado tanto assim das ideias de Zenão. Pelo contrário, como defende Inwood, talvez Crisipo tenha feito um refinamento na teoria estoica para ressaltar o aspecto da responsabilidade humana sobre seus próprios estados passionais (1985, p. 129). Nesse sentido, os erros nos juízos já são eles mesmos indicadores de um estado mental passional. Por isso, o nosso bem-estar psíquico é algo que nós mesmos temos o poder de promover, uma vez que chegamos a ele por meio da correção de nossas opiniões acerca do que nos ocorre. As nossas opiniões são coisas que dependem de nós. É nesse sentido que Cícero, ao descrever a relação entre opinião e paixões no estoicismo, afirma que os estados passionais são coisas que estão sob nosso poder (*in nostra potestate*) (*Tusc. Disp.*, 4, 14).

Por relacionar as paixões às opiniões, o estoicismo estabelece uma terapia (θεραπεία) de cunho filosófico para alcançar o estado anímico imperturbável (ἀταραξία). Uma vez que as paixões/opiniões estão sob nosso poder, está sob nossa responsabilidade o nosso próprio bem-estar.

As opiniões, passionais ou não, efetuam-se por meio de assentimentos (συγκατάθεσις) às representações. Entender que a morte é um mal, por exemplo, é assentir à representação “a morte é um mal”. Nesse sentido, todo aquele que tem essa opinião sobre a morte, em uma ocasião de perigo de vida, não conseguirá encarar a situação de forma sensata, mostrando-se perturbado. Por outro lado, se ele perceber que a morte é algo

⁴ É importante salientar que, embora existam movimentos involuntários, eles não podem ser tomados sob a perspectiva de uma atividade propriamente ética, pelo contrário, eles estão alheios a esse âmbito, como veremos mais adiante.

natural à condição humana, que naturalmente ninguém vive para sempre, então conseguirá encarar a situação de perigo de forma equilibrada, da mesma forma como um sábio faria. Para assentir de forma correta é preciso entender a natureza e alinhar as opiniões àquilo que é natural.

As Inovações Teóricas do Estoicismo Médio

No estoicismo médio podemos encontrar inovações na terapia das paixões assim como algumas concepções diferentes sobre como elas se formavam. Panécio, por exemplo, estabeleceu um novo método de abordagem para os problemas passionais: ele passou a pensar o tratamento das paixões dentro do contexto atual daquele que sofre, e não sob a perspectiva do modelo ideal do sábio (*Ep.*, 116, 5-7)⁵. Nesse sentido, o papel daquele que está progredindo nos ensinamentos estoicos (προκόπτων) – e que enfrenta problemas passionais – passou a ter grande importância. Com isso também se distinguiram as condutas apropriadas do sábio e do não-sábio, estabelecendo uma inovação na tradição estoica (Sedley, 2006, p. 25). Além do mais, a opinião de Panécio era a de que as paixões não podem ser erradicadas totalmente (Rist, 1995, p. 205), tendo inclusive rejeitado o ideal de ἀπάθεια (*Noites Áticas*, XII, 5). Possivelmente essa perspectiva do filósofo estava relacionada à sua teoria das quatro personagens (*personae*), por meio da qual ele defendeu haver características gerais e específicas em cada indivíduo que acabam balizando a própria vida⁶. Por exemplo, Panécio não procurou conciliar as características específicas do indivíduo a uma ordem cósmica, como fez Crisipo. O τέλος da vida para Panécio está voltado para aquilo que nos é dado, ou

⁵ Para mais detalhes: Rist, 1995, p. 197.

⁶ De acordo com essa teoria, cada indivíduo possui quatro máscaras ou personagens, sendo duas atribuídas pela natureza, uma pelo acaso ou pelas circunstâncias e outra por nós mesmos. Das naturais, a primeira mostra a nossa condição humana genérica, ou seja, a nossa humanidade, e a segunda evidencia a nossa individualidade. A persona do acaso ou das circunstâncias é estabelecida pelos papéis sociais, pelos cargos e pelas condições de status. A última é a persona estabelecida pela nossa vontade, por aquilo que acreditamos que é devido fazer. (Rist, 1995, p. 197)

seja, para a nossa *própria natureza* (Rist, 1995, p. 196). Dessa forma, a capacidade de ter uma vida em conformidade com as próprias características parece ter sido considerada mais relevante do que o ideal de ἀπάθεια, uma vez que este último ocorre em função da perfeita disponibilidade com relação aos acontecimentos que a ordem cósmica impõe.

De certa forma, Possidônio (discípulo de Panécio) também preferiu enfatizar a educação das paixões sem vislumbrar uma forma de erradicá-las. Sua perspectiva acerca dos movimentos passionais apresentou importantes diferenças da versão mais propagada no estoicismo, ou seja, a de Crisipo. Possidônio apresentou uma teoria alternativa que questionou a forma como ocorrem os erros sintomáticos das paixões. Dado que Crisipo defendeu que as paixões são juízos (κρίσεις) equivocados, ou seja, que esses juízos já são eles mesmos impulsos passionais, Possidônio, por sua vez, questionou como apenas erros judicativos podem levar às paixões. Para Possidônio, a alma possui mais outras duas potências além da racional que são responsáveis pelos impulsos humanos: a irascível e a apetitiva (θυμοειδές e ἐπιθυμητικόν) (Kidd, 2004, p. 575). Essa divisão é semelhante à proposta platônica, mas com a diferença de que essas faculdades não são partes da alma, mas potências que atuam como forças naturais. Por causa disso, o médico Galeno – principal fonte para a compreensão da teoria de Possidônio – entendeu que essa querela com Crisipo ocorreu em função de uma dicotomia entre racional *versus* irracional, por meio da qual Possidônio teria retomado a psicologia em moldes platônicos. Contudo, essa interpretação de Galeno tem sido questionada. John M. Cooper (1999, p. 449-484), em seu livro *Reason and Emotion*, afirmou que por Possidônio não dividir a alma em partes, mas em *faculdades* (δυνάμεις) que atuam como forças naturais de apropriação – em conformidade com a teoria estoica da οἰκείωσις (familiaridade/apropriação/afinidade) –, fez com que tal iniciativa não acabasse contradizendo a importância da psicologia racional característica da escola estoica. Uma vez que esses movimentos irracionais não são ainda paixões, mas forças da alma, isso não implicaria uma profunda modificação na psicologia nem na terapêutica do estoicismo.

De forma semelhante, Suzane Husson (2013, p. 145-146) também não entende a teoria de Possidônio como uma dissidência dentro da doutrina, mas apenas que ele contribuiu com uma perspectiva mais abrangente na educação dos impulsos, tanto na infância, quando a razão ainda não está totalmente formada, quanto no estágio adulto, quando a razão já se encontra desenvolvida e cumpre seu papel hegemônico.

Por outro lado, ainda de acordo com Husson (2013, p. 146), essa ponderação de Possidônio sobre a influência de fatores irracionais nas paixões teria aberto possibilidades para outras abordagens terapêuticas. Nesse sentido teria seguido Sêneca ao incluir, dentre outros, música e regime alimentar como subsídios para a terapêutica das paixões. No entanto, como observa Teun Tieleman (2003, p. 112-113, 162-166 e 194) em *Chrysippus' On affections*, Crisipo parece já ter atentado para a importância do regime alimentar e de outros fatores para o condicionamento da alma, uma vez que isso influencia no fortalecimento da mesma para o enfrentamento com as paixões⁷.

Ainda assim, torna-se relevante perceber que essas diferentes abordagens dentro da doutrina estoica não necessariamente demonstram algum tipo de “evolução teórica”. Pelo contrário, o estoicismo foi um movimento que se alimentou das diversas contribuições de seus filósofos em épocas e contextos diversos. Durante o período imperial romano, Epicteto, por exemplo, retoma basicamente as contribuições dos estoicos de Atenas (Zenão, Cleantes e Crisipo), porém abordando o problema das paixões sob o enfoque da adequação do desejo (ὄρεξις) ao destino. De acordo com as *Diatribes* de Epicteto:

Deles [os três τόποι – desejo, impulso e assentimento] o mais importante e o mais premente é o relativo às paixões. Pois a paixão não surge de outro modo senão ao ter o *desejo* frustrado ou ao se deparar com o que se aborrece. Esse é o que carrega inquietudes, distúrbios, percalços, infortúnios, desgraças, padecimentos, lamentos, invejas; o que produz invejas e ciúmes, coisas pelas quais nem sequer somos capazes de escutar a razão. (*Diatribes*, III, 2, 3)

⁷ Somos gratos ao prof. Aldo Dinucci (UFS) por nos alertar para essas interpretações de Tieleman.

A Falta de Domínio de Si

A falta de domínio de si (ἀκρασία) é tida como um dos mais clássicos problemas éticos da tradição filosófica. Tanto em Platão quanto em Aristóteles, a ausência de controle sobre os próprios atos foi entendida como uma fraqueza do indivíduo, como uma debilidade que impede tanto a felicidade quanto a autonomia. Nesse sentido, podemos também afirmar que a ἀκρασία é uma espécie de incontinência que prejudica o desenvolvimento ético. Um indivíduo “akrático” (ἀκρατής) é volúvel perante as circunstâncias, tem problemas de estabilização de humor e dificuldade em assegurar uma postura determinada. Além do mais, a falta de domínio de si também ocasiona a falta de determinação de si, uma vez que a potência nas decisões morais se torna menos confiável e menos digna de crédito.

Na tradição platônico-aristotélica, a ἀκρασία tem influência tanto sobre as potências irracionais quanto sobre as racionais, pois ela é pensada dentro de uma psicologia que analisa o comportamento por meio de partes distintas da alma (racional e irracional). Por isso, para combater o mal da falta de domínio de si, torna-se importante considerar métodos terapêuticos que lidem com esses dois aspectos. Por outro lado, na tradição estoica, o *monismo psicológico* característico da teoria difundida por Crisipo basicamente balizou a estrutura terapêutica da escola. Por considerar o juízo como algo inerente ao impulso, o estoicismo desenvolveu uma terapêutica racional que condiciona a ἀκρασία às crenças falsas, ou seja, às opiniões equivocadas em nossos sistemas de valores (Boeri, 2007, p. 289-306). Sendo assim, a terapia estoica mostra-se filosófica por excelência, pois envolve as opiniões que temos das coisas, condicionando a retidão e a firmeza de caráter ao inevitável desenvolvimento do intelecto.

No entanto, como vimos anteriormente, durante o período do estoicismo médio ocorreram algumas inovações que ampliaram o escopo do debate da abordagem terapêutica. Dessa forma, a questão do domínio de si perante os arroubos passionais também ganhou outras conotações. Podemos identificar isso através das observações de Possidônio face às alterações de

humor que ocorrem com o tempo. Para Possidônio, é possível que paixões diminuam com o tempo sem que necessariamente mudanças de opinião estejam envolvidas. O exemplo que ele utiliza para esclarecer sua teoria envolve a motivação do choro em momentos distintos. Conforme relata Galeno:

[Possidônio] censura com razão Crisipo quando este diz “pode ocorrer que, embora o impulso persista, o que lhe segue não o afete pelo fato de que haja uma disposição diferente que lhe sobrevenha”. Nesse sentido, [Possidônio] sustenta que é inviável que o impulso esteja presente e que a atividade relacionada ao dito impulso seja impedida por alguma outra causa. Por isso, cada vez que Crisipo diz “assim, as pessoas deixam de chorar e, embora não queiram chorar, choram quando as coisas produzem representações dessemelhantes”, nesse mesmo ponto Possidônio pergunta qual é a razão pela qual a maior parte das pessoas chora com frequência, ainda que não queiram, e são incapazes de controlar as lágrimas, e outros que querem seguir chorando, deixam de chorar. Obviamente, isso ocorre porque os movimentos passionais são tão violentos que não podem ser controlados pelo desejo racional, ou porque cessaram por completo a tal ponto que [tais movimentos] já não podem ser excitados pelo desejo racional. (SVF, III, 466)

Nesse caso, o choro não poderia ser atenuado por uma terapia racional, mas envolveria outras questões. Com isso, as paixões que impedem alguém de ter o domínio sobre si parecem não se relacionar somente a uma questão de ajuste de juízos. Consequentemente, Possidônio admite que é necessário avaliar o problema não só como uma questão racional, mas também como algo que envolve faculdades irracionais da alma. Por causa disso, ele afirmou que os males vêm do próprio indivíduo, pois não podem ocorrer somente pela avaliação racional de elementos externos que nos chegam via representações ($\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\iota$). Os movimentos dessas faculdades irracionais estão no indivíduo, sendo por isso que o mal ganha uma conotação interna (Edelstein; Kidd, 1999, fr. 163).

Por outro lado, como destacam Inwood (1985, p. 149) e Sorabji (2000, p. 32-33), parece que Crisipo tinha uma resposta a essa objeção de Possidônio: a diminuição ou o retorno do choro com o passar do tempo é algo que também envolve juízo, só que por meio de um *segundo assentimento* – agora no nível

das *paixões supervenientes* (prazer e dor) – correspondendo à opinião de como é conveniente (καθῆκον) agir no momento presente. Ou seja, é prestado um assentimento no momento presente de que é conveniente lamentar algo que já passou por um assentimento passional anteriormente. Sendo assim, apesar de se tratar de uma mesma manifestação corporal (choro), isso não quer dizer que tal se remete a um mesmo assentimento. Trata-se, portanto, de assentimentos diferentes. Dessa forma, a falta de domínio de si evidenciada pelo comportamento passional fica ainda atrelada a uma questão racional, uma vez que permanece vinculada às opiniões.

De acordo com Boeri (2007, p. 292-293), a tradição estoica basicamente assinala que a fraqueza da alma se manifesta na falta de firmeza nas opiniões (juízos), causada por uma mente (ἡγεμονικόν) débil que presta assentimentos oscilantes às representações. Nesse sentido, a fraqueza da alma não envolve nenhuma falta de esforço ou insuficiência de vontade, mas corresponde à carência de compreensão, à ignorância na arte/técnica (τέχνη) de viver.

No estoicismo imperial, por meio dos textos que nos chegaram, essas questões não foram debatidas tão às claras, uma vez que a preocupação com os aspectos práticos foi mais evidenciada. Mesmo assim, Sêneca, em *Da Tranquilidade da Alma* (II, 3), afirma que a alma tomada por paixões é instável e volúvel, e isso ocorre porque a mente é tomada pela indecisão. Epicteto (*Diatribes*, II, 18, 23-26) e Marco Aurélio (*Meditações*, VII, 62) também permanecem fiéis à ortodoxia estoica, uma vez que eles entendem que a alma fraca é aquela que se precipita nos juízos, pois não é capaz de parar e analisar as representações de forma adequada.

Responsabilidade

Devido ao característico monismo psicológico estoico (não tomando aqui a polêmica com Possidônio), a consideração do impulso racional na teoria da ação é o que permite estabelecer o vínculo de responsabilidade. Dessa forma, os impul-

sos passionais, por estarem ligados às opiniões, são entendidos como ações pelas quais somos responsáveis. A irracionalidade passional não é uma coisa pela qual podemos nos isentar da responsabilidade, uma vez que é fruto de nossos erros na avaliação de nossos valores. Por isso, talvez este seja um dos grandes propósitos do estoicismo: demonstrar que a busca pela boa vida, pela tranquilidade da alma (*tranquillitas animi*) e pelo sereno fluxo na vida (εὐροια) são tarefas que estão ao nosso alcance justamente por dependerem de nós, ou seja, por serem de nossa responsabilidade. Nesse sentido, não há motivos para retirar a própria responsabilidade dos atos errôneos, desmedidos: eles são resultados de uma determinada visão das coisas, de uma determinada forma de assentir. Muitas vezes esses atos podem passar despercebidos por já se tornarem habituais, sendo por isso mesmo difíceis de serem modificados. Justamente por isso, os estoicos assinalaram a importância de transformar a atividade de avaliação das opiniões em uma tarefa que faça parte do cotidiano daquele que quer uma vida melhor. Como diz Marco Aurélio: “hoje saí de todos os embaraços; ou melhor, expulsei todos os embaraços, pois não se achavam fora de mim, mas cá dentro, nas opiniões” (*Meditações*, VII, 62).

Da mesma forma que se pode assinalar que o distúrbio passional é um erro do qual somos responsáveis, pode-se também entender que a eliminação desses distúrbios (ἀπάθεια) passa por uma correção na forma de pensar – que igualmente está sob nossa responsabilidade. Se, por um lado, o estoicismo pode parecer ser muito duro com aquele que erra, com aquele que está perturbado, por outro lado ele também ressalta o poder dessa mesma pessoa para resolver as suas dificuldades. Muitas vezes o problema também está nas opiniões que as pessoas têm de si mesmas. A confiança em si, na própria condição de ser um ser capaz de perceber a irracionalidade das paixões também cumpre um papel importante. Epicteto, por exemplo, reconheceu esse papel da confiança (πίστις) no combate às paixões, tanto que frequentemente chamava a atenção de seus alunos para que não subestimassem suas próprias capacidades enquanto seres racionais (*Diatribes*, I, 25, 4).

Primeiros Movimentos (Pré-paixões)

Embora os estoicos tenham defendido a presença da racionalidade nos impulsos humanos, isso não necessariamente abrange todo e qualquer movimento. Nesse sentido, algumas reações podem não ser voluntárias, visto que não envolvem assentimento⁸. De acordo com o testemunho de Aulo Gélío, na obra *Noites Áticas* (XIX, 1, 14-21), em um dos livros perdidos das *Diatribes* de Epicteto estava escrito que mesmo um sábio pode ficar pálido perante uma situação de perigo ou até mesmo contrair-se. Tais reações são entendidas como movimentos rápidos e irrefletidos em que a atividade da razão encontra-se suspensa:

Um celebrado filósofo da doutrina estoica [...] retirou de sua bagagem de mão o quinto livro das *Dialexeis* do filósofo Epicteto, as quais, publicadas por Arriano, concordam indubitavelmente com os escritos de Zenão e Crisipo. Naquele livro escrito, é claro, em língua grega, lemos a seguinte sentença: As coisas vistas pelo espírito (as quais os filósofos chamam de *phantasías*), pelas quais a mente humana é atingida pela primeira imagem do que quer que penetre o espírito, não estão <sujeitas> nem à vontade nem ao arbítrio, apresentam-se por alguma força que lhes é própria, dando-se ao conhecimento dos homens; os assentimentos, porém, (os quais os filósofos chamam de *sunkatatheseis*), pelos quais as mesmas coisas são reconhecidas, são voluntários e feitos pelo arbítrio humano. Por essa razão, quando algum ruído terrível, <proveniente> ou do céu ou de um desabamento ou do anúncio de algum perigo de modo repentino e desconhecido ou de alguma outra coisa dessa maneira se faz, também o espírito do sábio necessariamente é movido, contrai-se e empalidece, não pela antecipação de algum mal, mas por certos movimentos rápidos e irrefletidos que suspendem o ofício da mente e da razão. Todavia, em seguida, esse mesmo sábio *tás toiaútas phantasía* (isto é: estas visões que atemorizam seu espírito) não aprova (isto é: ou *sunkatatíthetai oude prosepidoxázei*), mas as rejeita e repele, e não vê nelas o que quer que deva ser temido. E esses filósofos dizem diferir o espírito do sábio e do não-sábio no seguinte: que o não-sábio verdadeiramente pensa serem tais e quais as primei-

⁸ Usamos aqui o termo voluntário no sentido atribuído por Sêneca, em que o filósofo toma a *voluntas* por um assentimento, sendo diferente do sentido que o termo ganhou a partir da filosofia medieval. De acordo com Radice, Sêneca introduz por meio desse termo uma noção mais ampla que não estava presente na ortodoxia estoica (Radice, 2016, p. 218-223). Contudo, de acordo com Roberto H. Pich (2005, n. 198, p. 175-206 e 2005, n. 199, p. 139-157), o conceito de vontade, em um sentido mais próximo do que é compreendido atualmente, foi desenvolvido a partir da filosofia de Agostinho.

ras coisas violentas e ásperas vistas pela sensação de seu espírito, como se com razão deveriam ser temidas, e também com seu assentimento as aprova *kai prosepidoxázei* (pois os estoicos usam essa palavra quando falam sobre essas coisas); o sábio, porém, quando é movido breve e ligeiramente na cor e no vulto, ou *sunkatátithetai*, mas mantém o status e o vigor das opiniões que sempre teve sobre as visões desse tipo, que não devem ser minimamente temidas, mas são aterrorizantes por sua falsa aparência e por seu oco espantinho. Essas coisas o filósofo Epicteto, a partir dos princípios dos estoicos, pensou e disse naquele já mencionado livro que lemos.

Nesses casos, como não envolvem assentimento a uma representação, esses movimentos rápidos e irrefletidos não são entendidos como passionais, de modo que podem acontecer até mesmo com um sábio. Com efeito, quando o sábio passa a refletir sobre a situação, ele não presta assentimento a uma representação que o deixará com medo, pois é justamente nesse momento que surgiria a paixão. Como o sábio tem opiniões em conformidade com a natureza, seus assentimentos não serão dados a representações falsas que o levem a crer que determinados perigos são males. Na verdade, o único mal reconhecido pelo sábio é aquele que depende única e exclusivamente dele, de seus assentimentos.

Da mesma forma que Epicteto, Sêneca também advertiu que movimentos preliminares (prévios aos assentimentos) não podem ser considerados paixões. Na obra *Sobre a Ira*, quando o filósofo reflete sobre o movimento do impulso raivoso, ele assinala que não basta somente um assentimento a uma representação de injúria para que o movimento passional ocorra. Além disso, é necessário prestar um segundo assentimento: o de que é apropriado vingar-se. De acordo com Sêneca:

Sem dúvida, o que move a ira é a ocorrência da ideia de uma injúria, mas indagamos se ela segue de imediato essa ideia e se ela se exterioriza sem que o consinta a alma ou se é movida com o assentimento desta. Aceitamos que a ira nada ousa por si mesma, mas, sim, com a aprovação da alma, pois tomar a ideia de uma injúria recebida e desejar sua vingança, e juntar uma coisa à outra — que não se deve sofrer agressão e que se deve obter vingança —, isso não é um impulso da alma suscitado sem a nossa vontade. O primeiro movimento é simples, o outro é complexo e compreende vários passos: perceber algo, indignar-se, condenar, cobrar vingança. Esses

processos não podem ocorrer se a alma não deu assentimento aos estímulos pelos quais estava sendo atingida. ‘Qual é a pertinência dessa questão?’, perguntas. É para que saibamos o que é a ira, pois se ela nasce contra nossa vontade, nunca irá se curvar à razão. Todos os movimentos que não são feitos por nossa vontade são invencíveis e inevitáveis, como o arrepio ao sermos aspergidos de água fria, o asco a certos contatos; diante de notícias muito ruins, eriçam-se nossos pelos, alastra-se um rubor diante de palavras insolentes e segue-se uma vertigem quando se olha para precipícios. Ainda que nenhuma dessas sensações esteja em nosso poder, a razão não tem como persuadir a que não sejam produzidas. (*De Ira*, II, 1-2,1)

Esses movimentos preliminares, ou primeiros movimentos como foram denominados por Sêneca, foram posteriormente chamados de pré-paixões (προπάθειαι), embora não seja possível relacioná-los ao comportamento passional (Graver, 1999, p. 342). Dado que não se transita das pré-paixões às paixões, não se trata de uma relação sequencial no tempo. Como visto acima, a paixão precisa de assentimento para existir, precisa envolver uma opinião⁹.

Embora Sêneca tenha sido o primeiro filósofo estoico de que se tem notícia a comentar sobre os primeiros movimentos, parece que essa ideia já estava presente no estoicismo ateniense. Como revela Margaret Graver (2007, p. 88), em seu livro *Stoicism and Emotion*, Fílon de Alexandria menciona a teoria dos primeiros movimentos, e seu conhecimento sobre isso só poderia ter sido subsidiado pela doutrina dos primeiros estoicos.

Εὐπαθειαι

Um dos erros mais comuns ao interpretar o estoicismo é acreditar que eles pretendiam alcançar uma condição não-sentimental (levando em consideração o sentido moderno de apatia). No entanto, a ἀπάθεια pretendida por eles se relaciona somente à ausência das emoções prejudiciais, viciosas. Por isso, é importante atentar para o fato de que as paixões não são todas

⁹ É por isso que somente os seres humanos podem ter paixões, pois são capazes de se posicionar racionalmente. Os demais animais, por não possuírem um raciocínio que leve em consideração o bem e o mal, por não terem uma consciência de τέλος racional, não são capazes de perturbações passionais.

e quaisquer emoções, mas somente as irracionais. Sendo assim, como afirma Diógenes Laércio (VII, 116-117), no lugar das paixões (πάθη), o sábio experimenta as boas paixões (εὐπαθείαι):

Também afirmam que as boas paixões são três: alegria, cautela e desejo racional (boa vontade). Dizem que a alegria se opõe ao prazer, pois é uma exaltação racional, e que a cautela se opõe ao medo, pois evita racionalmente o perigo. Logo, o sábio de nenhum modo terá medo, mas será cauteloso. Sustentam que o desejo racional (βούλησις) se opõe ao apetite (ἐπιθυμία) por causa do aspecto racional. Tal como algumas [paixões] se subordinam às paixões primárias, do mesmo modo acontece [com as boas paixões] que se subordinam às boas paixões primárias: ao desejo racional [se subordinam] a benevolência, a bondade, o afeto, o carinho; à cautela [se subordinam] o pudor, a pureza; à alegria [se subordinam] o enlevo, o regozijo, a serenidade.

Ao afirmar a existência das boas paixões, os estoicos podem assim mostrar que uma vida orientada pela razão não elimina os aspectos emocionais da vida humana. Nesse sentido, o sábio estoico também tem emoções, é alegre, cauteloso e seu desejo é arrazoado. Por isso, o caminho para a sabedoria é, ao mesmo tempo, o caminho para as boas paixões, para a boa vida emocional. Nesse sentido, como afirmam Boeri e Salles (2014, p. 597), “a eliminação das paixões deve apontar para seu tratamento através da filosofia para transformar as paixões em ‘boas paixões’”. A terapia estoica, portanto, visa a transformação emocional do indivíduo, de forma a fazer com que as paixões que prejudicam e perturbam deem lugar às boas paixões que beneficiam e regozijam. Ao efetuar esse caminho, o indivíduo que progride nos ensinamentos estoicos vai notando que os impulsos passionais vão aos poucos se arrefecendo, uma vez que passa a deixar de julgar os indiferentes como fins em si mesmos e começa a atuar de forma “eupática” por meio da virtude.

Por fim, com o objetivo de melhor ilustrar a abordagem estoica das πάθη, εὐπαθείαι e demais relações, traduzimos a seguir um esquema elaborado por Strange (2004, p. 34) no capítulo *On the Voluntariness of the Passion* do livro *Stoicism: Traditions and Transformations*:

ὄρεξις Desejo/busca por um bem futuro aparente		έπαρσις Expansão/exaltação com um bem presente aparente	
1. ἐπιθυμία Apetite (por um bem futuro apenas aparente)	A. βούλησις Desejo racional ¹⁰ (por um bem real futuro)	2. ἡδονή Prazer (com um bem presente apenas aparente)	B. χαρά Alegria (com um bem real presente)
ἔκκλησις Aversão a um mal futuro aparente		συστολή Contração com um mal presente aparente	
3. φόβος Medo (de um mal futuro apenas aparente)	C. εὐλάβεια Cautela (com um mal real futuro)	4. λύπη Dor/ aflição (por um mal presente apenas aparente)	D. - Não há εὐπάθεια para um mal real presente

Considerações finais

Para os estoicos, as paixões de maneira nenhuma se desvinculam da racionalidade. Elas só podem ser chamadas de irracionais na medida em que são frutos do mau uso da razão, e não da ausência desta. Diferentemente dos animais, os seres humanos desenvolvem a racionalidade durante a infância, fazendo com que, na idade adulta, a razão se torne a artesã dos impulsos, capaz de direcioná-los intencionalmente. Nesse sentido, os impulsos passionais ocorrem em função de crenças errôneas que assimilam como bens coisas que não deveriam ser valoradas dessa maneira. Para os estoicos, os bens são as virtudes, os impulsos virtuosos que se alinham adequadamente às circunstâncias, explicitando assim a boa e sábia relação com aquilo que ocorre.

As paixões não devem ser entendidas como efeitos que envolvem paralelamente a nossa vida psíquica, uma vez que elas mesmas estão implicadas nas ações sob a forma de ações *de certa maneira*. Pode-se, por exemplo, assistir uma palestra com boa

¹⁰ Na tradução de Strange, “wish”.

vontade ou com raiva, inveja, etc. Isso vai depender das opiniões que estão envolvidas na ação de assistir a palestra.

Por outro lado, é importante destacar que algumas reações rápidas e involuntárias não podem ser tomadas como paixões, como, por exemplo, empalidecer ou contrair-se na ocasião de um perigo imediato. Tais reações são naturais e não denotam medo, uma vez que somente podem ser chamadas de paixões as ações que passam pelo crivo do assentimento. Esse exemplo mostra como as paixões só podem ser tomadas como tais a partir da elaboração de uma opinião sobre os fatos.

Por fim, ao contrário do que se pode ingenuamente pensar, o estoicismo não é uma doutrina que defende a apatia no moderno sentido do termo. A ἀπάθεια defendida pelos estoicos não se refere a uma ausência de estados emocionais, não é viver como uma estátua, é antes viver sem paixões, mas não sem as boas paixões. As boas paixões são as εὐπαθείαι, que são condizentes com uma vida sábia, pois são impulsos que estão em compatibilidade com a natureza, associados a uma vida que flui harmonicamente. Nesse sentido, pode-se dizer que a transformação das paixões em boas paixões é o objetivo da terapêutica estoica.

Referências

- ANNAS, J. *The morality of happiness*. New York: Oxford University Press, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caiero. São Paulo: Atlas, 2009.
- ARNIM, H von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903-1905, v. 1-3, 1924, v. 4. (Índices por M. Adler).
- AULO GÉLIO. *Noites Áticas*. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. Londrina: EDUEL, 2010.
- BOERI, M. D. *Apariencia y Realidad en el Pensamiento Griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- BOERI, M. D.; SALLES, R. *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*. Sankt Agustín: Academia Verlag, 2014.
- BRENNAN, T. *A Vida Estoica: emoções, obrigações, destino*. Trad. Marcelo Consentino, São Paulo: Loyola, 2010.

- CÍCERO. *Textos Filosóficos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- CICERÓN. *Disputaciones Tusculanas*. Introducción, traducción y notas de Alberto M. González. Madrid: Gredos, 2005.
- COOPER, J. *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- CRISIPO DE SOLOS. *Testimonios y Fragmentos*. Trad. de F. Javier Campos Daroca e Mariano Nava Contreras. Madrid: Editorial Gredos, 2006, v. 1 e 2.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- EDELSTEIN, L.; KIDD, I. G. (ed.). *Posidonius: The translation of the fragments*. Cambridge: Cambridge, 1999, v. 3.
- EPICTETO. Fragmentos e Testemunhos. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien, São Cristóvão: EdiUFS, 2008.
- EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*. Tradução de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1993.
- EPICTETUS. *The Discourses as reported by Arrian, The Manual, and Fragments*. Tradução de W. A. Oldfather. Londres: Heinemann, 1961. v. 1.
- EPICTETUS. *The Discourses as reported by Arrian, The Manual, and Fragments*. Tradução de W. A. Oldfather. Londres: Heinemann, 1952. v. 2.
- EPICURO – LUCRÉCIO – CÍCERO – SÊNECA – MARCO AURÉLIO. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Coleção Os Pensadores.
- GRAVER, M. Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic Προπάθειαι. *Phronesis*, v. 44, n. 4, 1999, p. 300-325.
- GRAVER, M. *Stoicism and Emotion*. University of Chicago Press, 2007.
- HUSSON, S. O conveniente, as paixões, o sábio e a cidade, In: GOURINAT, J.-B; BARNES, J. *Ler os estoicos*. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- INWOOD, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- SEDLEY, D. A Escola de Zenon a Ário Dídimo, In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odisseus, 2006.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- KIDD, I. G. *Posidonius: The Commentary (ii)*. Cambridge: Cambridge, 2004, v. 2.

- LONG, A. A. *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Trad. P. Jordán de Urries. Madrid: Alianza, 1984.
- PICH, R. H. Agostinho e a ‘descoberta’ da vontade: primeiro estudo. *Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n. 198, 2005, p. 175-206.
- PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo (continuação e fim). *Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n. 199, 2005, p. 139-157.
- PLATÃO. *A República*. Tradução e organização de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- RADICE, R. *Estoicismo*. Trad. Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- RIST, J. M. *La Filosofía Estoica*. Trad. David Casacuberta. Barcelona: Editorial Crítica, 1995.
- SÉNECA. *Cartas a Lucilio*. Tradução de Vicente López Soto. 4 ed. Barcelona: Editorial Juventud, 2012.
- SÊNECA. *Sobre a Ira; Sobre a Tranquilidade da alma*. Trad. José Eduardo S. Lohner, São Paulo: Penguin, 2014.
- SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. New York: Oxford, 2000.
- STRANGE, S. K. On the Voluntariness of the Passion, In: STRANGE, S.; ZUPKO, J. (ed.). *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- TIELEMAN, T. *Chrysippus’ On affections: reconstruction and interpretation*. Leiden: Brill, 2003.

Las nociones aristotélicas de naturaleza y de fin en *Sobre la filosofía* y en *Física II*

The Aristotelian notions of nature and purpose in *On philosophy* and *Physics II*.

Claudia Seggiaro

Doutora em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires e pesquisadora do CONICET

Resumen: En el presente trabajo nos interesa analizar la relación entre naturaleza y fin, poniendo principal énfasis en el libro II de la *Física* y en *Sobre la filosofía*. Para ellos dividiremos el trabajo en tres partes. En la primera, examinaremos los posibles motivos por los cuales Aristóteles en *Física II* realiza la remisión a *Sobre la filosofía*. En la segunda parte y en la tercera, nos centraremos en dos fragmentos de *Sobre la filosofía* que creemos centrales para analizar las nociones de naturaleza y finalidad: el 8b y el 16. El objetivo de este análisis es establecer qué tipo de continuidad doctrinal hay entre la *Física* y *Sobre la filosofía*.

Palabras claves: Naturaleza; Fin; Aristóteles; Principio del movimiento.

Abstract: In the present work we are interested in analyzing the relation between nature and end, placing emphasis on book II of *Physics* and *On Philosophy*. For them, we will divide the work into three parts. In the first, we will examine the possible reasons why Aristotle in *Physics II* makes the remission to *On Philosophy*. In the second and the

third part, we will focus on two fragments of *On the philosophy* that we think are central to analyze the notions of nature and end: 8b and 16. The objective of this analysis is to establish what kind of doctrinal continuity there is between *Physics* and *On Philosophy*.

Keywords: Nature; End, Aristotle; Principle of movement.

La relación entre las nociones de naturaleza y finalidad es central en la *Física* de Aristóteles. Allí, en II 2 194a27-36, Aristóteles sostiene que la naturaleza es fin (*télos*) y “aquello con vistas a” (*hoû héneka*). Desde la perspectiva del Estagirita, “naturaleza” es tanto la forma como la materia. En función de esta definición de *phýsis*, en este capítulo Aristóteles se cuestiona cuál es el objeto de la física. Recurriendo a la analogía con las técnicas, concluirá, que, así como corresponde al constructor no solo conocer la forma del objeto que piensa construir, sino también su materia, en relación con los entes naturales corresponde a una misma ciencia abocarse al estudio de la forma y de la materia. No obstante, finalizando el capítulo Aristóteles agrega que la física se debe ocupar también del fin de los entes naturales. La interconexión entre los diferentes objetos de la física- materia/ forma y finalidad- es explicada muy claramente por Simplicio en su comentario a la *Física* (301, 1-30). Allí, Simplicio indica que la materia y el cambio natural en los entes sensibles tienen a la forma como fin. Esta tesis supone, según Simplicio, dos premisas básicas: 1) el cambio natural es continuo y 2) la forma es un fin para el cambio continuo, el cual cesa cuando este se ha alcanzado. En este contexto el Estagirita realiza una remisión a *Sobre la filosofía*. Esta referencia nos induce a pensar que en *Sobre la filosofía* Aristóteles habría sistematizado estas nociones que luego serían centrales en sus llamados discursos físicos. Teniendo esto como telón de fondo, en el presente trabajo nos interesa hacer hincapié en la relación entre naturaleza y fin, poniendo principal énfasis en el libro II de la *Física* y en *Sobre la filosofía*. Para ellos dividiremos el trabajo en tres partes. En la primera, analizaremos los posibles motivos por los cuales Aristóteles en el pasaje de la *Física* realiza la remisión a *Sobre la filosofía*. En la segunda parte y en la

tercera, examinaremos dos fragmentos de *Sobre la filosofía* que creemos centrales para analizar la noción de naturaleza y finalidad: el 8b y el 16. El objetivo de este análisis es establecer qué tipo de continuidad doctrinal hay entre la *Física* y *Sobre la filosofía*. Para ello nos valdremos también de algunos pasajes clave de los comentarios de la *Física* de Filópono y de Simplicio, esto es, de los comentadores que nos han transmitido los fragmentos arriba mencionados de *Sobre la filosofía*.

1- Física II 2, 194a27-36 a la luz de *Sobre la filosofía*

El pasaje II 2, 194a27-36 de la *Física* suele citarse entre los fragmentos de *Sobre la filosofía*, siendo por esto uno de los testimonios más firmes de la unidad temática entre ambos escritos. Allí Aristóteles remite a su obra actualmente perdida del siguiente modo:

También corresponderá a la física conocer las dos naturalezas. También es tarea de la física conocer “aquello con vistas a”, es decir, el fin y cuantas cosas son con vistas al fin. Pero la naturaleza es fin y causa final; en efecto, de aquellas cosas de las que el movimiento es continuo y hay un fin de su movimiento, este fin es no solo <el> último término sino también la causa final. Por eso también el poeta burlescamente se vio inducido a decir: “tiene el fin para el que nació”. En efecto, no pretende ser fin de cualquier término sino solo el mejor. Puesto que las técnicas también producen la materia- unas absolutamente, otras la adecuan a sus propósitos- nos serviremos de todo como si todas las cosas existiesen para nosotros. En efecto, en cierto sentido, también nosotros somos un fin, pues la finalidad tiene dos significados. Esta cuestión ya la hemos tratado en *Sobre la filosofía* (trad. Boeri levemente modificada).¹

¹ Ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος τῆς αὐτῆς, καὶ ὅσα τούτων ἔνεκα. Ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὐ ἔνεκα (ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος, τοῦτο <τὸ> ἔσχατον καὶ τὸ οὐ ἔνεκα· διὸ καὶ ὁ ποιητὴς γελοῖως προήχθη εἰπεῖν: Ἔχει τελευτήν, ἥσπερ οὔνεκ' ἐγένετο· Βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον). Ἐπεὶ καὶ ποιούσιν αἱ τέχναι τὴν ὕλην αἱ μὲν ἀπλῶς αἱ δὲ εὐεργόν, καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἔνεκα πάντων ὑπαρχόντων (ἐσμὲν γὰρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος· διχῶς γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα· εἶρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας)

En consonancia con lo que indicamos en la introducción, en este pasaje Aristóteles señala que la física debe ocuparse de la naturaleza identificada con la forma y con la materia. Sin embargo, agrega que, debido a que la *phýsis* es también el fin o “aquello con vistas a” será objeto de la física también indagar la finalidad de la naturaleza. En relación con esto remite a su obra perdida, *Sobre la filosofía*. No obstante, por el estado fragmentario del texto, es complejo establecer a qué se puede estar refiriendo Aristóteles. Tanto Simplicio (*Comentario a la Física de Aristóteles* 304.1) como Temistio (*Comentario a la Física de Aristóteles* 43.3.) consideran que esta remisión a *Sobre la filosofía* es una alusión a los escritos éticos, sobre todo a la *Ética Nicomáquea*. Según Simplicio, Aristóteles realiza la distinción entre dos tipos de finalidad trazada en la *Ética Nicomáquea*. Desde la perspectiva de este último comentarista, “< Aristóteles > llama < a esta obra > “*Sobre la filosofía*”, diciendo que la totalidad de los estudios sobre ética es verdaderamente llamada “filosofía” (Simplicio *Comentario a la Física de Aristóteles* 304,1 2-5). Sin embargo, no menciona un pasaje preciso de la *Ética*. Los estudiosos del comentario conjeturan que podría tratarse de *Ética Nicomáquea* I 1, 1094a 3-6, pasaje en el cual se equipara la noción de bien con la de fin, aunque no se desarrolla explícitamente un doble sentido de finalidad (Fleet, 2014, p.172). Los intérpretes modernos suelen obviar la referencia a *Sobre la filosofía*, obra en relación con la cual solo destacan que es un escrito aristotélico en forma de diálogo. Para la interpretación del pasaje de la *Física*, suelen remitir a *Sobre el alma*,² más específicamente II 4, 415b2.³ Quienes siguen esta línea interpretativa, que no carece de fundamento, sostienen que Aristóteles está pensando en los siguientes sentidos de causa final: 1) finalidad como aquello “con vistas a”, esto es, aquello en función de lo cual se hace algo o aquello que motiva la acción y 2) “el para quien”, es decir, la persona sobre la que recae ese fin. El ejemplo que pone Simplicio (*Comentario a la Física* 303,1) es el siguiente: mientras para el médico la salud es su fin, en tanto que es el principio por él perseguido, el

² Boeri, 1993, p.177, Echandía, 1995, p.139 y Radice, 2011, p. 774.

³ *Sobre el alma* (II 4, 415b2): “aquello en vista de lo cual” [se dice] de dos maneras: “aquello con vistas a” y “aquello en vista de quien”. En *Metafísica* XIII,1,1072b2 “aquello para lo cual es “para bien de algo”, y “con vistas a algo”.

hombre también es un fin, pues es en función de este último por quien busca la salud. La lectura de algunas obras que forman parte del *corpus*, como por ejemplo *Metafísica* XII 7, 1072b2 y *La generación de los animales* II 742a22, nos permite conjeturar que esta distinción era recurrente dentro del análisis de la causa final. Sin embargo, la referencia a esta distinción en *Sobre la filosofía* es mucho más problemática, pues no tenemos fragmentos que permitan afirmar que Aristóteles la haya sistematizado. Es relevante destacar que en el texto griego no dice que sobre estos sentidos de finalidad se ha explayado en *Sobre la filosofía*. Lo que señala Aristóteles es que esto ha sido abordado en *Sobre la filosofía*. El “esto” vuelve al texto más ambiguo de lo que algunas traducciones dejan entrever:⁴ Puede ser que Aristóteles esté haciendo referencia a los dos sentidos de finalidad, puede ser una alusión al carácter final de la forma, a la interconexión entre la noción de *phýsis* y la causa formal o, lisa y llanamente, puede ser una referencia a que todas estas cuestiones que venían siendo desarrolladas fueron tratadas en extenso en *Sobre la filosofía*.

La noción de *phýsis* es escasamente abordada en los fragmentos conservados de *Sobre la filosofía*. Aparece en el fragmento 9, en el contexto de la crítica a la tesis inmovilista de los eléatas, en donde tiene el sentido de “principio de movimiento”. Vuelve a aparecer en la serie de fragmentos 27 a-d, en los cuales se tiende a relacionar “elemento constitutivo” con “*phýsis*”, razón por la cual se podría decir que ambas nociones tienden a ser equiparadas.⁵ “*Phýsis*” también aparece en dos

⁴ Echandía (1995): “porque somos en cierta manera también un fin, pues ‘para lo cual’ lo decimos en dos sentidos, como se indicó en *Sobre la filosofía*”. Charlton (2006): “As was said in the *De philosophia*, there are two sorts of thing which a thing may be said to be for”. Vallejos campos (2005): “ya que también nosotros en cierta forma constituimos un fin: pues el ‘para qué’ puede entenderse en dos sentidos, como se ha dicho en los libros *Sobre la filosofía*”.

⁵ En el fragmento 27b, Cicerón le atribuye a Aristóteles la creencia de que junto a los cuatro géneros de principios Aristóteles postula una quinta naturaleza. El hecho de que la califique de “quinta”, indica que esta naturaleza es otro principio junto con los cuatro géneros mencionados, razón por la cual marca la equiparación entre ambos términos: *genera principiorum* y *natura*. Dada su ambigüedad, es difícil determinar a qué concepto aristotélico se refiere Cicerón con la expresión “cuatro géneros de principios”: si son los cuatro elementos o los cuatro tipos de causas. Dado el contexto de la argu-

oportunidades en el fragmento 22e. En la primera aparición, Apuleyo (*Sobre el dios de Sócrates* VIII 137-138) cita o interpreta a Aristóteles diciendo: “como si la naturaleza estuviera dividida en cuatro grandes partes”, a partir de lo cual se mencionan a los seres vivos que pertenecen a la tierra, al agua y al fuego. Al igual que en el fragmento 27b, aquí el término *phýsis* parece tener el sentido de elemento constitutivo. En este punto se debe tener en cuenta que para Aristóteles un elemento puede ser principio, pero no todo principio es un elemento. Esto es relevante, porque más adelante, al analizar el fragmento 8b, veremos que allí el sentido de *phýsis* no será este sino el de principio en el sentido de configuración conceptual.

En el contexto de la segunda aparición del término, Apuleyo se cuestiona: “¿por qué iba la naturaleza a permitir que solo este cuarto elemento del aire, que ocupa un espacio tan enorme, quedara desprovisto de todo y abandonado por todos sus habitantes, sin generar en él animales etéreos, igual que se generan animales flámeos en el fuego, acuáticos en el agua o terrígenos en la tierra?” (trad. Vallejo Campos). En esta nueva aparición, el significado de *phýsis* parece haber sufrido un desplazamiento. Allí, la naturaleza no es un elemento constitutivo, sino el principio teleológico que determina como está constituido lo real. Por tal motivo, aunque no podamos afirmarlo categóricamente, esto podría ser visto como un esbozo

mentación estamos inclinados a pensar que la primera opción es la más aceptable, motivo por el cual indirectamente se está calificando a la naturaleza como elemento constitutivo. Según Cicerón, este quinto elemento o principio no tiene para Aristóteles un nombre. No obstante, al decir esto, señala que el alma es un movimiento continuo, razón por la cual Aristóteles la denomina *endelécheia*. La vinculación entre esta descripción del alma y esta quinta naturaleza nos induce a pensar que Cicerón está queriendo indicar que, desde la perspectiva aristotélica, esta última es calificada indirectamente como un principio de movimiento. Como lo indica Vallejo Campos (2005, p. 319) el término *endelécheia* hace referencia al carácter continuo e imperecedero del movimiento que Cicerón atribuye al alma. No obstante, es importante notar lo que Zanatta (2008, p. 646) remarca: dicho término no es utilizado por Aristóteles. No aparece en el *corpus* ni es registrado por el *index* de Bonitz ni el *lexicon* de Radice. Pese a ello, la tesis de que el alma está en movimiento es una idea aristotélica que aparece incluso en la *Física*, en donde se describe la opinión y la imaginación como movimientos del alma, siendo que a su vez son facultades del alma (VIII 3, 254a26-30).

de la concepción teleológica de la naturaleza presentada por Aristóteles en la *Física*. Cabe destacar que este fragmento no aparece en la mayoría de las ediciones y traducciones consultadas. Los estudiosos que lo incluyen son Jaeger (1993, p. 171), argumentando que las palabras de Apuleyo no pueden ser una referencia a la *Historia de los animales*, Vallejo Campos (2005, p. 308), y Untersteiner (1963, pp. 44-45), quienes en parte retoman el argumento del primero.

En *Sobre la naturaleza de los dioses* II 16, 44 (fragmento 21b), Cicerón señala que para Aristóteles “todo lo que se mueve, se mueve por naturaleza, por una fuerza o voluntariamente”. Este pasaje tiene reminiscencias de la serie de fragmentos 11-16 del *Protréptico* en donde Aristóteles, partiendo de esta misma distinción, sostiene que, si lo que es construido por medio de una técnica tiene una finalidad y un para qué, con más razón lo que es por naturaleza, pues la técnica imita a la naturaleza y la completa. Por otra parte, rememora el comienzo del primer capítulo del libro II de la *Física*, en el cual se distingue a los entes naturales del resto de las cosas, sosteniendo que solo los primeros tienen un principio de movimiento interno, al que se identifica con la naturaleza.

El recorrido hasta aquí nos deja entrever que, si bien las nociones de *phýsis* y finalidad no son recurrentes a lo largo de los fragmentos conservados de *Sobre la filosofía*, los extractos que nos han llegado nos permiten rastrear lo que podría haber sido la concepción aristotélica de la naturaleza en este escrito y nos permiten sostener que no hay un quiebre argumentativo respecto de la *Física*. No obstante, los fragmentos de *Sobre la filosofía* que resultan relevantes a la luz del pasaje de *Física* II 2, 194a26 -36 son los 8b y 16. En el primer fragmento, se identifica al conocimiento de los cuerpos en sí mismos y de la naturaleza como un tipo de *sophía*.⁶ Aunque no haya un análisis exhaustivo, en el fragmento 8b el concepto de naturaleza cobra cierto protagonismo. En el fragmento 16, si bien no se habla expresamente de la naturaleza, se realiza una “sistematización” sobre la causa final y su relación con los entes naturales, con lo

⁶ Literalmente dice: “ἐπ’ αὐτὰ τὰ σώματα καὶ τὴν δημιουργὸν αὐτῶν φύσιν”. Esta expresión será analizada en la segunda parte de este trabajo.

cual se puede decir que la *phýsis* es el concepto implícitamente supuesto a lo largo de todo el fragmento. El nexó entre estos dos fragmentos y *Física* II 2, 194a26-36 es relativamente claro, si tenemos en cuenta la tesis defendida por Aristóteles en el pasaje de la *Física* y el argumento por el cual Aristóteles lo defiende. Allí, Aristóteles identifica a la naturaleza con la causa final. Esta última tesis la infiere de tres premisas: dos enunciadas explícitamente y otra formulada implícitamente. Las dos primeras son: 1) el movimiento tiene un fin (II 2, 194a29) y 2) el fin es lo mejor (II 2, 194a32-33). La tercera premisa, la implícita, es que el fin de una cosa es su forma (II 1, 193b 18-19), razón por la cual constituye lo mejor.⁷ El examen de los fragmentos 8b y 16 nos permite identificar de manera expresa o solapada la presencia de estas premisas. En el fragmento 8b, la premisa 1 se halla prefigurada en el carácter demiúrgico de la naturaleza, y la premisa implícita de *Física* II 2, 194a26 -36 está supuesta en la alternancia *ousía* y *phýsis*⁸ que aparece en el fragmento. La identificación entre la causa final y lo mejor, la segunda premisa explícita del pasaje citado de la *Física*, es el problema principal del fragmento 16. No obstante, la lectura atenta del fragmento a la luz del comentario a la *Física* de Simplicio nos induce a pensar que también están operando las otras dos premisas. Creemos que estos dos fragmentos de *Sobre la filosofía*, y su relación con el fragmento 9, nos permitirán entender por qué Aristóteles remite a esta obra en la *Física*. Por tal motivo, en lo que sigue nos centraremos en estos dos fragmentos de modo tal de establecer en qué medida las tesis en ellos presentadas se relacionan con las analizadas en el pasaje citado de la *Física*.

⁷ En *Física* II 8 199a 30-33: Aristóteles reafirma esta identificación: “y puesto que la naturaleza puede entenderse en dos sentidos, como materia y como forma, y dado que esta es el fin y todo lo demás es en vista de un fin, la forma debe ser causa final” (trad. Boeri).

⁸ Tal como lo veremos más adelante, mientras en la primera parte del fragmento, Filópono le adjudica a Aristóteles la identificación entre la sabiduría y el conocimiento de la *ousía*, hacia el final del fragmento, al determinar los estadios de la *sophía*, Filópono equipara a esta última con el conocimiento de la *phýsis*. La lectura de este fragmento a la luz de *Física* II 1-2 y *Metafísica* V 4 1014b35-ss., así como del comentario de Filópono a la *Física* nos induce a pensar que el referente de *ousía* y *phýsis* debe ser el mismo.

2.-Fragmento 8b y Física II: naturaleza como forma y movimiento con vistas a un fin

El fragmento 8b es uno de los más extensos de los que nos han llegado de *Sobre la filosofía*. Dado esto, iremos citando lo extractos en los que se trata la noción de naturaleza o aquellos que son relevantes en relación con el tema del trabajo conforme vayamos haciendo nuestro análisis. En principio, cabe destacar que hacia el final del fragmento se señala:

Después, progresando en su andadura, llegaron a los cuerpos mismos y a la naturaleza que es artífice de éstos, y le dieron a ello el nombre más específico de teoría natural y a los que son versados en tales asuntos los llamaron sabios en cuestiones naturales. En quinto lugar, finalmente, trataron de las entidades divinas en sí mismas, supracósmicas y absolutamente inmutables y denominaron al conocimiento de éstas la sabiduría suprema (trad. De Vallejo Campos).⁹

El fragmento 8b ha sido transmitido por Filópono en el comentario a la *Introducción a la aritmética de Nicómaco I*, 39-43. Esto es significativo, pues las palabras atribuidas al Estagirita no aparecen insertas en un comentario a su obra, sino en el contexto de su análisis de la teoría metafísica y epistemológica de un neopitagórico. El fragmento corresponde a un pasaje que prácticamente abre el comentario a la obra de Nicómaco. según Filópono, si bien para los antiguos pitagóricos la filosofía era amor a la sabiduría, el término “sabio” era usado para designar al experto en el dominio de cualquier técnica, ya sea la zapatería o la carpintería. Este uso del término *sophós* hace que, respecto a la noción de *sophía*, Filópono vincule el pensamiento

⁹ Εἶτα λοιπὸν ὁδῶ προϊόντες καὶ ἐπ’ αὐτὰ τὰ σώματα καὶ τὴν δημιουργὸν αὐτῶν προῆλθον φύσιν, καὶ ταύτην ἰδικώτερον φυσικὴν ἐκάλεσαν θεωρίαν, καὶ σοφοὺς τὰ περὶ τὴν φύσιν τοὺς τοιοῦτους φημέν. πέμπτον ἐπ’ αὐτὰ λοιπὸν ἐφθασαν τὰ θεῖα καὶ ὑπερκόσμια καὶ ἀμετάβλητα παντελῶς, καὶ τὴν τούτων γνῶσιν κυριωτάτην σοφίαν ὠνόμασαν.

Si bien la identificación entre la física y cierta sabiduría no es atribuida directamente a Aristóteles, creemos que la última parte del fragmento 8b es pertinente para nuestro trabajo ya que, tal como lo demostraremos en este apartado, la noción de *phýsis* como principio y causa allí supuesto es consistente con la concepción aristotélica de la naturaleza. En este sentido, la identificación entre la física con el conocimiento de las *phýsis* está en la órbita de lo que se puede considerar la concepción aristotélica de la física.

de Nicómaco con el platonismo. Para él, con intenciones platónicas, Nicómaco buscaba el verdadero fin de la filosofía y los medios por los cuales acceder a él. En este contexto, identifica a la sabiduría como una especie de luz y claridad. Filópono cree encontrar esta misma concepción de raigambre platónica en Aristóteles, al que parafrasea o cita, sin especificar exactamente su fuente. Comentando a Tarán, Giardina (1999, p. 248) sostiene que la derivación *sophía* de *saphía* que hace Filópono en su comentario puede estar siendo retomada de la *Metafísica* de Aristóteles (993b 9-11), aunque, “según algunos, tal interpretación deriva de un fragmento de *De philosophia* de Aristóteles” (Giardina, 1999, p. 248), esto es, el 8b. En él, tras hacer alusión a que la civilización y, con ella, los conocimientos adquiridos por los hombres se han destruido y perdido cíclicamente, Filópono despliega las cinco acepciones de *sophía* atribuidas a los griegos, cada una de las cuales parece coincidir con un nivel en el progreso del conocimiento. En concordancia con *Metafísica* I 1, 981b20 y ss.,¹⁰ Filópono señala que, satisfechas las necesidades básicas, los hombres comenzaron a adquirir conocimientos técnicos y científicos y, tras eso, el conocimiento relativo a la política y a las leyes, conocimiento al cual también calificaron de sabiduría. Los dos estadios subsiguientes son los detallados en el pasaje citado: 1) el conocimiento de los entes sensibles y 2) el de las entidades suprasensibles. Lo relevante a los fines de nuestro trabajo es lo referido por Filópono respecto del conocimiento de las entidades sensibles, pues es en relación con esto que trae a colación la noción de naturaleza. En cuanto a esto último nos interesan dos cosas. La primera es cómo Filópono presenta el primero de estos dos tipos de conocimiento. La segunda es por qué la naturaleza es calificada de *demiourgós*. En relación con la primera cuestión, Filópono sostiene que los hombres conocieron dos cosas: los cuerpos en sí mismos, pero también la naturaleza. Los términos utilizados por Filó-

¹⁰ Como lo resalta Vallejo Campos (2005, p. 276), en *Metafísica* 1 1, 981b20 y ss., “Aristóteles distingue tres etapas en el desarrollo de las artes y no cinco, como en este texto de Filópono: la creación de las artes destinadas a satisfacer las necesidades imprescindibles, en segundo lugar, las que sirven para la consecución del placer y, finalmente, la aparición de la ciencia en la que predomina el saber por el saber”.

pono son αὐτὰ τὰ σώματα y τὴν δημιουργὸν αὐτῶν φύσιν. Esta distinción nos retrotrae a la primera parte del fragmento, donde Filópono sostiene:

ciertamente, dado que las cosas inteligibles y divinas, como dice Aristóteles, a pesar de ser clarísimas en virtud de su propia entidad, a nosotros nos parecen tenebrosas y confusas, por la niebla en la que el cuerpo nos envuelve, es natural que le diera el nombre de sabiduría a la ciencia que trae estas cosas a la luz para nosotros (*la Introducción a la aritmética de Nicómaco* I, 9- 14. trad. Vallejo Campos).¹¹

Podemos ver que en este breve pasaje Filópono le atribuye a Aristóteles la contraposición entre la luz de lo inteligible y la oscuridad generada por el cuerpo. Esta distinción nos lleva a pensar que Filópono atribuye a Aristóteles dos modos de acceder a las entidades sensibles: tal como se nos aparecen y tal como son en sí mismas.¹² Bajo el primer modo el hombre puede aprender el aspecto sensible de las cosas, sus características sensibles, pero no sus principios constitutivos. Para acceder a esto último, debe conocer las cosas “en virtud de su propia *ousía*”. Alguien es sabio solo cuando conoce las cosas de este segundo modo, esto es, cuando conoce cómo las cosas están constituidas y, por ende, sabe cuál es su esencia¹³ o configuración conceptual. En el comentario a la *Física* 4. 34-5.1, Filópono sostiene:

Si, por lo tanto, las cosas físicas son o cuerpos o tienen existencia en un cuerpo, y estas cosas son compuestas, entonces las cosas físicas son compuestas. Pero toda cosa compuesta tiene elementos y causas

¹¹ ἐπεὶ τοῖνυν τὰ νοητὰ καὶ θεῖα, ὡς ὁ Ἀριστοτέλης φησὶν, εἰ καὶ φανότατά ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν, ἡμῖν διὰ τὴν ἐπικειμένην τοῦ σώματος ἀχλὺν σκοτεινὰ δοκεῖ καὶ ἀμυδρά, τὴν ταῦτα ἡμῖν εἰς φῶς ἀγούσαν ἐπιστήμην σοφία εἰκότως ὠνόμασαν.

¹² Vallejo Campos advierte que “para Wilpert (“Die Stellung der Schrift *Über die Philosophie ...*”, págs. 155-162) el uso de *autá* (cuerpos en sí mismos, entidades divinas en sí mismas) es un signo del platonismo que Aristóteles aún profesaba en la obra, en la que el saber es determinado por su objeto” (2005, p. 276). Al igual que Vallejo Campos (2005, p. 276), no creemos que esto sea incompatible con el concepto de *sophía* que Aristóteles introducirá en la *Metafísica* y que defiende en esta obra. Véase Berti, 1997, p.265.

¹³ En el fragmento 35 del *Protréptico* Aristóteles homologa causas y *ousía*. Solo hay conocimiento en sentido estricto cuando se produce el develamiento de ambas cosas.

y principios: pues las cosas simples son los elementos de las cosas compuestas. Por lo tanto, las cosas tienen principios y causas. Así es como Teofrasto apoya la premisa menor. Para sumar a esto la premisa mayor (que cada cosa que tiene principios o causas o elementos llega a ser conocida cuando ellos han llegado a ser conocidos), él saca así la conclusión de que las cosas físicas llegan a ser conocidas cuando se han conocido sus principios.¹⁴

Este pasaje es relevante por dos motivos. El primero está relacionado con qué entiende Filópono por cuerpo. En relación con esto, en la primera parte, Filópono parece suponer la distinción entre elementos y sustancia sensible. La alusión a los elementos se desprende de la distinción entre cosas que son cuerpo o están en un cuerpo. Las cosas que solo son cuerpos tienen dos características: 1) son simples y 2) son los elementos materiales en base a los cuales llegan a ser las restantes cosas, razón por la cual o bien pueden ser los cuatro elementos (agua, fuego, aire y tierra) o es el substrato material. Las cosas compuestas no parecen recibir este calificativo solo porque lleguen a ser a partir de la combinación de los cuerpos simples. Esto se desprende de lo siguiente: si hay una entidad que está en un cuerpo, pero no se identifica con él, puede ser corpórea sin serlo enteramente o, incluso, puede no ser corpórea. Esto se confirma unas líneas más abajo. Allí Filópono dice que un compuesto tiene elementos, principios y causas. Esta descripción nos lleva a inferir que los compuestos son las entidades sensibles descritas en *Física* II y que llegan a ser por la intervención de cuatro causas: 1) la material: “aquello a partir de lo cual”; 2) la formal: “el qué es”; 3) la eficiente: “aquello por lo cual” y 4) la final: “aquello con vistas a”. De esto se desprende que, al referirse a los cuerpos en sí mismos en el pasaje de la *Introducción a la aritmética de Nicómaco* Filópono puede estar aludiendo a los cuerpos simples, a los compuestos, o a ambos simultáneamente.

¹⁴ Εἰ τοίνυν τὰ φυσικὰ πράγματα ἢ σώματ' ἐστὶν ἢ ἐν σώματι τὸ εἶναι ἔχει, ταῦτα δὲ σύνθετα, τὰ φυσικὰ ἄρα πράγματα σύνθετὰ ἐστὶ. πάντα δὲ τὰ σύνθετα στοιχεῖα καὶ αἵται καὶ ἀρχὰς ἔχει. τὰ γὰρ ἀπλᾶ τοῦ συνθέτου ἐστὶ στοιχεῖα. τὰ φυσικὰ ἄρα πράγματα ἀρχὰς καὶ αἵτια καὶ στοιχεῖα ἔχει οὕτω μὲν οὖν τὴν ἐλάττονα κατεσκεύασε πρότασιν ἢ προσθεῖς τὴν μείζονα, ὅτι πᾶν δ' ἔχει ἀρχὰς ἢ αἵτια ἢ στοιχεῖα γινώσκεται τούτων ἐγνωσμένων, οὕτω συνάγει ὅτι τὰ φυσικὰ ἄρα πράγματα γινώσκεται τῶν ἀρχῶν ἐγνωσμένων.

El otro punto relevante es que en el pasaje citado del comentario a la *Física* Filópono sostiene que solo conocemos los cuerpos compuestos cuando aprehendemos sus causas. Pese a que en este pasaje Filópono no realiza explícitamente la vinculación entre estos principios- causas y la *ousía*, si leemos el comentario de la *Física* a la luz del pasaje del comentario a la *Introducción a la aritmética de Nicómaco* que nos ha llegado como fragmento 8b, podremos notar que dicha relación parece estar operando implícitamente. Si por el pasaje del comentario a la *Física* debemos concluir que conocemos las entidades sensibles cuando conocemos sus principios y causas, pero, paralelamente, debemos admitir que, tal como se indica en el comentario a la *Introducción a la aritmética de Nicómaco*, sabemos que son las cosas cuando aprehendemos su *ousía*, debemos concluir que hay una interconexión entre los principios y causas de las cosas y su *ousía*. De la formulación de ambas tesis se desprende que conocer las causas y los principios implica conocer la *ousía* de la cosa. Ahora bien, la *ousía* no parece ser otra cosa que lo que hacia el final del fragmento 8b Filópono identifica con la naturaleza, razón por la cual quien conoce la *ousía* de algo conoce por esto mismo su naturaleza.¹⁵ Pese a que Filópono no hace la identificación expresamente, esta resulta evidente a la luz de la afirmación realizada por el neoplatónico en la primera parte del fragmento 8b, citada más arriba, pero que volveremos a citar por cuestiones de practicidad. Allí Filópono decía:

ciertamente, dado que las cosas inteligibles y divinas, como dice Aristóteles, a pesar de ser clarísimas en virtud de su propia entidad, a nosotros nos parecen tenebrosas y confusas, por la niebla en la que el cuerpo nos envuelve, es natural que le diera el nombre de sabiduría a la ciencia que trae estas cosas a la luz para nosotros (la *Introducción de la aritmética de Nicómaco* I 1. trad. Vallejo Campos)

¹⁵ *Metafísica* V 5, 1015a 13-17. Aristóteles afirma: “naturaleza, primordialmente y en el sentido fundamental de la palabra, es la sustancia de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas. En efecto, la materia se denomina naturaleza porque es capaz de recibir aquella, y las generaciones y el crecimiento porque son movimientos que se originan de ella” (trad. Calvo Martínez levemente modificada. ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτὰ ἢ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις).

La lectura del fragmento en su conjunto nos permite concluir que en la preposición “a pesar de ser clarísimas en virtud de su propia entidad” y en la oración de la última parte del fragmento “llegaron a los cuerpos mismos y a la naturaleza que es artífice de éstos”,¹⁶ *ousía* y *phýsis* deben ser equivalentes para que la unidad del argumento sea sostenible. Si, por la primera parte del fragmento 8b conocer algo es conocer su *ousía*, y por el comentario de la *Física*, sabemos que esto implica buscar sus causas y principios, para que la física pueda ser conocimiento en sentido estricto, debe serlo de esto último. Como consecuencia de esto, *phýsis* en el fragmento 8b debe ser la *ousía* mencionada en la primera parte del pasaje o debe ser algunos de los principios y causas de los cuales habla Filópono en su comentario a la *Física*.

La segunda cuestión que, como indicamos más arriba, nos interesa del fragmento 8b de *Sobre la filosofía* es el uso de sustantivo *demiourgós* aplicado a la naturaleza. La presencia de esta palabra nos sugiere la idea de un tipo de causalidad. Dado esto, la pregunta que surge es: ¿qué tipo de causalidad cree Filópono que Aristóteles le adjudica a la naturaleza al describirla de este modo? En el comentario a la *Física* 6. 4-5, Filópono sostiene que para Aristóteles:

La naturaleza no construye los primeros elementos por medio de algún instrumento, sino que ella los crea directamente de la materia y de la forma.¹⁷

El verbo utilizado por Filópono para referirse a cómo opera la naturaleza es *demiurgeí*. Se debe recalcar que este verbo referido a la naturaleza no es frecuente en el *corpus* aristotélico, pero se halla atestiguado en algunos escritos, sobre todo, en los tratados biológicos. En *Partes de los animales* I 5, 645a9 Aristóteles usa el participio aoristo *demiourgésasa*, para refe-

¹⁶ En esta parte del fragmento, en el contexto del análisis del “desarrollo histórico” de la *sophía*, se describe el cuarto estadio de la sabiduría, identificado con el conocimiento de los cuerpos en sí mismos y de la naturaleza como su artífice.

¹⁷ οὐ γὰρ διὰ τινος ὀργάνου ἢ φύσις συνίστησι τὰ πρῶτα στοιχεῖα, ἀλλ' ἀμέσως ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἶδους αὐτὰ δημιουργεῖ.

rirse a que la naturaleza es creadora de los seres sensibles. En esta misma obra en II 9, 654b32, utiliza el perfecto *dedemiourgeken*, indicando que, al igual que los que moldean figuras, la naturaleza creó a los animales con cuerpos duros: huesos. Por otra parte, en el primer capítulo de *Las partes de los animales*, para referirse a la generación Aristóteles utiliza diversas formas verbales derivadas de *poiéo*. Según Lennox (2001, p. 190), pese a que Aristóteles suele explicar el operar de la naturaleza realizando analogías con las técnicas, no hay motivo para considerar que el Estagirita concibe a la naturaleza como un hacedor y, por lo tanto, como la contrapartida del demiurgo platónico. Desde la perspectiva de este autor, la naturaleza como agente solo refiere a la naturaleza como forma, así como su tendencia hacia un fin. Para Golitsis (2008, p. 45), esta manera de describir la *phýsis* está relacionada con el hecho de que, según los peripatéticos, la naturaleza es identificada con la causa productiva y final de las cosas. Simplicio interpreta la concepción aristotélica de la naturaleza de manera parecida:

Puesto que la naturaleza, que es en algún sentido la causa productiva inmediata de las realidades naturales, se mostrará que es principio de movimiento y que toda realidad natural, que es un cuerpo, posee en él su principio de movimiento, es necesario que los discursos físicos sean sobre el movimiento (*Comentario a la Física de Aristóteles* 3.25–27).¹⁸

Si bien Simplicio no utiliza el término *demiourgós*, se refiere a la naturaleza como una causa productiva, *aitíon poietikón*, pues es principio de movimiento de los seres naturales. Retomando el comentario de Alejandro de Afrodisia, Simplicio (*Comentario a la Física de Aristóteles* 310, 20-311, 30) sostiene que la generación es una progresión ordenada de movimientos: un movimiento es seguido de forma ordenada por un segundo movimiento y así sucesivamente hacia el fin por cuya causa la cosa existe. Apelando a los dos modos de causalidad, la causa productora y la causa final, Simplicio diferencia estos dos momentos de la generación, en los cuales la naturaleza es al mis-

¹⁸ ἐπει δὲ ἡ φύσις ποιητικόν πως προσεχῶς αἴτιον οὕσα τῶν φυσικῶν ἀρχῆ κινήσεως οὕσα δειχθήσεται καὶ πᾶν φυσικὸν σῶμα δν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ κινήσεως ἔχει, ἀναγκαῖος ὁ περὶ κινήσεως λόγος τῷ φυσικῷ.

mo tiempo principio y fin del movimiento. Este doble aspecto de la *phýsis* puede ser remarcado por Simplicio, pues, tal como lo indica Aristóteles en II 1 193b 12, la *phýsis* es ella misma el camino (*hodós*) hacia la *phýsis*. Como consecuencia de esto, en *Física* II 2, 194a26-36 Aristóteles indica que corresponde a la física conocer la naturaleza y aquello “con vistas a”, pues la causa final es aquello por lo cual el principio de movimiento se realiza. Al calificar a la naturaleza como *demiurgós*, Filópono podría estar pensando en este proceso, apelando a un calificativo que explica de manera metafórica cómo opera la *phýsis* en el proceso de generación. Desde esta perspectiva, la naturaleza en tanto demiurgo puede ser entendida como el *áition poietikón* del cual habla Simplicio y, por lo tanto, como principio de movimiento que tiende hacia un fin.

En el fragmento 9 de *Sobre la filosofía* (Sexto Empírico *Contra los profesores* X 45-46) Aristóteles afirma:

Unos, efectivamente, afirman que hay movimiento y otros que no ... Que no existe es lo que sostienen los seguidores de Parménides y Meliso, a los cuales Aristóteles ha llamado inmovilistas y negadores de la naturaleza, inmovilistas por la inmovilidad que defienden, y negadores de la naturaleza, porque ésta es principio de movimiento, lo cual fue suprimido por ellos al afirmar que nada se mueve (trad. Vallejo Campos).

Por este fragmento sabemos que para Aristóteles la naturaleza además de ser el principio constitutivo de una cosa es un tipo de movimiento. En este fragmento, de hecho, el Estagirita afirma que quienes, como los eléatas, niegan la existencia del movimiento, suprimen por este motivo la naturaleza. En la *Física*, más específicamente en II 8, 199b, 15-16, Aristóteles afirma:

Pues las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas por un principio interno, llegan a un fin (trad. Boeri).¹⁹

Sobre la base de que las cosas que son producto del arte imitan a la naturaleza,²⁰ el Estagirita concluye que, si las prime-

¹⁹ φύσει γάρ, ὅσα ἀπό τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος.

²⁰ *Protréptico* fragmento 14.

ras tienen una finalidad y un para qué, entonces las cosas que son por naturaleza deben realizarse conforme a un fin (*Protréptico*, fragmento 12). Para comprender esta tesis, se debe tener en cuenta que, según Aristóteles, todo llega a ser a partir del sustrato y de la forma. No obstante, desde la perspectiva aristotélica, en sentido propio *phýsis* es solo la forma. En *Física* II 2, 193a 36-193b5 señala: “la carne o el hueso en potencia no tienen aún su propia naturaleza ni son por naturaleza antes de adquirir su determinación conceptual específica, por medio de la cual establecemos la definición de carne o hueso. En este segundo sentido, por tanto, la naturaleza de los entes que en sí mismos poseen el principio de movimiento será la configuración y la forma, la cual no es separable a no ser conceptualmente” (trad. Boeri, levemente modificada).²¹ A esto se debe agregar que para el Estagirita la forma es la causa formal de los entes sensibles,²² pero también su causa final, pues dichos entes se realizan como tales cuando plenifican su forma. De la lectura del segundo libro de la *Física* se desprende que para Aristóteles la naturaleza tiene dos aspectos: es el fin de los entes naturales, en tanto se identifica con la forma, pero también es el proceso por el cual estos llegan a su plena realización. Citando a Quarantotto, podemos decir que “cualquier cosa que es un principio interno, si representa al mismo tiempo el principio de identidad (la forma) y la causa motriz del cual es principio y si determina un proceso del cual resulta una forma, que es dotada al mismo tiempo de una función motriz, que sea capaz de reiterar de manera circular y recursiva la misma dinámica: la forma se produce y reproduce a sí misma: un hombre genera a otro hombre” (Quarantotto, 2002, p. 160).

²¹ *Física* II 2, 193a 35-193b5: τὸ γὰρ δυνάμει σὰρξ ἢ ὄστοῦν οὔτ' ἔχει πῶς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, πρὶν ἂν λάβῃ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον, ᾧ ὀριζόμενοι λέγομεν τί ἐστὶ σὰρξ ἢ ὄστοῦν, οὔτε φύσει ἐστίν. Ὡστε ἄλλον τρόπον ἢ φύσιν ἂν εἶη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἢ μορφήν καὶ τὸ εἶδος, οὐ χωριστὸν δὲ ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον.

²² Ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη (*Física* II 3, 194b 26-27).

3 -Fragmento 16: finalidad y naturaleza en *Sobre la Filosofía* a la luz de *Física* II

En el fragmento 16 transmitido por Simplicio en su *Comentario a Sobre el cielo* (288. 28- 289.1-15), se le atribuye a Aristóteles lo siguiente:

Efectivamente, en general, en aquellas cosas en las que hay algo mejor, hay también algo óptimo. Así pues, dado que en las cosas que son hay algunas mejores que otras, habrá, por tanto, también una que sea óptima y ésta será lo divino. Ahora bien, lo que cambia lo hace por efecto de otra cosa o por sí mismo, pero si cambia por otra cosa, esta será mejor o peor, y si cambia por sí misma, el cambio será porque lo hace a otra cosa peor o porque aspira a una mejor, pero lo divino no tiene nada que sea mejor que sí mismo por efecto de lo cual pudiera ser cambiado (ya que esto sería más divino) y tampoco es lícito que lo mejor padezca por obra de lo que es peor. Ciertamente, si experimentara algún cambio por obra de lo que es peor, admitiría algo malo, mas no hay nada malo en él. Sin embargo, tampoco se cambia a sí mismo porque aspire a algo mejor, ya que no carece de ninguna de las perfecciones que le son propias. Verdaderamente, tampoco cambiará a peor, porque ni siquiera el hombre se hace peor voluntariamente a sí mismo, ni tiene nada malo, como habría admitido si hubiese experimentado un cambio a peor (trad. Vallejo Campos).²³

Tal como lo indica, Golitsis (2008, p. 42), después de Alejandro de Afrodisia, la palabra “cielo” no significa el “cielo último”, del cual hablaba Aristóteles, sino el mundo, tal como lo había tratado Platón en *Timeo* 28b 2-4: “el cielo todo entero o el mundo o cualquier otro nombre que le convenga mejor”. De hecho, los escritos titulados τὰ αἰδία, eran vistos por los peripatéticos como parte de los discursos físicos. Al realizar sus comentarios, Simplicio presupone esta clasificación de los escritos,

²³ καθόλου γάρ, ἐν οἷς ἔστι τι βέλτιον, ἐν τούτοις ἔστι τι καὶ ἀριστον. Ἐπεὶ οὖν ἔστι ἐν τοῖς οὐσί ἄλλο ἄλλου βέλτιον, ἔστιν ἄρα τι καὶ ἀριστον, ὅπερ εἶη ἂν τό θεῖον, εἰ οὖν τὸ μεταβάλλον ἢ ὑπ’ ἄλλου μεταβάλλει ἢ ὑφ’ ἑαυτοῦ, καὶ εἰ ὑπ’ ἄλλου, ἢ κρείττονος ἢ χείρονος, εἰ δὲ ἢ ὑφ’ ἑαυτοῦ, ἢ ὡς πρὸς τι χεῖρον ἢ ὡς καλλίωνός τινος ἐπιέμενον, τὸ δὲ θεῖον οὔτε κρείττον τι ἔχει ἑαυτοῦ ὑφ’ οὐ μεταβληθήσεται- ἐκεῖνο γὰρ ἂν ἦν θεϊότερον- οὔτε ὑπὸ χείρονος τὸ κρείττον πάσχειν θέμις ἐστί- καὶ μέντοι, εἰ ὑπὸ χείρονος, φαῦλον ἂν τι προσελάμβανεν, σὺδὲν δὲ ἐν ἐκείνῳ φαῦλον ἀλλ’ οὐδὲ ἑαυτὸ μεταβάλλει ὡς καλλίωνός τινος ἐπιέμενον. οὐδὲ γὰρ ἐνδεές ἐστι τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός οὐ μέντοι οὐδὲ πρὸς τὸ χεῖρον, ὅτε μηδὲ ἀνθρώπος ἐκῶν ἑαυτὸν χείρῳ ποιεῖ, μήτε δὲ ἔχει τι φαῦλον μηδέν. ὅπερ ἂν ἐκ τῆς εἰς τὸ χεῖρον μεταβολῆς προσέλαβε.

que los neoplatónicos tendieron a adoptar, razón por la cual es esperable que en su comentario a *Sobre el cielo* Simplicio presuponga las tesis que fueron tematizadas en su comentario a *Sobre la física*, pues *Sobre el cielo* y la *Física* no eran considerados tratados independientes, sino interrelacionados. Ahora bien, la referencia explícita a *Sobre la filosofía* en su comentario a *Sobre el cielo* nos permite conjeturar que Simplicio creía que había una continuidad en relación con las tesis defendidas en las tres obras.

Se debe tener en cuenta, por otra parte, que los comentarios de Simplicio a la obra de Aristóteles fueron escritos entre 532 y 540 d. C. Se tiene noticias de que, con anterioridad a la aparición de la edición de la obra aristotélica realizada por Andrónico de Rodas, los textos conocidos de Aristóteles eran los llamados exotéricos, dentro de los cuales estaba incluido *Sobre la filosofía*. Con posterioridad a esta edición, dichos textos comenzaron a perderse y ganaron protagonismo las obras esotéricas del Estagirita, dentro de las cuales estaban la *Física* y *Sobre el cielo*. La lectura de Simplicio de la obra perdida de Aristóteles debió de estar mediada por la interpretación del resto de las obras que comenzaron a ganar protagonismo. Baltuseen (2008, pp. 88-ss.) considera que Simplicio realiza sus comentarios a la obra aristotélica basándose en el trabajo y enseñanzas de los primeros peripatéticos, tales como Teofastro y Eudemo. El análisis de los diversos comentarios de Simplicio le permite decir que ha tenido acceso a la versión de la *Física* de Eudemo y a los trabajos Teofrasto. Esto metodológicamente tiene dos consecuencias: la primera es que sus fuentes son cercanas a Aristóteles y, en este sentido, lo aproximan más al pensamiento del Estagirita. Sin embargo, la segunda consecuencia está relacionada con el hecho de que, si bien los primeros peripatéticos tomaron a Aristóteles como punto de partida, no acordaban en todos los puntos con las concepciones aristotélicas. Las doctrinas peripatéticas no eran un cuerpo de conocimiento estático, sino un conjunto dinámico de concepciones, con lo cual que sus fuentes sean cercanas a Aristóteles nos es garantía de que reproduzcan por completo su pensamiento.

Bajo la premisa de que, si hay algo mejor, debe haber algo óptimo y esto será lo divino, en este fragmento, Simpli-

cio le adjudica a Aristóteles una distinción entre dos tipos de entidades: aquellas sujetas a la corrupción y que se mueven por un fin y aquella otra que constituye un fin en sí mismo. Desde la perspectiva de Simplicio, para Aristóteles hay cosas que son mejores que otras, por lo tanto, se puede trazar una clasificación de las cosas según éstas sean mejores o peores. Lo divino está por encima de estas cosas, pues por sobre él nada puede ser mejor. Lo que resulta relevante a los efectos de nuestro trabajo es la tesis que Simplicio le adjudica a Aristóteles en relación con las cosas sujetas al devenir, pues presenta reminiscencias de las principales tesis defendidas por el Estagirita en *Física* II 1. Para Simplicio, entre las cosas que están sujetas al devenir, algunas tienen un principio interno de movimiento, mientras que otras se mueven a causa de otra cosa. Esta distinción realizada en *Sobre la filosofía* nos hace pensar que Aristóteles está diferenciado las sustancias sensibles de los artefactos.²⁴ En ambos casos, requieren de una causa final por la cual moverse y una causa motriz, esto es, aquello que las mueva. La diferencia es que, mientras en el caso de las sustancias sensibles el principio de movimiento es interno, en el caso de los artefactos es externo. Desde la perspectiva aristotélica, “la naturaleza es cierto principio o, más precisamente, es causa del movimiento o del reposo en aquello en que es inherente en sentido primario por sí, es decir, no por accidente” (*Física* II 2, 192b 22-23. trad. Boeri). Un artefacto, como por ejemplo una cama, si bien está sujeto a la generación y la corrupción, no tiene un principio intrínseco de movimiento. Debe haber un individuo que lo piense e imprima en una materia determinada, madera, por ejemplo, la forma correspondiente o configuración conceptual. Las causas por las cuales llega a ser son externas y los motivos por los cuales se va deteriorando o cambia también. Simultáneamente, la diferencia entre este artefacto y un ente natural es que, mientras este último tiene la potencialidad de ser un esto determinado antes de que la forma se realice en la materia, no sucede lo mismo con el primero. Una semilla de árbol es un árbol en potencia, aun antes de ser un árbol, pero no sucede lo mismo con la madera de la cama antes de que el carpintero use esa madera para construir la cama.

²⁴ Para ver el parangón que se puede trazar con la *Física*, véase *Física* II 1, 198b 8 y ss.

Para Aristoteles “no pretende ser fin cualquier término último, sino solo lo mejor”.²⁵ Esta tesis que es formulada en extenso en la *Física* es expuesta con cierto detalle en este fragmento. De los distintos pasajes y fragmentos trabajados puede concluirse que desde la perspectiva aristotélica “*phýsis* no tiene sólo el sentido de *arkhé*, sino que representa el cumplimiento de un orden teleológico” (Van der Meeren, 2011, p. 30). Si bien la naturaleza de las cosas está determinada desde su génesis, ésta no está realizada desde el principio, sino que debe actualizarse. Este proceso de autorrealización es, como vimos en el apartado anterior, la realización de la forma, esto es, la esencia de la cosa.

Es evidente que Simplicio no se detiene en el análisis de esta tesis, pues su objetivo central es hablar sobre lo divino y su naturaleza. Las cosas sujetas al devenir son presentadas como un contrapunto respecto de esta entidad, que, según algunos intérpretes, es el motor inmóvil.²⁶ Independientemente de esto, el análisis del pasaje de *Sobre el cielo*, a la luz de su comentario de la *Física*, nos induce a pensar que, al hablar del principio interno de movimiento, Simplicio tiene que estar pensando en la noción de *phýsis* aristotélica y su conexión con la forma. Como consecuencia de esto, al hablar de la causa final en este fragmento, Simplicio no sólo podría estar haciendo referencia al motor inmóvil, tal como se podría desprender de la última parte del fragmento cuando habla de lo divino, sino también a la forma como causa final y, por lo tanto, a la naturaleza.

En la *Física* II 7 198a 34- 198b 3, Aristóteles sostiene:

Pero los principios del movimiento natural son de dos tipos: uno de ellos no es físico, pues no tiene principio de movimiento en sí mismo. Y si hay algo que mueve sin moverse, será de esta clase, tal como el <motor> absolutamente inmóvil y primero de todo, y también el “que és” y la forma. Ello es el fin, o sea, es causa final (trad. Boeri).²⁷

²⁵ *Física* II 2, 194a, 32-33.

²⁶ Entre los que sostienen esta tesis cabe citar a Untersteiner, 1963, p. XIV; Chroust, 1975, pp. 553-569; Dumoulin, 1981, pp. 44-75 y Berti 1997, p.289. Para esta cuestión véase también Guthrie, 1933, pp. 162-171 y Chroust 1972.

²⁷ Διτταὶ δὲ αἱ ἀρχαὶ αἱ κινουῦσαι φυσικῶς, ὧν ἡ ἑτέρα οὐ φυσικῆ· οὐ γὰρ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὐτῇ. Τοιοῦτον δ' ἐστὶν εἴ τι κινεῖ μὴ κινούμενον, ὡσπερ τὸ τε παντελῶς ἀκίνητον καὶ [τὸ] πάντων πρῶτον καὶ τὸ τί ἐστὶν καὶ ἡ μορφή.

Desde la perspectiva del Estagirita, tanto el primer motor inmóvil como la forma son principio de movimiento, que se caracterizan por no requerir de un principio ulterior que los explique. El sentido de las palabras de Aristóteles puede entenderse a la luz de *Metafísica* III 4, 999b 1 y ss. Allí, en el contexto de la octava aporía Aristóteles analiza las consecuencias que se desprenden de postular solamente la existencia de los particulares sensibles. La conclusión que cree extraer Aristóteles es que si solo existiese este tipo de entidades y no hubiese nada que fuese inmóvil y eterno, no sería posible la generación. Ahora bien, los individuales sensibles están sujetos a generación y corrupción, razón por la cual, si no existiese lo inmóvil y eterno, tampoco podría existir este tipo de cosas.

Al interpretar el pasaje de la *Física* arriba citado, Simplicio señala que, al referirse al “qué es” y la forma como un principio absolutamente inmóvil, Aristóteles está pensando en la forma como fin y “aquello para lo cual”, pues “el fin debe ser invariable y determinado, mientras que lo que cambia cambia por un fin” (Simplicio, *comentario a la Física* 367. 1). La forma, en tanto causa final, es aquello que “promueve” el cambio, permaneciendo invariable. Es eterna, pues es imposible que las cosas sujetas al devenir surjan de lo que no es. Finalmente constituye lo mejor para la cosa respecto de la cual es forma, pues “el fin de cualquier cosa es siempre mejor que ella, puesto que todas las cosas generadas se generan con vistas a un fin” (*Protréptico* fragmento 17, trad. Vallejo Campos.)

En *Física* I 9, 192a 20-22, Aristóteles afirma:

No es posible que una misma forma aspire a sí misma ya que <en tal caso> no carece de nada, ni tampoco que aspire a ella <la forma> contraria, pues los contrarios son causa de destrucción recíproca (trad. Boeri).²⁸

Las palabras de Aristóteles en este pasaje parecen ir en paralelo con lo afirmado por Simplicio en el fragmento 16 de *Sobre la filosofía*, cuando habla de lo divino y sostiene que este no aspira a nada, pues no hay nada que sea mejor que él. En

²⁸ Καίτοι οὔτε αὐτὸ αὐτοῦ οἷόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, οὔτε τὸ ἐναντίον (φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία)

este punto debemos tener presente que el pasaje citado corresponde a los últimos párrafos del primer libro de la *Física*. La problemática de este libro es la naturaleza y número de los principios. En función de esta problemática Aristóteles explora las opiniones de sus predecesores. Una de ellas, es la de Parménides. En contra de Parménides, Aristóteles negará que solo pueda haber una única naturaleza, es decir, un único ser, pues de ser así este no podría ser principio o causa (*Física* I 2, 185a1-ss). No obstante, Aristóteles le concede a Parménides en el comienzo del capítulo 9 de la *Física* que es imposible que algo se genere a partir de lo que no es. Dado que la generación es un movimiento del no ser al ser y que dicho movimiento es innegable, debe haber algo imperecedero y eterno que sea principio de movimiento. Esto no puede ser la privación porque la privación es lo opuesto a lo imperecedero, eterno y divino. Tampoco puede ser la materia, pues la materia aspira por naturaleza a lo eterno e invariable. Lo único que puede cumplir este requisito es la forma, porque la forma no puede aspirar a otra cosa que no sea ella misma. Si bien en el capítulo 9 Aristóteles sostiene que la materia es ingenerada (I 9, 192a28), pues de generarse sería necesario considerar la existencia de un sustrato, e imperecedera, pues lo que se corrompe en ella es privación (I 9, 192a26-27), también admite que es potencialidad (II 1, 193b6-8). Por este motivo, junto a la materia debe postularse la forma que tiene la particularidad de ser eterna, incorruptible, pero en acto. En el *Comentario a la Física* 250. 10, Simplicio interpreta el texto en esta misma línea, aunque también deja abierta la posibilidad de que lo calificado de divino, bueno y aquello que debe ser perseguido sea la forma primera, separada, a la que suele llamársele *noûs* y causa primera (250. 14-15), esto es, el primer motor inmóvil. Lo relevante es que, desde su perspectiva (250. 22- ss.), las entidades compuestas <de materia y forma>, esto es las entidades sensibles, no solo dependen de la forma y se conservan por ella, sino que también se esfuerzan por alcanzarla, esto es, tienden a ella, no como un deseo (órexis), ya que este solo existe en las entidades que poseen alma, sino como un esforzarse (éphesis).²⁹

²⁹ Otros de los puntos relevantes es que en su comentario Simplicio califica a la naturaleza como divina: θείου (*comentario a la Física* 250. 15). Si

Teniendo esto como telón de fondo, y partiendo de la tesis presentada en la segunda parte de este trabajo, según la cual la forma es *phýsis* en sentido propio, debemos admitir que en el fragmento 16 se presenta un esbozo de la concepción teleológica de la naturaleza. Si bien queda pendiente analizar si en este fragmento está bosquejada de la concepción del motor inmóvil, tal como lo interpretan algunos estudiosos, creemos que leer el fragmento a la luz de la noción de *phýsis* presentada en *Física II* vuelve inteligible el texto y nos permite explicar por qué en esta última obra el Estagirita alude a *Sobre la filosofía*.

Conclusión

En el presente trabajo nos hemos centrado en las nociones de naturaleza y de finalidad tomando como punto de partida la *Física* y *Sobre la filosofía*. Para ello, hemos limitado nuestro análisis al libro II de la *Física* especialmente al pasaje II 2 194a26-36, en el cual Aristóteles realiza una remisión a su obra fragmentaria: *Sobre la filosofía*. El análisis de la noción de *phýsis* en esta última obra nos llevó a centrarnos básicamente en dos fragmentos: el 8b y el 16. Si bien en la primera parte examinamos de manera sucinta los fragmentos en los cuales aparece la noción de *phýsis*, hemos considerado que en estos dos últimos fragmentos se habría desarrollado de manera explícita o implícita las premisas formuladas en el pasaje II 2 194a26-36 de la *Física*. Para ello y en función del carácter fragmentario de *Sobre la filosofía*, hemos realizado un análisis de estos fragmentos teniendo como telón de fondo los comentarios de la *Física* de Filópono y Simplicio, dos de los comentaristas por cuyo medio nos han llegado los extractos de la obra perdida de Aristóteles.

extrapolamos esta caracterización de la naturaleza al fragmento 16 de *Sobre la filosofía*, podemos concluir que la lectura según la cual el referente de lo divino, eterno e imperecedero debe ser el motor inmóvil es una, pero no la única manera de entender el texto. una lectura más rica del texto implica suponer que en este extracto de la obra pueden estar conviviendo ambas interpretaciones: aquella que sostiene la referencia al motor inmóvil y esta otra que sugiere la alusión a la concepción teleológica de la naturaleza.

El examen realizado nos permitió concluir que, si bien en el fragmento 8b no hay una relación explícita entre *ousía* y *phýsis*, ambas nociones tienden a ser equiparadas en la estructura profunda del texto. Esto se desprende de que, ya sea cuando habla de la *ousía* de las cosas como cuando se refiere a la *phýsis*, Filópono parece estar refiriéndose a la esencia o configuración conceptual de las cosas, esto es, aquello que, debido a que es la causa de que las cosas sean lo que son, proporciona un verdadero conocimiento.

Simultáneamente establecimos que en el fragmento 8b, al igual que en *Física* II, para Aristóteles la *phýsis* es principio de movimiento interno. Esto se infiere del carácter demiúrgico que Filópono le atribuye a la noción aristotélica de *phýsis*. Cabe destacarse que dicha caracterización de la *phýsis* aparece atestiguada en algunos de los tratados biológicos, como *Partes de los animales*. De la lectura del fragmento 8b se puede concluir que la naturaleza es identificada con el proceso y el fin por el cual las cosas se realizan. Es causa motriz y final de las cosas. Esto mismo aparece atestiguado en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía*, en los comentarios de la *Física* de Filópono y de Simplicio, a la vez que aparece desarrollado claramente en los pasajes analizados de la *Física* de Aristóteles.

En la tercera parte, hemos intentado demostrar que en el fragmento 16 de *Sobre la filosofía* Simplicio desarrolla la concepción teleológica de la naturaleza atribuida a Aristóteles. Al igual que en la *Física* (II 2 194a26-36), Simplicio considera que en *Sobre la filosofía* el Estagirita no solo habría sostenido que las cosas existen conforme a un fin, sino que este fin es lo mejor. A lo largo de este apartado pudimos constatar que las tesis adjudicadas a Aristóteles sobre lo que es mejor, y divino y por sí son consistentes con la caracterización de la forma rastreada en la *Física* y en el comentario de Simplicio de esta misma obra. Como consecuencia de esto, en este fragmento Simplicio está sistematizando la concepción aristotélica de la forma como fin y, por ende, desarrollando la concepción teleológica de la *phýsis*, ya que la forma es naturaleza en sentido propio.

Esta unidad en cuanto a las concepciones tratadas permite que Aristóteles remita a *Sobre la filosofía* en el segundo libro de la *Física*. Se debe tener en cuenta, por otra parte, que *Sobre la filosofía* es un texto desconocido para nosotros, pero era un texto de difusión de las concepciones aristotélicas. Como consecuencia de esto, es esperable que aquellos que eran contemporáneos de Aristóteles o que accedieron a sus enseñanzas conocieran las tesis defendidas en esta obra. Por tal motivo, podían relacionar las teorías desarrolladas en este escrito con las que Aristóteles estaba exponiendo en los *lógoi physicoí* sin necesidad de mayores aclaraciones. Esto vuelve comprensible por qué Aristóteles dice que “esta cuestión ya la hemos tratado en *Sobre la filosofía*” (*Física* II 2, 194a36), sin tener que aclarar específicamente a qué se estaba refiriendo. La lectura de los fragmentos de *Sobre la filosofía*, en los cuales aparecen las nociones de *phýsis* y de finalidad, nos permite concluir que dicha obra realmente debió haber podido echar luz a muchas de las tesis mencionadas y desarrolladas en la *Física*. La historia de la transmisión de los textos ha generado el efecto contrario: el carácter fragmentario de *Sobre la filosofía* hace que nosotros debamos valernos de su mención en la *Física*, para, a partir de este último texto, poder entender algunos de los conceptos desarrollados en el primero que, por haberse perdido, nos resulta enigmático.

Referências

- AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. de V. Peña, Madrid: Escolar y Mayor Editores, 2008 [1963].
- BALTUSEEN, H., *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London: Bloomsbury, 2008.
- BERTI, E., *La filosofía del “primo” Aristotele*, Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell’ Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997 [1962].
- BERTI, E.- ROSSITTO, C., *Aristotele Il libro primo della Metafisica*, introduzione, traduzione e commento, Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2002 [1973].
- BOERI, M., *Aristóteles, Física, libros I y II*, introducción, traducción y notas, Buenos Aires: Biblos, 1993.

- BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Berlin : Reimer, 1870.
- CALVO MARTÍNEZ, T., *Aristóteles, Acerca del alma*, introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos, 1983 [1978].
- CALVO MARTÍNEZ, T., *Aristóteles, Metafísica*, introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos, 2007.
- CHARLTON, W., *Aristotle's Physics I- II*, Introduction and commentary, New York: Clarendon Press, 2006.
- CHROUST, A. H., A Tentative Outline for a Possible Reconstruction of Aristotle's Lost Dialogue *On Philosophy*, *L'Antiquité Classique*, 44, Fasc. 2, 1975, pp. 553-569.
- CHROUST, A. H., "Mystical Revelation" and "Rational Theology", in *Aristotle's On Philosophy*, *Tijdschrift voor Filosofie*, 34ste Jaarg., Nr. 3, 1972, pp. 500-512.
- DIELS, H. (ed.), *Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria*, Berlin: Berolini, 1882.
- DUMOULIN, B., *Recherches sur le premier Aristote*, Paris : Vrin, 1981.
- DÜRING, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. Cast. de B Navarro, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990 [1966].
- DÜRING, I., *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*, Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1961.
- Echandía, G., *Aristóteles, Física*, introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos, 1995.
- FLEET, B., *Simplicius, On Aristotle Physics 2 Translated and commentary*, London: Bloomsbury, 2014.
- GIARDINA, G. R., *Giovanni Filopono matematico. Tra neopitagorismo e neoplatonismo. Commentario alla Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa Introduzione, testo, traduzione e note*, Catania: CUECM, 1999.
- GIGON, O., *Aristotelis Opera*, vol. III, *Librorum Deperditorum Fragmenta*, Berlin: Walter De Gruyter, 1987.
- GOLITSIS P., *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote Tradition et Innovation*, New York: Walter De Gruyter 2008.
- GUTHRIE, W. K. C., The development of Aristotle's Theology, *Class. Quarterly* 27, 1933, pp. 162-171.
- Jaeger, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo*, trad. cast. de J. Xirau y W. Roce, México: Fondo de Cultura Económica, [1923].
- LENNOX, J. G., *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- MADISON, R. D., *First Philosophy: Aristotle's Concept of Metaphysics* (diss.), Chicago: Loyola University Chicago, 2008.
- Osborne, C., Philoponus, *On Aristotle Physics 1. 1-3* Translated and commentary, London: Bloomsbury, 2006.
- QUARANTOTTO, D., *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli: Bibliopolis, 2002.
- RADICE, R. (ed.), *Lexicon III. Aristoteles*, 2 vols., Milano: Biblia, 2005.
- RADICE, R., Aristotele, *Fisica*, introduzione, traduzione e commento, Milano: Bompiani, 2011.
- ROSE, V., *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Stuttgart: Teubner, 1966 [1886].
- ROSS, W. D., *Aristotle's Physics*, Introduction and commentary, Oxford: Clarendon Press, 1936.
- ROSS, W. D., *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- SÁNCHEZ-ESCARICHE, E. J., Aristóteles, *Partes de los animales*, introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos, 2000.
- TODD, R., Themistius, *On Aristotle Physics 1-3* Translated and commentary, London: Bloomsbury, 2012.
- UNTERSTEINER M., Aristotele, *Della filosofia*, Introduzione, testo, traduzione e comment esegetico, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1963.
- VALLEJO CAMPOS, A., Aristóteles, *Fragmentos*, introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos, 2005.
- VAN DER MEEREN, S., *Exhortation à la philosophie: Le dossier grec, Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 2011.
- VITELLI, H. (ed), *Philoponi in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria*, Berlin: Berolini, 1887.
- ZANATTA, M., Aristotele, *I Dialoghi*, introduzione, traduzione e commento, Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2008.

A questão do espaço nas correspondências entre Leibniz e Clarke

The concept of space in the Leibniz-Clarke correspondence

Patricia Coradim Sita

Professora da Universidade Estadual de Maringá

Resumo: Neste trabalho procuramos descrever alguns pontos importantes para o entendimento de aspectos básicos da teoria leibniziana do espaço, mais especificamente, pontos referentes à sua crítica ao modelo de espaço newtoniano que envolve (1) a idéia de que o espaço é o órgão de que Deus se serve para sentir as coisas, (2) a idéia da anterioridade do espaço e do tempo em relação às coisas e (3) a interferência necessária de Deus no mundo, ou a insuficiência de meios naturais para explicar o mundo. Esses assuntos são amplamente explorados nas famosas correspondências com Clarke, correspondências que constituem importante fonte de pesquisa das ideias de Leibniz e dos newtonianos sobre a matéria, o movimento, o tempo e o espaço, e base para nossas análises. Nosso objetivo é contribuir para o entendimento das concepções básicas sobre o espaço a partir da investigação dos pontos apontados para permitir compreender mais precisamente o que está em questão quando se propõe o modelo absoluto ou relativo de espaço.

Palavras-chave: filosofia natural, vazio, metafísica, espaço absoluto, espaço relativo.

The thought of Leibniz is notoriously complex and comprehensive dialogue with a number of research areas, scientific and philosophical. In this paper we describe some important points for the basic aspects of the theory Leibnizian space, more specifically, to its critical points related to the Newtonian space model that involves (1) the idea that space is the body that God serves to sense things, (2) the idea of anteriority of space and time in relation to things, and (3) the necessary interference of God in the world, or the lack of natural means to explain the world. These issues are widely exploited in the famous correspondence with Clarke, matches that are important source of research ideas of Leibniz and the Newtonians over matter, motion, time and space, and as a basis for our analysis. Our goal is to contribute to the understanding of the concepts of space from the investigation of the points mentioned.

Keywords: natural philosophy; metaphysics; relative space; absolute space.

As correspondências entre Leibniz e Clarke foram iniciadas em 1715 com uma pequena carta (cerca de 4 parágrafos) de Leibniz para Wilhelmine Caroline, Princesa de Gales. Há nesta carta, entre outros, um comentário crítico sobre a tese newtoniana de que o espaço pode ser considerado a sede da percepção divina. A princesa se encarregou de encaminhá-la para Samuel Clarke, um influente teólogo inglês do século XVIII, newtoniano, provocando o início das correspondências que constituem importante fonte de pesquisa sobre a natureza do espaço e do tempo vistos em si mesmos e sob o pano de fundo da metafísica¹.

Até a morte de Leibniz, que encerra a correspondência um ano depois do seu início, foram percorridas múltiplas áreas do saber, o que inclui questões relativas à teologia, física, metafísica, moral. A ampla abordagem temática fez a correspondência crescer sensivelmente em tamanho: a última carta de Leibniz contém 130 parágrafos distribuídos em mais de 40 páginas

¹ Devemos salientar que as concepções leibnizinas de espaço e tempo em articulação com as unidades substanciais aparecem anteriormente, em uma formulação muito bem elaborada, nas correspondências trocadas entre 1698 e 1706 com De Volder (*GP*, II). Neste texto, entretanto, nosso objetivo é analisar essas concepções à luz das correspondências com Clarke.

nas quais o autor repercute e reage a cada um dos comentários anteriores de Clarke.

No centro do debate estava o modo como os autores concebiam o espaço e a realidade física e sua adequação a uma proposta metafísica subjacente. As objeções de Leibniz à concepção newtoniana, inclusive a que inicia as correspondências, podem ser reduzidas aos mesmos pontos centrais, de cujos desdobramentos se ocupam as cartas. Primeiramente está a ideia de que o espaço é o *Sensorium Dei*, tese que envolve a premissa da anterioridade do tempo e do espaço em relação às coisas, e em segundo lugar está a tese de que Deus, de vez em quando, ‘precisa dar corda no seu relógio’ porque senão ele deixaria de funcionar, o que supõe a necessidade de um eventual ajuste não mecânico na natureza para que ela continue a ser operada pelas mesmas leis que a mantém. Esses pontos contemplam requisitos importantes da teoria newtoniana que são rechaçados por Leibniz e que serão objeto da nossa análise.

I

Leibniz critica, em sua primeira carta para a Princesa de Gales, o que ele considera ser uma afirmação ímpia de Newton: que “o espaço é o órgão de que Deus se serve para sentir as coisas” (Leibniz, 1979, correspondência I, art. 3). Leibniz parece estar se referindo diretamente ao texto newtoniano da Óptica, publicado em 1704, no qual se pode ler:

Is not the Sensory of Animals that place to which the sensitive Substance is present, and into which the sensible Species of Things are carried through the Nerves and Brain, that there they may be perceived by their immediate presence to that Substance? And these things being rightly dispatch'd, does it not appear from Phaenomena that there is a Being incorporeal, living, intelligent, omnipresent, who in infinite Space, as it were in his Sensory, sees the things themselves intimately, and thoroughly perceives them, and comprehends them wholly by their immediate presence to himself: Of which things the Images only carried through the Organs of Sense into our little Sensoriums, are there seen and beheld by that which in us perceives and thinks. (NEWTON, 1952, p.370, q.28, grifo nosso)

Para Leibniz não restam dúvidas de que isso significa um compromisso de Newton com certa ideia sobre a percepção que Deus tem do mundo e sobre a própria relação entre Deus e o mundo que, para Leibniz, é inaceitável.

Do ponto de vista da razão o elemento central da crítica de Leibniz se apresenta frágil e muito geral. Ao longo de toda a correspondência o filósofo procura manter-se centrado na defesa de uma concepção de espaço relacional fixada sobre a hipótese necessária da aceitação do Princípio de Razão Suficiente (PRS). Desse modo, cabe sempre a Leibniz apresentar as críticas e argumentos, dirigindo a discussão, enquanto Clarke reage ao proposto e se limita a responder. Isso pode ser notado no próprio formato das correspondências: as cartas de Leibniz apresentam as novas abordagens, desdobram-se em parágrafos e argumentos, e as cartas de Clarke são uma retomada quase literal, em algumas passagens, das questões levantadas por Leibniz, mantendo-se dentro dos limites propostos pelo interlocutor.

Leibniz oferece para a afirmação de Newton sobre o espaço duas possibilidades de interpretação igualmente condenáveis: como (1) contendo uma identificação entre Deus e o espaço ou como (2) afirmando que o espaço é criado e, portanto, independente de Deus. Ambas são consideradas problemáticas e inaceitáveis. Leibniz alega que tais considerações são, na melhor das hipóteses, profundamente enganosas, e, na pior das hipóteses, heréticas.

Sobre a primeira tese ele afirma:

Tenho ainda outras razões contra a estranha imaginação de que o espaço é uma propriedade de Deus. Neste caso, o espaço entra na essência de Deus. Ora, o espaço tem partes; logo, haveria partes na essência de Deus, afirmação inconcebível. Além disso, os espaços ora são vazios, ora cheios, e portanto haveria na essência de Deus partes ora vazias, ora cheias, sujeitas conseqüentemente a uma mudança perpétua. (LEIBNIZ V, art. 42, p. 200)

A segunda tese também é inadmissível. Para Leibniz não é possível falar em um espaço existente “fora” do universo, ou além dele, onde não há corpos. Da afirmação newtoniana cita-

da acima Leibniz retira uma conclusão que está presente em todas as suas críticas dirigidas a Newton e que também pode ser dividida em duas partes. (1) o estabelecimento de Deus como dependente de algo: a auto-suficiência divina é questionada quando se afirma a necessidade do espaço para que ele sinta as coisas; (2) o estabelecimento do espaço como independente de Deus e das coisas por ele criadas, resultando em um espaço que é, em si mesmo.

É possível analisar sua primeira crítica à concepção newtoniana sobre o mundo do ponto de vista metafísico, envolvendo uma disputa acerca da liberdade e da manifestação do poder de Deus; mas também é possível analisar sua crítica do ponto de vista da física ordenadora do mundo, que implica em discordâncias em relação à plenitude do espaço. Para Leibniz (1979, p. 183) o espaço é desprovido de substancialidade: ele é uma relação exterior de substâncias. Isso significa que o espaço não pode ser pensado em si mesmo como algo independente das coisas. Ao contrário, o espaço só existe em função das coisas.

Afirmar o espaço independente é aceitar a anterioridade do espaço em relação ao mundo criado, o que implica afirmar que as coisas estão alocadas em um espaço que, sendo infinito, admite vazios – como equivalentes à ausência de qualquer criação em uma determinada coordenada espacial. Da concepção de espaço absoluto Newton deriva suas teses sobre o espaço relativo, movimentos absoluto e relativo, lugar e tempo.

Newton parece reconhecer que ‘espaço absoluto’ é a designação de um conceito cujo foco não é o que se pode chamar de realidade do mundo material², mas apenas uma designação aplicável à geometria, permitindo o desenvolvimento de teses sobre relações em um espaço puramente matemático. O espaço absoluto pode ser entendido apenas como entidade ontológica e base de referência ao movimento dos corpos.

Para Leibniz a discussão da natureza do espaço não pode se dar a despeito do modo como ele é ocupado, e é derivada da discussão sobre os princípios. Essa é outra perspectiva

² “O espaço absoluto, por sua natureza, sem nenhuma relação com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel”. (NEWTON, 1990, Escólio).

que ele assume nas suas críticas às concepções newtonianas. Se não há definição dos princípios fundadores do universo, não há definição possível e definitiva do espaço ou do tempo, nem qualquer possibilidade de obtenção de conhecimento verdadeiro. Na ausência deles, dos princípios, a realidade seria fruto do acaso. Dado o acaso, contraposto da ordem como elemento primordial e inaugural do universo físico, o único tipo de conhecimento possível seria o relativo³, de modo que nada se poderia afirmar definitivamente.

A disposição do filósofo como proponente de uma teoria do conhecimento, exigente de princípios bem definidos e de um sólido ponto de partida, além das suas especulações acerca de temas metafísicos e da filosofia da natureza, se faz notar aqui. Os princípios defendidos por Leibniz podem ser originários ou derivados. Sem os primeiros não se pode afirmar os segundos. Dentre os primeiros, o PRS é o mais discutido nas correspondências, seguido pelo princípio de identidade dos indiscerníveis (PII). Para Leibniz (1979, p. 182) uma simples vontade sem razão é uma ficção contrária não somente à perfeição de Deus, mas ainda quimérica, contraditória e incompatível com a definição da vontade.

É exigido, pelo PRS, que haja alguma razão para ter-se criado o mundo *tal como foi feito*. A defesa de um espaço absoluto viola esse princípio, pois, suposta a criação do mundo em um espaço homogêneo absoluto, não haveria razão para seu estabelecimento em um ponto específico desse espaço em detrimento de outro.

Ainda contra a tese do espaço absoluto Leibniz se utiliza do PII. Através dele é sugerido que quando não podemos identificar uma diferença reconhecível entre duas coisas ou entre suas possibilidades elas são, na verdade, apenas uma:

³ O mundo, fruto de um acaso que não está apenas no início, mas que perdura no tempo, não contempla qualquer ordenamento e, nesse caso, impossibilita o conhecimento verdadeiro ao modo cartesiano da clareza e distinção, ficando todo conhecimento restrito às pequenas inferências relativas a eventos particulares.

Pôr duas coisas indiscerníveis é admitir a mesma coisa sob dois nomes. Assim, a hipótese de que o universo poderia ter tido primeiro uma outra posição temporal e local do que a que aconteceu efetivamente, e que entretanto todas as suas partes teriam a mesma posição relativa que a recebida com efeito, é uma ficção impossível. (LEIBNIZ IV, art. 6, p. 183)

Sendo o espaço absoluto, o mundo, em relação ao espaço, poderia ocupar qualquer outra posição de modo que nem mesmo a Deus o reconhecimento de qualquer diferença entre este suposto mundo e o mundo atual seria possível. Logo, se a afirmação de um suposto espaço absoluto conduz a uma violação do PII, para Leibniz essa suposição deveria ser abandonada.

Ambos os princípios mencionados são apresentados como parte de um argumento que parece ao filósofo ser definitivo contra a postulação de um espaço absoluto. Recordamos esses princípios norteadores da substância simples para salientar qual a natureza do universo leibniziano que suporta sua concepção de espaço relacional.

Dado um espaço absoluto, incriado, ele seria condição prévia da possibilidade das coisas. Num universo como esse as substâncias dependeriam da pré-existência do espaço, já que, para Leibniz, sendo anterior ao que foi criado, ele *receberia* as substâncias. Ora, isso significaria o rompimento da autonomia das substâncias. A fundamentação metafísica do sistema leibniziano exige a negação do espaço absoluto, visto que este pressupõe a dependência ontológica das suas substâncias componentes, o que quer dizer que essas substâncias exigiriam, suposto o espaço absoluto, algo que lhes fosse exterior como condição de sua própria possibilidade. O espaço, sendo absoluto e independente das coisas que o ocupam, seria como uma substância, visto que apenas as substâncias *são* por si mesmas. Tal é o que se dá no espaço newtoniano que, livre de qualquer compromisso metafísico, dispensa em seu sistema a autonomia ontológica e a não-substancialidade das coisas, e afirma o espaço absoluto.

Ao afirmar a relatividade do espaço, Leibniz estrutura uma física em que os corpos lhes são anteriores. As substâncias individuais criadas são independentes e anteriores à criação do

espaço que foi concebido justamente para acomodar as substâncias combinadas e agregadas em corpos.

Para Leibniz o princípio de tudo o que há é a substância. Uma vez designada como passível de se tornar existente no mundo criado ela atrai para si as matérias primeira e segunda que, juntas em torno de certa substância dominante, dão origem aos corpos. Deus pode decidir acerca da existência dos possíveis, mas não pode definir ou alterar sua essência. Magnitude, figura e movimento são qualidades dos corpos assim como a percepção e a apetição são qualidades da alma. Se a uma determinada substância será dado o direito à existência é uma opção que cabe a Deus analisar, com base em critérios assegurados pelo PRS e pelo Princípio do Melhor. Entretanto, as determinações internas dessa substância independem da vontade divina. Essa foi a forma encontrada pelo filósofo para assegurar a liberdade individual. É um requisito das substâncias que elas sejam capazes de autodeterminação e livres de qualquer interferência externa, seja de outras substâncias, seja de Deus.

A questão básica a que voltamos é que, se por um lado a metafísica de Leibniz defende a existência de substâncias simples, por outro a sua física parece pressupor um espaço anterior a essas substâncias, já que, para que elas existam, é preciso que existam num lugar e não em outro⁴. É, entretanto, justamente a defesa de um espaço anterior ao mundo criado que compõe uma das críticas de Leibniz aos newtonianos. Ele busca uma alternativa para que não precise aceitar uma noção de espaço

⁴ Para Leibniz a idéia de lugar corresponde a de espaço. “Lugar é aquilo que se diz ser o mesmo em relação a A e a B, quando a relação de coexistência de B com C, E, F, G, etc, convém inteiramente com a relação de coexistência que A tivera com os mesmos, supondo-se que não tenha havido nenhuma causa de mudança em C, E, F, G, etc. Poder-se-ia dizer também, sem “ectese” que *lugar* é aquilo que é o mesmo em momentos diferentes de dois existentes, embora diferentes, quando suas relações de coexistência com certos existentes, que desde um desses momentos até outro são supostos fixos, convém inteiramente (...). Enfim, espaço é o que resulta dos lugares tomados conjuntamente.” (Leibniz V, art. 47, p.201). Já Newton considera o lugar, que pode ser relativo ou absoluto, como sendo a parte do espaço ocupada por um corpo. Desse modo o corpo está sempre em um lugar que, por sua vez, está nos corpos. (Newton, 1990, Escólio, III). A idéia newtoniana de lugar também envolve a discussão sobre a natureza do movimento, como em Leibniz.

cujas natureza é concorrente com a divina: essa alternativa se traduz pela afirmação de que o espaço, sem os corpos, “não é senão a possibilidade de aí os pôr” (Leibniz III, art. 5). Logo, a saída não deve ser buscada em um espaço real em si mesmo, mas no espaço como relação entre os corpos e, deste modo, como posterior aos corpos.

Ainda que essa saída pareça satisfatória do ponto de vista da sua anterioridade em relação a Deus, resta ao filósofo qualificar o espaço. Sua caracterização deve deixar de ser meramente negativa (não é uma substância, não é absoluto): o espaço é uniforme e, portanto, não tem partes distintas que possam ser destacadas umas das outras, ou seja, que possam ser escolhidas em detrimento de outras (Leibniz III, art.3).

Desse modo, o espaço defendido pela filosofia natural leibniziana é pleno e relacional (ou emergente), definido, como vimos, como a “ordem da coexistência dos corpos”:

A meu ver, o espaço é algo puramente relativo, como o tempo; a saber, na ordem das coexistências, como o tempo na ordem das sucessões. De fato, o espaço assinala em termos de possibilidade uma ordem das coisas que existem ao mesmo tempo, enquanto existem junto, sem entrar em seu modo de existir. E quando se vêem muitas coisas junto, percebe-se essa ordem das coisas entre si. (LEIBNIZ III, art. 4, p. 177).

Isso significa afirmar que o espaço é dependente da existência de corpos e ordenador da relação entre eles, a chamada co-existência. Não havendo corpos, não haveria espaço. Neste panorama um suposto espaço desprovido de corpos, um espaço vazio, seria uma concepção destituída de qualquer sentido. Pela definição citada acima a relação entre os corpos, determinante do espaço, parece orientada não por necessidades quantitativas, mas por necessidades qualitativas.

A realidade leibniziana é uma soma de substâncias pontuais existentes em si mesmas que, ao serem combinadas, engendram o fenômeno da extensão. A extensão, que não é, portanto, identificada com o espaço, é, como ele, uma propriedade emergente. Toda a noção de matéria será coerente com

a relativização do espaço e com a tese da criação primeira das substâncias. As substâncias são as últimas entidades reais de um todo que se assemelha a um grande organismo. A entidade real final é, em última análise, uma atividade organizadora alocada em infinitas unidades independentes e autônomas que são o constituinte do real. Esse sistema pressupõe um agregado de entidades independentes cujas perspectivas individuais, somadas, compõe o todo. As substâncias individuais, como reflexos individualizados da imagem divina representante do todo, funcionam como parte da ordem das coexistências fundadoras do espaço ideal, embora não haja entre elas qualquer relação espacial (Leibniz, 1989a, p. 667). Para Leibniz o espaço é algo como um sistema ideal de relação entre os corpos, enquanto para Clarke o espaço é o local ou receptáculo onde os corpos estão localizados e onde podem se mover.

O espaço só é pensado à medida que substâncias, individualmente passíveis de se tornarem existentes, e conjuntamente passíveis de dividirem um mesmo espaço, deixam de ser meras possibilidades. A idealidade do espaço se dá à medida que o ser pensado não é necessariamente o ser tornado real, mas apenas possível.

Surge uma dificuldade quando notamos a discutível definição da posição simples dos seres no espaço e no tempo. Esses seres, que foram afirmados como unidades independentes e fundamentos últimos da realidade, isto é, como entidades reais, são partes do processo de organização de um mundo que se apresenta de modo fenomênico. Trata-se do espaço estabelecido como situando uma relação de ordem lógica entre os compostíveis.

Não há outra definição de espaço para Leibniz na sua fase da maturidade: sua realidade é sua idealidade (Leibniz, 1989a, p. 669). Quando se trata dos seres compostíveis que foram tornados existentes a esfera espacial é a da realidade. Quando se está admitindo os seres apenas enquanto possíveis sua esfera é da idealidade. Os seres percebidos, existentes, estão situados no espaço real. Os seres possíveis, no espaço ideal. A necessidade de distinguir o espaço da extensão se deve a esta característica. É preciso haver mais do que a mudança no ponto

de vista para que as relações fenomênicas se firmem. É preciso que haja a extensão, qualificando a aparência do real como o que se repete, assumida como um meio de tornar a diversidade (entendida como a multiplicidade lógica dos possíveis) presente no mundo fenomênico dos compostíveis. A extensão só tem sentido se pensada em relação aos fenômenos; não como parte da sua essência, mas caracterizando a resistência, o componente físico dos seres.

O espaço e o tempo, como a matemática, são quantidades contínuas e indeterminadas por si mesmas, indiferentes às partes que podemos tomar delas e que, na natureza, na matéria, são tomadas atualmente. A massa dos corpos está dividida atualmente de uma maneira determinada e nada nela é exatamente de modo contínuo, mas o espaço, ou a continuidade perfeita que há na sua ideia, não assinala mais do que uma possibilidade indeterminada de dividi-lo como se queira. Leibniz afirma, em uma carta para a princesa Sofia de 1705:

Na matéria e nas realidades atuais o todo é resultado das partes: mas nas ideias ou nos possíveis (que não compreendem apenas este universo, mas também qualquer outro que possa ser concebido e que no entendimento divino se apresente efetivamente), o todo indeterminado é anterior às divisões, como a noção de inteiro é mais simples que a da fração, e a precede. (LEIBNIZ, 1989, p.81).

Os corpos materiais são fenômenos que aparecem como contínuos mas que, uma vez fundados nas unidades substanciais, não passam de unidades discretas. As unidades substanciais, elas próprias, estão situadas num nível ontológico em que não há lugar para a continuidade: ainda que as diferenças entre duas substâncias seja infinitesimal, elas têm uma característica de independência. São quantidades discretas. Acima desse nível ontológico estão os fenômenos: sua continuidade, aparente, reveste as unidades nas quais estão fundados; há ainda um terceiro nível ontológico, o dos seres de razão.

“Toda substância criada é acompanhada de matéria”, afirma Leibniz na sua Terceira Carta para Clarke. Entretanto, a matéria não pode produzir seus efeitos diretamente sobre a substância simples. Essa interferência direta, se possível, signi-

ficaria uma alteração no universo lógico substancial causado pelo mundo físico. Isso significaria uma interferência da causalidade eficiente na causalidade final e, desse modo, o rompimento da ordem harmônica teleologicamente presente no universo, o que é impossível. Para que se mantenha a continuidade metafísica no universo é exigido que cada substância simples siga seu próprio caminho autônomo.

O que garante a ordem harmônica não é, fisicamente, a contigüidade dos corpos materiais; são os graus lógicos das substâncias individuais que, reunidas, embora sem interferirem umas nas outras, fundamentam os graus ontológicos da realidade do universo. Sem esse fundamento o universo não seria mais do que um agregado sem qualquer realidade em si mesmo. A questão que nos interessa ressaltar é que, para Leibniz, nem mesmo Deus pode interferir na autonomia ontológica das substâncias; muito menos o espaço. Não há nada que seja anterior às próprias substâncias, de modo que não se pode admitir um espaço absoluto em si, independente e de quem as substâncias dependeriam, como tampouco se pode admitir um espaço vazio em que não houvesse a atuação das substâncias.

Para Leibniz o espaço não é nada em si mesmo: ele é mera expressão de relações entre as coisas que existem. O espaço e o tempo se configuram como relações de compatibilidade ou incompatibilidade entre as coisas, sendo necessariamente posteriores a elas. O espaço é uma abstração a partir de distâncias entre os objetos físicos no tempo, é um conjunto de classes de equivalência de pares ordenados que consiste em objetos físicos e instantes de tempo. Sem objetos físicos e instantes de tempo não há lugares e, portanto, não há espaço.

II

O outro ponto da crítica leibniziana às concepções newtonianas envolve a ideia de que Deus eventualmente precisa 'dar corda' no mundo. Ela diz respeito à premissa de que o funcionamento da natureza, embora previsível, visto que ela é regida por leis deterministas, eventualmente apresenta va-

riações que se mostram fundamentais para a manutenção da ordem estabelecida.

É bastante conhecida a posição newtoniana sobre a necessidade de um ajuste constante no mundo. Nas correspondências Clarke defende a necessidade dessa intervenção divina e afirma:

A ideia dos que sustentam que o mundo é uma grande máquina que se move sem a intervenção de Deus, como um relógio continua a andar sem o socorro do relojoeiro, essa ideia, digo, introduz o materialismo e a fatalidade, tendendo, de fato, sob pretexto de fazer de Deus uma *Inteligência supramundana*, a banir do mundo a providência e o governo de Deus. (CLARKE I, art. 4, p. 170).

Para Leibniz, entretanto, negar que Deus seja *intelligentia supra mundana* significará admitir que ele é Inteligência mundana, a Alma do mundo (Leibniz II, art. 10).

O que chama a atenção é que tanto Leibniz quanto Clarke estavam preocupados em garantir a presença de Deus como elemento necessário para a compreensão da existência do mundo organizado, mas discordavam em relação ao papel desempenhado pelo criador *depois* da criação. Ora, a reação dos newtonianos contra a crítica de Leibniz envolve um problema comum à época: com o estabelecimento crescente do mecanicismo é legítima a preocupação com a compreensão da matéria e do movimento e sua relação com Deus. Um teólogo como Clarke não poderia ficar indiferente ao risco de se assumir a validade das teses mecanicistas que, afinal, poderiam fazer de Deus um mero criador cuja existência seria totalmente desnecessária uma vez que ele tivesse concluído sua tarefa – criar.

Leibniz considera a tese da intervenção periódica de Deus na criação (*manus emendatrix*, Leibniz I, art. 3) equivalente a considerar a criação imperfeita, e Deus, um mau artífice.

A saída para esse problema passa pela transformação do papel de Deus como responsável não somente pela criação inicial da matéria e do movimento, mas, também, como responsável pela conservação do movimento nos corpos, ao modo do que se tem na filosofia cartesiana. Para Clarke e os newtonianos era imprescindível que houvessem tarefas a serem exe-

cutadas por Deus para que não fosse possível o estabelecimento de um universo capaz de existir sem Ele. A proposta subjacente ao mecanicismo cartesiano permite afirmar que não é preciso recorrer a presença constante de Deus para explicar os desdobramentos dos eventos do mundo. A atuação absoluta das leis deterministas da natureza sobre os corpos seria suficiente para a explicação de tudo o que há. Descartes, ao dividir as substâncias e fazer incidir sobre as substâncias extensas, mas não sobre as substâncias pensantes, as leis da natureza, resolve a seu modo o problema que a visão mecanicista traz consigo⁵. Newton, diante de dificuldade parecida, afirma na Óptica que o mundo tende para a dissolução e que, por isso, precisa de reformas periódicas feitas por Deus:

For while Comets move in very excentrick Orbs in all manner of Positions, blind Fate could never make all the Planets move one and the same way in Orbs concentrick, some inconsiderable Irregularities excepted, which may have risen from the mutual Actions of Comets and Planets upon one another, and which will be apt to increase, till this System wants a Reformation. (Newton, 1952, p. 402)

David Kubrin em seu artigo *Newton e o cosmo cíclico: a Divina Providência e a filosofia mecânica* (1967) analisa a relação entre a Providência Divina e os elementos que estavam na base da filosofia mecanicista. Kubrin sugere que Newton se utilizou da ideia da reforma periódica do mundo por parte do Criador ainda quando não era capaz de explicar sua ocorrência. Ele se dedicou a investigar um possível mecanismo, controlado pela Providência Divina – visto que Deus precisa ter uma tarefa essencial a ser cumprida -, que permitisse sua execução. O modelo adequado foi encontrado quando da análise da periodicidade dos cometas. Era intrigante a diferença entre a previsibilidade e o ordenamento das órbitas dos planetas e a imprevisibilidade e o caráter aparentemente aleatório do movimento dos cometas.⁶

⁵ Cf. Descartes, 1996.

⁶ “To what end are Comets, and whence is it that Planets move all one and the same way in Orbs concentrick, while Comets move all manner of ways in Orbs very excentrick”. (NEWTON, 1952, p.369, Q. 28).

Para Leibniz a proposta newtoniana defendida por Clarke apresenta um mundo imperfeito que só poderia ser resultante de um criador imperfeito, a quem faltaria ou visão ou capacidade para construir uma máquina cósmica que pudesse durar sem sua interferência constante:

Uma verdadeira providência de Deus exige uma previsão perfeita, mas requer, além disso, que ele não somente tenha previsto tudo, mas também tenha provido a tudo por meio de convenientes remédios preordenados; caso contrário, ou lhe faltaria sabedoria para prevê-lo, ou poder para prover a isso. (LEIBNIZ II, art. 9).

Nos *Princípios matemáticos de filosofia natural* (1687) Newton apresenta sua concepção de espaço, lugar e tempo que, assim como o próprio movimento, são afirmados “conhecidíssimos de todos”. O desenvolvimento da análise qualitativa e quantitativa das ‘forças’ que produzem o movimento, e que para Newton não são tomadas como relativas às formas substanciais, está presente na própria concepção dos *Principia*. Ali são investigadas também as relações e os tipos de forças que atuam sobre os corpos. Diz Newton:

ofereço este trabalho como os princípios matemáticos da filosofia, pois toda a essência da filosofia parece consistir nisso – a partir dos fenômenos do movimento, investigar as forças da natureza e, então, dessas forças demonstrar os outros fenômenos (NEWTON, 1990, p.14).

Ele pretende justificar as “questões metafísicas” (inércia, movimento, força) de um modo matemático, ou seja, pelos seus efeitos, pois desse modo escaparia de discutir a inteligibilidade metafísica das questões tratadas.

Podemos supor que parte das tentativas de Newton para defender que haveria uma causa para a gravidade – ainda que ele não pudesse dizer qual seria ela - foram elaboradas no sentido de evitar que sua teoria fosse incluída na categoria de recurso explicativo às qualidades ocultas. Na Questão 31 da Óptica Newton afirma, sobre os princípios ativos (gravidade, fermentação e coesão):

These Principles I consider, not as occult Qualities, supposed to result from the specifick Forms of Things, but as general Laws of Nature, by which the Things themselves are form'd; their Truth appearing to us by Phenomena, though their Causes be not yet discover'd. For these are manifest Qualities, and their Causes only are occult. And the Aristotelians gave the Name of occult Qualities, not to manifest Qualities, but to such Qualities only as they supposed to lie hid in Bodies, and to be the unknown Causes of manifest Effects: Such as would be the Causes of Gravity, and of magnetick and electrick Attractions, and of Fermentations, if we should suppose that these Forces or Actions arose from Qualities unknown to us, and incapable of being discovered and made manifest. Such occult Qualities put a stop to the Improvement of natural Philosophy, and therefore of late years have been rejected. (NEWTON, 1952, p. 401, q. 31).

Não é imediatamente claro, por exemplo, que a polêmica em torno do conceito de força gravitacional fosse uma questão relativa à inteligibilidade desse conceito. Newton e seus críticos concordavam com a idéia de que a gravidade se tornaria inteligível ou compreensível sob a condição de que alguma explicação fosse oferecida para sua ação (cf. KOYRÉ, 1968). O próprio Newton considerava absurda a idéia de ação à distância e, não obstante, julgava poder excluir tal caráter 'absurdo' fornecendo leis para a gravidade. Clarke enuncia claramente o caráter auto-contraditório dessa noção numa de suas cartas a Leibniz, cuja redação parece ter sido diretamente assessorada pelo próprio Newton (cf. COHEN, 1996, p.190): "É verdade que, se um corpo atraísse outro, sem a intervenção de qualquer meio, não teríamos um milagre, mas uma contradição, pois seria supor que uma coisa agisse onde não está" (Clarke IV, art. 45). Ainda assim Leibniz reprovava que a gravidade pudesse produzir seu "efeito sem empregar nenhum meio inteligível". "Mostrar a possibilidade" e "fornecer uma explicação" pareciam ser tomados como procedimentos metodológicos equivalentes para o caso da gravidade, muito embora esses autores soubessem distingui-los claramente em outros contextos.

A inteligibilidade das qualidades manifestas esteve associada à possibilidade de reduzi-las a algum dos quatros elementos da cosmologia sublunar aristotélica (cf. KOYRÉ, 1968). É possível que a situação não tenha se alterado muito com o advento da nova ciência. Antes de ser avaliada através da experi-

ência a respeito de seu poder explanatório e preditivo, uma hipótese deveria mostrar-se possível, no sentido de ser inteligível.

Diante disso, em ao menos um sentido o conceito de força gravitacional seria inteligível: ele estava de acordo com os princípios dos movimentos locais estabelecidos nas seções iniciais dos *Principia*, em que se afirma que, para qualquer deslocamento dos corpos de seus estados inerciais, é necessária a ação de uma *força*. Mas, dessa forma, somente se adiaria a solução do problema, pois é justamente o conceito de “força”, ou uma determinada interpretação dele, que está em questão.

Considerações finais

O espaço é descrito por Leibniz como uma relação entre objetos. Se fosse uma relação entre *possíveis* objetos, o espaço poderia ser concebido como absoluto, ao modo newtoniano, ou seja, independentemente da existência própria de qualquer objeto. Para evitar essa conclusão Leibniz afirma que uma *posição* não pode *sequer* ser percebida a não ser que haja um objeto. Assim, se não houver objeto, não haverá espaço. Para Leibniz o *possível* ocupa outro papel: o espaço pode ser concebido como uma *possível relação* que objetos coexistentes possam ter uns com os outros, afirmando, fundamentalmente, o espaço como a ordem dos objetos coexistentes. Daí o espaço leibnizano ser “relacional” já que se refere a colocação espacial de objetos em certa ordem, dado que só há relação de objetos entre si, afastando qualquer possibilidade de um espaço ao modo newtoniano.

Segundo Broad (1975), no que concerne à questão relacional do espaço quanto ao modo de distribuição dos corpos, o espaço seria visto como um constructo lógico sem lugares, e o lugar seria visto como um constructo lógico sem fatos: Leibniz assegurava que as noções de espaço e lugar absolutos não passavam de falácias.

Para ele, se o espaço pudesse ser dividido, seria necessário postular sua composição por partes, que, por sua vez, deveriam ser simples. Ora, o universo contínuo não aceita uma

composição em partes⁷. Se se realiza a divisão em unidades simples, em pontos, então desaparece o contínuo. Se se encontra o limite entre um e outro, então não é possível defender a continuidade entre eles. A solução de Leibniz parte da defesa de que é possível um espaço infinito com partes (“Dizer que o espaço infinito não tem partes equivale à afirmação de que os espaços finitos não o compõem”⁸) que, entretanto, são *ideias* quando tomadas em si mesmas. Ele continua, afirmando o espaço como tendo uma existência derivada, distinta da matéria:

Não digo que a matéria e o espaço são a mesma coisa: somente afirmo que não há espaço onde não existe matéria. (...) Essas coisas, entretanto, embora diferentes, são inseparáveis.

Ainda que sejam inseparáveis, “o espaço tomado sem as coisas nada tem de determinante, e, até, não é coisa alguma atual”⁹. A ideia de espaço pertence ao âmbito dos conceitos que são aplicados à realidade sensível ou fenomênica¹⁰, enquanto noções como as de substância e força pertencem ao campo da verdadeira ontologia. Na ordem da criação, a substância é a primeira, o espaço é o derivado. Não podem ser concomitantes ou simultâneos.

Para Leibniz não há como tomar o espaço por real e absoluto por si mesmo pelo PRS¹¹. Segundo esse princípio não há nenhuma razão para que Deus faça alguma distinção entre

⁷ A chamada ‘lei da continuidade’ que evita os saltos e os hiatos é assim apresentada por Leibniz: “Se duas condições hipotéticas ou dois dados diferentes se aproximam continuamente um do outro, então necessariamente os resultados mudam ou os efeitos das duas condições se aproximam também continuamente um do outro, finalmente se fundindo um no outro e reciprocamente” (Leibniz, *Observações à parte geral dos Princípios de Descartes*. GP, IV, §45).

⁸ Leibniz, IV, art.11. Na continuação do parágrafo o autor afirma: “Dizer que o espaço infinito poderia subsistir quando todos os espaços finitos fossem reduzidos a nada, seria como se se asseverasse (na suposição cartesiana de um universo corporal extenso sem limites) que esse universo poderia subsistir ainda que todos os corpos que o compõem fossem reduzidos a nada.”

⁹ Leibniz V, art. 66-70.

¹⁰ Embora não seja o lugar de *todas* as coisas, porque não é o lugar de Deus. Leibniz V, art. 79.

¹¹ Cf. Leibniz, G. W. *Correspondência com Clarke*. São Paulo: Abril cultural, 1979, Leibniz V, art.104.

as regiões de um espaço homogêneo, vazio e infinito, tratando-as de maneiras diferentes, colocando matéria em algum ponto e deixando outros vazios. Qual o motivo da escolha do lugar destinado a receber a matéria? Segue-se que não há extensão uniforme ou espaço vazio.

Por outro lado, o espaço absoluto é um conceito fundamental para a consolidação da física newtoniana; ele existe como uma entidade em si mesma¹². É no espaço absoluto que se dá o movimento; não de modo sensível, mas de um ponto de vista teórico. É o espaço absoluto quem dá consistência e sustentação lógica à mecânica newtoniana. Ao estabelecer as três leis do movimento (NEWTON, 1990, p. 53-54) Newton define uma estrutura conceitual em que o espaço absoluto, não-sensível, homogêneo, infinito, é imprescindível e serve como referência para a determinação da posição e dos movimentos dos corpos. Antes disso, há uma famosa experiência newtoniana (o experimento do balde) em que se assume a *prova* do espaço absoluto (NEWTON, 1990, p. 49-50)¹³. As leis do movimento estabelecem a diferença entre o chamado movimento natural (ou sem causa) e o movimento resultante da ação de forças. Pelo chamado princípio de inércia se afirma que todo corpo em movimento ou repouso continua no seu estado desde que não haja a ação de outro corpo sobre ele. Compreendemos melhor essa tese quando consideramos que a determinação do movimento ou repouso de um corpo, calculada sempre em relação a outros corpos, precisa da postulação do espaço absoluto como referencial para a análise do movimento ou repouso dos corpos *independentemente* uns dos outros. É a postulação de um espaço absoluto o que garante a coerência da primeira lei ao afirmar algo sobre o movimento retilíneo ou o repouso de um determinado corpo. Ao mesmo tempo, em relação à segunda lei, ele possibilita a definição dos movimentos acelerados como sendo aqueles sujeitos a ação de forças. Assim, a proposta de um

¹² Daqui se tira a conexão entre o espaço absoluto e espaço vazio, encontrada nas *Correspondências*, mas que não será abordada aqui: o espaço absoluto newtoniano é na ausência completa de corpos, já que não depende ontologicamente da matéria, ou seja, é admitida a possibilidade de um espaço vazio.

¹³ Sobre o experimento do balde cf. Assis, 1997, p. 49-61.

espaço absoluto define uma classe de objetos em relação aos quais as leis do movimento podem ser aplicadas, o que aponta a importância desse conceito na filosofia newtoniana. Segundo Barra (2000) o espaço newtoniano é uma região estacionária em que os objetos existem e se movem, mas da qual são totalmente independentes. Leibniz recusa a solução newtoniana para a questão do movimento e suas consequências, inclusive a que define a natureza dos objetos em relação ao espaço.

Referências

- Assis, A. K. T. A experiência do balde de Newton. In: A. F. Siqueira e J. B. Bastos Filho (eds.). *Reflexões sobre os Fundamentos da Física Moderna*. Maceió: Edufal, 1997, p. 49-61.
- Barra, E. S. O. *De Newton a Kant: a metafísica e o método da ciência da natureza*. São Paulo, Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, 2000. Tese de doutorado.
- Broad, C. D. *Leibniz*. Ed. C. Lewy. Cambridge university press, 1975.
- Cohen, B. Westfall, R. S. *Newton Texts Backgrounds Commentaries*. Norton Critical Editions, 1996.
- Descartes, R. *Les principes de la philosophie*. Paris: Vrin, 1996. (Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, tome IX).
- Koyré, A. *Études Newtoniennes*. Paris: Gallimard, 1968.
- Kubrin, D. Newton and the Cyclical Cosmos: Providence and the Mechanical Philosophy. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 28, Nº 3 (Jul-Sep, 1967), p.325-346.
- Leibniz, G. W. (1875-1890). *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Ed. C. J. Gerhardt, Berlin, reedição G. Olms, Hildesheim, 1965, vol. II, IV (GP)
- Leibniz, G. W. (1715-6). *Correspondência com Clarke*. Trad. C. L. Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Vol. I.
- Leibniz, G. W. *Escritos filosóficos*. Ed. E. de Olaso. Madrid, A. Machado, 1982.
- Leibniz, G. W. *Filosofia para princesas*. Ed. J. Echeverría. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Leibniz, G. W. (1714-1716). The Metaphysical Foundations of Mathematics. In: *Philosophical papers and letters*. Ed. L. Loemker. Kluwer Academic Publishers, 1989a, p. 666-674.

Lodge, P. *The Leibniz – De Volder correspondence*. New Haven and London: Yale University Press, 2007.

Newton, I. (1704). *Opticks*. New York: Dover publications, 1952.

Newton, I. (1687) *Principia: Princípios matemáticos de filosofia natural*. Trad. T. Ricci...[et al]. São Paulo: Edusp, 1990.

A processão do absoluto: notas sobre Merleau-Ponty e Schelling¹

[The procession of the absolute: remarks on Merleau-Ponty and Schelling]

Rafael Zambonelli Nogueira

Mestrando em filosofia pela USP e bolsista Fapesp

Resumo: O presente artigo busca analisar as relações entre Merleau-Ponty e Schelling a partir de um ângulo diferente dos (poucos) trabalhos dedicados a essa questão, os quais costumam se limitar à retomada por parte de Merleau-Ponty da primeira filosofia da natureza de Schelling. Analisaremos tais relações tomando como fio condutor a ideia schellinguiana de Absoluto e como ela é retomada por Merleau-Ponty na medida em que implica uma concepção não-separada do Absoluto e, *ipso facto*, sua temporalização e historicização — o que não significa, é claro, uma recaída no relativismo, mas uma elaboração ontológica (e “dialética”, se se quiser, mas em um sentido a ser precisado no texto) que supera as dicotomias clássicas entre universalidade e singularidade, infinitude e finitude, temporalidade e eternidade etc., articulando-as dinamicamente no interior do Absoluto como unidade que exige a diferenciação e a multiplicidade.

Palavras-chave: Absoluto; Dialética; História; Temporalidade; Infinitude; Fenomenologia

¹ O presente artigo constitui uma parte de nossa pesquisa de mestrado em andamento com apoio da FAPESP.

Abstract: The present article seeks to analyze the relations between Merleau-Ponty and Schelling from a different angle from the (not so many) works on this question, which are usually limited to Merleau-Ponty's retaking of Schelling's first philosophy of nature. We will analyze such relations by taking as a guiding thread Schelling's idea of the Absolute and how it is taken up by Merleau-Ponty insofar as it implies an unseparated conception of the Absolute and, ipso facto, its temporalization and historicization — which does not mean, of course, a relapse into relativism, but an ontological (and “dialectical”, but in a sense to be precised in the text) elaboration that overcomes the classical dichotomies between universality and singularity, infinity and finitude, temporality and eternity, etc., articulating them dynamically within the Absolute as a unity that requires differentiation and multiplicity.

Keywords: Absolute; Dialectics; History; Temporality; Infinity; Phenomenology

*“Homme, si tout est faux hormis la vérité Voici
que tu la sens en toi vivre, — que faire?”*

(Paul Claudel, *Vers d'exil*)

Merleau-Ponty, como se sabe, possuía pouca familiaridade com a obra de Schelling: seu único contato textual com a obra do filósofo alemão se deu através da coletânea de textos (alguns completos, outros incompletos) organizada por Jankélévitch em 1947 sob o título de *Essais*, além de um contato indireto por meio da leitura de livros de Jaspers, Löwith, entre outros. Essa falta de familiaridade parece se refletir no fato de que o fenomenólogo só comenta de modo mais extenso as ideias de Schelling em uma parte de seu curso de 1956-1957 intitulado *Le concept de nature*, além de poucas referências pontuais em textos posteriores. No entanto, não seria exagerado dizer que esse contato breve e fragmentário marcou profundamente a obra de Merleau-Ponty, o que se revela, por exemplo, em sua apropriação de conceitos schellinguianos tais como “princípio bárbaro”, “abismo” e “imemorial”, conceitos que aparecerão em momentos decisivos da elaboração mais acabada — e, infe-

lizmente, interrompida pela morte prematura do filósofo — de seu projeto ontológico em *Le visible et l'invisible*.

Para o historiador da filosofia, medir esse impacto e pensar a convergência entre os dois autores se apresenta como uma tarefa ingrata, já que Merleau-Ponty comenta a obra de Schelling sem levar em conta as periodizações tradicionalmente estabelecidas pelos comentadores. Mas essa insuficiência é reconhecida pelo próprio Merleau-Ponty — e, a bem da verdade, qualificá-la como insuficiência seria um equívoco, pois consistiria em perder de vista tanto a natureza de sua apropriação das ideias schellinguianas quanto a originalidade dessa leitura. Melhor seria, segundo a bela expressão de Francesco Moiso, falar em uma “desenvoltura teórica”². Com efeito, em uma nota inédita de preparação do curso supracitado, Merleau-Ponty escreve: “Sem interpretação da filosofia de Schelling: ela variou / ela não é composta, mas sempre recomeçada. / Por razão de princípio: é uma experiência, não uma *Grundsatzphilosophie*. / Buscaremos descrever o elo intelectual dessa experiência” (*apud* Larison, 2016, p. 72). Assim, é precisamente como uma *experiência do pensamento* que Merleau-Ponty busca ler a obra de Schelling — o que o dispensa de partida da necessidade de uma leitura “sistemática” tal como faria um “intérprete institucional”, como diz Moiso — e é nessa “desenvoltura” que reside todo o interesse de tal comentário.

A partir de uma confrontação entre Merleau-Ponty e Schelling, buscaremos mostrar no presente texto de que maneira Merleau-Ponty, reconstituindo essa experiência do pensamento, retoma a ideia schellinguiana de Absoluto, encontrando nela tanto algo que vai ao encontro de sua própria filosofia quanto algo que traz elementos novos que serão incorporados a sua reflexão. Para isso, voltaremos nossa atenção sobretudo ao

² Cf. Moiso, 1998, p. 85: “A este propósito, Merleau-Ponty restitui uma leitura muito aguda do texto schellinguiano, a despeito de certos saltos cronológicos que, não respeitando a ordem das obras, misturam alguns conceitos que um especialista nunca misturaria. Todavia, essa ‘desenvoltura teórica’ concede a Merleau-Ponty o que poderíamos chamar de audácia dos autores não institucionais, os quais por vezes veem o que o intérprete institucional não vê ou não quer ver, na medida em que, provavelmente, isso iria corroer os fundamentos de um sistema interpretativo penosamente erigido”.

período da assim chamada “filosofia da identidade”, na medida em que aí o sistema aparece pela primeira vez como sistema do absoluto. Mais importante, contudo, que a própria exposição da filosofia da identidade é acompanhar a *tensão* que lhe é característica e que abrirá caminho para a *Spätphilosophie* — da qual não trataremos aqui. Da mesma forma, não nos restringiremos ao comentário que Merleau-Ponty faz da filosofia schellinguiana no curso sobre o conceito de natureza, mas tentaremos mostrar uma incidência mais geral do pensamento de Schelling na obra do fenomenólogo.

*

Segundo Merleau-Ponty, o grande mérito de Schelling foi ter chegado, a partir de sua filosofia da natureza, a uma concepção do Absoluto enquanto não-separado. No entanto, é difícil compreender essa asserção se pensarmos no caráter fortemente eternitário do sistema da identidade, caráter que resulta em uma desvalorização da realidade finita e fenomenal como puro nada. Partindo da *Darstellung* de 1801 — primeira exposição do sistema em sua absolutez — deveremos, pois, tentar compreender tal concepção de Absoluto e em que medida ele pode ser pensado como não-separado, o que revelará o sentido da tensão de que falamos acima.

Em sua sistematicidade, o Absoluto *se expõe* enquanto tal, na medida em que o ponto de vista da filosofia é o ponto de vista da razão e esta, por sua vez, é o conhecimento das coisas tal como elas são em si, ou seja, na própria razão. Nessa auto-exposição do Absoluto, diz Schelling, ele se manifesta como *identidade* absoluta, isto é, como absoluta unidade e identidade consigo mesmo, cuja fórmula mais geral pode ser expressa pela proposição $A = A$. Ora, se a razão é o próprio Absoluto, não pode haver nada *fora* dela, de modo que tudo deve ser *nela*. Assim, a lei da identidade ($A = A$) vale para *todo* ser, na medida em que ele é considerado tal como é em si, no Absoluto. Essa proposição, $A = A$, é o único conhecimento *incondicionado*, uma vez que é o único a exprimir a essência da razão — e a

identidade absoluta, na medida em que é imediatamente posta com tal proposição, é absolutamente e seu ser é uma verdade eterna visto que a verdade de seu ser é idêntica à verdade da proposição $A = A$. Da mesma forma, se não pode haver nada fora da identidade absoluta, isso significa que ela é absolutamente infinita, pois nada pode limitá-la do exterior, de modo que tudo o que é deve ser necessariamente a própria identidade absoluta. Por conseguinte, tudo o que é, é em si *um* e, dada a eternidade da identidade absoluta, não pode começar nem perecer, mas deve ser absolutamente eterno segundo o ser em si. Desde então, não é possível falar em uma finitude *em si*, pois o que é, considerado em si, só pode ser a própria identidade absoluta e, portanto, absolutamente infinito. Por tudo isso, a identidade absoluta só pode ser pensada como absoluta totalidade — ou “universo” —, na medida em que ela é *tudo* o que é.

É preciso, contudo, compreender corretamente a lei da identidade: a proposição $A = A$ não põe o ser de A em geral nem de A enquanto sujeito ou predicado. Ao contrário, “*o único ser que é posto por essa proposição é o da própria identidade, a qual é, por isso, posta de maneira totalmente independente do A enquanto sujeito e do A enquanto predicado*” (Schelling, 1859a, SW IV, p. 117)³. A proposição $A = A$ é a *forma* da identidade absoluta, forma que é posta imediata e simultaneamente por seu ser: a identidade absoluta só é sob essa forma, que é a forma da identidade da identidade. Mas, se a identidade absoluta é posta nessa proposição de maneira independente de A enquanto sujeito e de A enquanto predicado, isso significa que o que pertence simplesmente à forma do ser da identidade absoluta não é posto em si, ou seja, não pertence a sua *essência*, uma vez que nenhuma oposição é *em si* possível entre A enquanto sujeito e A enquanto predicado. Em outras palavras, “na medida em que ambos são sujeito e predicado, eles pertencem não à essência, mas somente ao ser da identidade absoluta, mas, na medida em que eles pertencem à essência da própria identidade absoluta [ou são a própria identidade absoluta], eles não podem ser pensados como diferentes” (Ibid., p. 121). À forma

³ As citações de Schelling remeterão às *Sämtliche Werke* de forma abreviada como SW, indicando em seguida o volume e a página.

de seu ser, dirá Schelling, pertence imediatamente o conhecimento originário da identidade absoluta — conhecimento que é posto imediatamente com a proposição $A = A$ —, de modo que “portanto, o conhecimento originário da identidade absoluta é ao mesmo tempo *seu ser* segundo a forma e, inversamente, cada ser, segundo a forma, é também um conhecer — (não um ser conhecido [*Erkanntwerden*]) — da identidade absoluta” (Ibid., p. 122). Se a forma do ser da identidade absoluta é um conhecer, ou seja, se a identidade absoluta só é sob a forma do conhecimento infinito de sua identidade consigo mesma, então a identidade absoluta só conhece a si mesma infinitamente na medida em que ela se põe infinitamente *enquanto sujeito e objeto* — e aqui é preciso levar em conta o fato de que é a *mesma* identidade (A) que, segundo a forma, é posta enquanto sujeito e enquanto objeto e, portanto, como identidade da identidade ($A = A$). Mas isso implicará, por outro lado, que do ponto de vista da forma é necessário conceber uma *diferença* no interior da identidade, embora tal diferença não possa ser concebida como qualitativa (pois é a mesma identidade que é posta enquanto sujeito e objeto), mas somente como *diferença quantitativa*, na medida em que se põe uma *predominância* da subjetividade ou da objetividade pela qual $A = A$ se metamorfoseia em $A = B$, sendo B o signo da objetividade⁴. Daí que Schelling diga que a forma da sujeito-objetividade só pode ser *em ato* ou posta efetivamente se uma diferença quantitativa entre sujeito e objeto é posta, ou seja, se subjetividade e objetividade são postas *enquanto tais*, pois, sem isso, não haveria nenhuma diferenciação possível e, portanto, a forma seria destruída *enquanto* forma.

Ora, se a identidade absoluta é idêntica à indiferença absoluta entre o subjetivo e o objetivo, não pode haver nenhuma diferença quantitativa em seu interior. Em outras palavras, a diferença só pode existir na *forma*, jamais na *essência*, o que

⁴ Cf. Ibid., p. 123: “uma vez que nenhuma diferenciação entre ambos é possível a respeito do próprio ser (pois ela [*sc.* a identidade] é enquanto sujeito e objeto de maneira igualmente incondicionada e, portanto, também a mesma segundo a essência), resta apenas uma diferença quantitativa, isto é, uma diferença tal que só tem lugar a respeito da *grandeza* do ser, a saber, de tal modo que é um Único e mesmo idêntico que é posto, mas com uma predominância da subjetividade [do conhecer] ou da objetividade [do ser]”.

significa dizer que, não obstante não haja nada fora da identidade absoluta, a diferença quantitativa só é possível *fora* dela — e se, como dissemos, a identidade absoluta é absoluta totalidade, então a diferença quantitativa só é possível fora da absoluta totalidade. Com isso, chegamos, pois, à definição schellinguiana do ser *singular*, que não é outra coisa que o que é fora da totalidade. Mas esse estatuto paradoxal do ser singular no interior do sistema da identidade deve ser bem compreendido: com efeito, “*não há ser singular ou coisa singular em si*” (Ibid., p. 125), de modo que a diferença quantitativa só pode ser pensada em relação ao ser singular, mas não em si ou em relação à absoluta totalidade. A diferença quantitativa é posta unicamente no *fenômeno*, e não em si, na medida em que a identidade absoluta não é afetada pela oposição entre subjetividade e objetividade. Assim, “a diferença quantitativa, em geral, só é posta pelo *ato de separação* [*Absonderungsakt*] e a respeito deste” (Ibid., p. 127n)⁵, ato de separação que é realizado precisamente pela atividade da *reflexão*, que separa arbitrariamente o singular da totalidade — em outras palavras, a diferença é posta *idealiter* pela reflexão, ao passo que as coisas que aparecem para nós como diferentes são *realiter* idênticas. Desse modo, conclui Schelling, “*se a diferença quantitativa tem lugar efetivamente a respeito da coisa singular, então, a identidade absoluta, na medida em que ela é, deve ser representada enquanto indiferença quantitativa da subjetividade e da objetividade*” (Ibid., p. 126). Se a forma da sujeito-objetividade só é efetivamente na medida em que uma diferença quantitativa é posta fora da totalidade, então, correlata e simetricamente, a totalidade ou a identidade absoluta só é sob a forma da *indiferença* quantitativa do subjetivo e do objetivo. Isso vai implicar, segundo Schelling, a *identidade entre infinito e finito*, uma vez que, com o singular,

⁵ Se o sistema da identidade não pode admitir uma *passagem* do infinito ao finito, o problema que o atravessa consiste justamente em pensar a *origem* dessa *Absonderung*, problema que, segundo Schelling, não pode ainda receber uma resposta no âmbito da *Darstellung*. Sabe-se, porém, que uma primeira tentativa de resposta mais acabada aparecerá três anos mais tarde, em *Philosophie und Religion*, a partir da ideia de *queda* [*Abfall*]. Mas já em 1802, no diálogo *Bruno*, Schelling aborda com mais detalhes o problema da relação entre o infinito e o finito por meio da elaboração, de inspiração platônica, do conceito de *ideia*.

é imediatamente posto também o todo: “portanto, o absoluto só é posto enquanto absoluto se ele for posto no singular com uma diferença quantitativa, mas com indiferença no todo. Mas essa diferença no singular e essa indiferença no todo são precisamente a totalidade” (Ibid., p. 127n).

Como compreender essa identidade entre infinito e finito? Com efeito, se o ser singular, enquanto tal, não pode ter o fundamento de sua existência [*Daseyn*] em si mesmo, então ele deve ser determinado por um outro ser singular e assim ao infito, de sorte que o ser singular é necessariamente determinado, o que equivale a dizer que ele é *limitado* e, portanto, finito. Assim, na medida em que a diferença quantitativa entre subjetividade e objetividade é o fundamento de todo ser singular, ela deve ser considerada *ipso facto* como fundamento de toda finitude, fundamento que encontra em $A = B$ sua expressão universal. Inversamente, a infinitude não poderá ser caracterizada de outro modo senão como a *indiferença* quantitativa. E, como vimos, há uma simultaneidade entre a posição do singular e a da totalidade, simultaneidade que garante a ausência de passagem do infinito ao finito: não há um ponto inicial em que a identidade absoluta tenha passado em uma coisa singular, justamente porque o que é originário é a totalidade, e não o singular — e pensar uma passagem implicaria conceber o infinito e o finito existindo originariamente lado a lado, o que é absurdo. Em outras palavras, o finito não pode ser por si mesmo, ele só é enquanto está contido na totalidade, de modo que a série em que um singular é determinado por outro singular deve necessariamente remontar ao infinito.

Desde então, o ser singular e finito é, enquanto tal, “*uma forma determinada do ser da identidade absoluta, mas não seu próprio ser, o qual só é na totalidade*” (Ibid., p. 131). Isso é claro pelo fato de que a forma do ser da identidade absoluta consiste na subjetividade e na objetividade em geral e, portanto, uma diferença quantitativa determinada entre os dois deve ser concebida como uma forma determinada do ser da identidade absoluta. Ora, se é assim, todo ser singular é uma *expressão* da identidade absoluta sob uma forma determinada do ser e — se a essência da identidade absoluta é indivisível na medida em

que ela é independente da subjetividade e da objetividade e, por conseguinte, de toda diferença quantitativa —, “a identidade absoluta é, no singular, sob a mesma forma que ela é no todo e, inversamente, ela não é no todo sob uma forma diferente da forma sob a qual ela é no singular” (Ibid., p. 132). É em virtude dessa dinâmica expressiva que Schelling dirá que o ser singular é infinito em seu gênero (ou em sua *potência*) e uma totalidade em relação a si mesmo. Ele é infinito porque, embora não seja absolutamente infinito visto que é determinado, o ser singular é infinito a respeito de sua potência, “pois ele exprime o ser da identidade absoluta para a sua potência sob a mesma forma que o infinito”, potência que é, por sua vez, determinada pela diferença quantitativa. Mas, ao mesmo tempo e consequentemente, ele é uma *totalidade*, pois “cada $A = B$ é, em relação a si mesmo ou considerado em si mesmo, um $A = A$, portanto, algo absolutamente igual a si mesmo”, o que é exigido pelo fato de que “tudo o que é só é na medida em que exprime a identidade absoluta sob uma forma determinada de seu ser” (Ibid., p. 133)⁶. Em outras palavras, a predominância da subjetividade ou da objetividade em uma potência determinada só aparece como desequilíbrio ou identidade relativa ($A = B$) em relação ao todo, não em relação a tal potência, em que o $A = B$, considerado em si mesmo, é o $A = A$ dessa potência. Essa totalidade será, por sua vez, chamada de totalidade *relativa*, na medida em que é a *exposição* da totalidade absoluta pelo singular e, sendo absoluta em relação ao singular, é relativa em relação à totalidade absoluta, pois esta só pode existir sob a forma de *todas as potências*, as quais são, *ipso facto*, absolutamente *simultâneas* entre si, ou seja, absolutamente eternas e sem nenhuma relação com o tempo.

⁶ Sobre o uso do conceito de potência — quase onipresente na filosofia de Schelling — na *Darstellung*, cf. Ibid. p. 134: “Cada potência determinada designa uma diferença quantitativa determinada da subjetividade e da objetividade, a qual tem lugar em relação ao todo ou à totalidade absoluta, mas não em relação a essa potência, de modo que, por exemplo, um expoente negativo de A designa uma predominância da objetividade a respeito do todo (portanto, a respeito tanto de A quanto de B), ao passo que, justamente porque essa predominância é comum a ambos a respeito da própria potência na qual ela tem lugar, um perfeito equilíbrio entre os dois fatores é possível e, portanto, o $A = B$ é um $A = A'$ ”.

Por fim, a forma do ser da identidade absoluta, na medida em que A e B são postos em todas as potências como *identicamente reais*, pode ser pensada universalmente segundo a imagem de uma linha “em que, em cada direção, o mesmo idêntico, mas em direções opostas com A ou B predominante, é posto, mas com o próprio A = A recaindo no ponto de equilíbrio” (Ibid., p. 137), em que o sinal + designa a predominância:

$$\frac{A^+ = B}{\quad \quad \quad} \frac{A = B^+}{\quad \quad \quad}$$

$$A = A$$

E Schelling precisa que essa linha pode ser estendida ao infinito e que ela é absolutamente idêntica em cada uma de suas partes, isto é, que em toda parte se encontrará a mesma estrutura ternária, porquanto através de toda a linha é sempre o mesmo Idêntico que é posto infinitamente, de sorte que essa linha, como fórmula fundamental da construção do sistema, é a forma do ser da identidade absoluta tanto no singular quanto no todo.

Com essa reconstituição de parte da *Darstellung* de 1801, podemos compreender agora a tensão que visávamos, uma vez que ali ela aparece em sua forma mais dramática: trata-se daquilo que Schelling chamará de *vida dupla do finito*, isto é, uma vida nula em si mesmo e uma vida absoluta no todo. Tal vida dupla aparece nesse texto, como nota Judith Schlanger (cf. Schlanger, 1966, pp. 119 et seq.), como duas respostas diferentes ao problema da diferença, isto é, do nível em que se situa a diferença entre subjetividade e objetividade e da relação entre os seres singulares e a identidade-totalidade absoluta. Por um lado, a diferença é ligada à mera idealidade, ou seja, à atividade separadora da reflexão que instaura arbitrariamente um desequilíbrio quantitativo que transforma o $A = A$ em um $A = B$. Desse ponto de vista, a diferença e, por conseguinte, a finitude *não possuem nenhuma realidade*, elas são um *nada*, consistindo em meras ilusões ligadas à ordem fenomênica a partir da ruptura reflexiva que separa o singular do todo. Assim, se perguntarmos o que é o singular em relação à totalidade abso-

luta, a única resposta possível parece ser a seguinte: “*Porém, em relação a esta, enquanto singular, ele não é absolutamente; pois, considerado do ponto de vista da totalidade absoluta, somente ela é e fora dela nada é*” (Schelling, 1859a, SW IV, p. 133). Mas, por outro lado, Schelling já anuncia uma outra compreensão do finito que será fundamental no desenrolar de sua obra e que lhe confere um estatuto de certa forma mais elevado. Com efeito, se o fundamento da finitude é a diferença quantitativa e se a identidade absoluta só pode ser efetivamente, enquanto indiferença quantitativa, se uma diferença é *posta* entre subjetividade e objetividade, então é preciso dizer que, por sua *forma*, a identidade absoluta implica necessariamente a finitude, pois sua *atualidade* depende dessa diferença que produz os seres singulares, de sorte que *o Absoluto e o finito são postos simultaneamente*⁷. Há, assim, uma dialética implícita na noção de singularidade enquanto forma determinada e *expressão* do ser da identidade absoluta. O absoluto só pode se revelar através

⁷ Com efeito, no *Bruno* Schelling dará uma formulação mais adequada do Absoluto enquanto unidade da identidade e da diferença, ou seja, da identidade $A = A$ e da diferença $A = B$. Cf. Schelling, 1973, p. 249; SW IV, p. 236: “como fazemos da unidade de todas as oposições o primeiro, mas a própria unidade, juntamente com aquilo que denominamos oposição, forma, por sua vez, uma oposição, e aliás a suprema, nós, para fazer daquela a unidade suprema, temos de pensar também essa oposição, juntamente com a unidade que se contrapõe a ela, como compreendida naquela, e determinar aquela unidade como unidade em que a unidade e a oposição, o igual a si mesmo e o desigual, são um”.

Mais tarde, esse caráter *orgânico* do sistema, implicado pela identidade da identidade e da diferença, enquanto totalidade racional, aparecerá de modo ainda mais claro. Cf. e.g. Schelling, 1860b, SW VII, p. 425: “Se pusermos $A = A$ como o estado do ser abismado [*verschlungenen*] em si, então, nesse $A = A$, já temos três coisas a notar, a) A enquanto objeto, b) A enquanto sujeito, c) a identidade de ambos; mas tudo isso é realmente [*reell*] indistinguível. Ora, uma diferença dos princípios deve ser posta: portanto, uma vez que A enquanto sujeito e A enquanto objeto são distinguíveis, então, o $A = A$ se metamorfoseia em $A = B$; mas, uma vez que apesar disso a unidade do ser permanece, então, a expressão da diferença, em vez de $A/A=A$, é $A/A=B$, i.e., um e dois; $A = B$ é a divisão-em-dois* [*Entzweiung*], A a unidade e o todo tomado conjuntamente é o ser originário vivo, atual; A encontrando em $A = B$ um objeto, um espelho. Portanto, em si, o ser originário é sempre uma unidade — unidade da oposição e da divisão em dois”.

*: seguimos aqui Jean-François Courtine ao traduzir *Entzweiung* por “divisão-em-dois”, e não por “cisão”.

da diferença, mas em cada uma delas ele está *inteiro*, pois sua essência é indivisível. Desde então, há uma *singularização* do Absoluto que não suprime sua identidade e unidade consigo mesmo, mas que é ao mesmo tempo um retorno à universalidade. O singular é *exposição*, expressão — ou, segundo outra formulação possível, reflexo, *imagem* e revelação — do Absoluto, na medida em que “no Absoluto todas as coisas particulares são verdadeiramente separadas e verdadeiramente uma somente porque cada uma é, por si, o universo, cada uma é o todo absoluto” (Schelling, 2010, p. 52; SW V, p. 389)⁸. Desse modo, a tensão entre essas duas respostas deverá permanecer como uma tensão de *pontos de vista*, expressa pela ambiguidade da própria palavra *einzel*, que pode significar tanto “singular” quanto “isolado”. Em outras palavras, nessa “vida dupla” do finito Schelling se coloca na esteira de Herder ao insistir nesses dois modos de olhar as coisas singulares, a saber, como separadas ou como partes de um todo — e todo o problema da filosofia consiste justamente em separar o que é singular em vez de considerá-lo como parte do todo, isto é, na identidade e simultaneidade entre singular e universal, finito e infinito, temporal e eterno. Esse segundo modo de olhar — que é o ponto de vista do Absoluto —, suprime a cisão entre o mundo fenomênico e as coisas em si: o filósofo “reconhece que não há dois mundos, mas apenas Um mundo verdadeiro, o qual não está fora ou aci-

⁸ Cabe aqui um breve esclarecimento. Há certa oscilação terminológica nos textos entre “singular” [*einzel*] e “particular” [*besondere*], pois, ao contrário de autores mais ou menos contemporâneos como Kant e Hegel, Schelling não estabelece uma distinção rígida entre os dois conceitos, o que lhe permite um uso mais “fluido” deles. Em ambos os casos, Schelling se aproveita da etimologia e da ambiguidade dos termos: *einzel*, além de remeter de maneira mais clara ao problema da individualidade, mantém — como explicamos a seguir no próprio texto — uma ambiguidade na medida em que pode significar tanto “singular” quanto “isolado”; *besondere*, por sua vez, segue a mesma lógica, podendo significar “particular” ou “separado” (do verbo *sondern*, donde inclusive o substantivo frequentemente empregado por Schelling: *Absonderung*). Assim, tanto *einzel* quanto *besondere* dão conta de pensar essa “vida dupla” do finito. Embora seja uma questão delicada — e que não poderia ser resolvida em uma nota de rodapé — saber se há efetivamente uma distinção entre “singular” e “particular” na filosofia de Schelling, parece-nos que há, em geral, uma tendência à sinonímia, como no caso dessa citação da *Filosofia da Arte*.

ma do mundo que aparece, *mas nele mesmo*” (Schelling, 1860c, SW VI, p. 274)⁹.

Daí que o sistema da identidade seja o sistema em que o Absoluto se manifesta como pura identidade, mas não como identidade formal e vazia do $A = A$, mas como “a identidade racional, ou seja, igualmente aquela que inclui em si o ‘princípio de razão’ — *Satz vom Grunde* —, a posição fecunda do fundamento que desenvolve reflexivamente em consequências o seu princípio”, de modo que “é legítimo dizer do sistema da identidade que ele é de partida e de ponta a ponta fenomenológico, uma vez que ele evidencia a processão do absoluto, sua figuração” (Courtine, 1990a, pp. 116, 120). O Absoluto, ou Deus, aparece, pois, como infinita *afirmação* de si mesmo e o $A = A$ também como identidade absoluta do afirmante e do afirmado, de modo que Deus é a posição infinita de infinitas posições de si mesmo. Assim, “as coisas consideradas em sua verdade, i.e., em sua essência, são apenas irradiações ou, para falar segundo uma imagem leibniziana, fulgurações da afirmação infinita, que, assim como só podem ser nela e com ela, também são igualmente em si mesmas” (Schelling, 1860a, SW VII, p. 162). E essa fulguração é, como vimos, também uma *figuração* pela qual o Absoluto reflete a si mesmo, manifesta-se e reconhece sua identidade refletida na diferença, de modo que a identidade deve ser pensada como processo de identificação por meio da *formação-em-um* [*Ineinsbildung*] de essência e forma: “a essência se manifesta [*scheinet*] na forma, mas, em contrapartida, também a forma se manifesta na essência” (Schelling, 1859b, SW IV, p. 417). Esse processo não é outra coisa que o fato de que a totalidade orgânica do sistema é escandida por potências determinadas, ou seja, que o Absoluto possui diferentes momentos, sendo o primeiro o momento “figurativo” da informação (*Einbildung*) da essência na forma: “a essência (*Wesen*) toma forma, assume uma figura que lhe é própria; disso, deve-se entender que a essência não se abriga por detrás da forma nem se reserva nela,

⁹ Cf. também Schelling, 1860a, SW VII, 164-5: “Essa imagem que não é nada em si e para si [...] torna-se, contudo, reflexo *nesse* não-ser-nada para si tanto da infinitude (pois, nela, as posições são apenas *ligadas*, mas não unidas) quanto da unidade; e, assim como ambas são unidas de maneira absoluta em Deus e na *idea*, também o são de maneira finita na coisa”.

mas passa inteiramente nesta, uma vez que é somente através da forma que ela pode revelar-se”; primeira potência que, por sua vez, é sucedida por uma segunda, a *reflexão* ou *informação* da forma na essência (*Zurückbildung* ou *Wiedereinbildung*), pela qual a diferenciação é retomada pela essência absoluta. Mas “in-formação e reapropriação não sucedem uma à outra, mas se interpenetram de partida até a coincidência na unidade da absoluta uni-formação (*Ineinsbildung*), pela qual a essência integralmente figurada na forma brilha nela com toda sua ‘parência’, ao passo que, em contrapartida, a forma ilumina a essência” (Courtine, 1990a, pp. 125-6).

Torna-se, assim, compreensível que Merleau-Ponty veja em Schelling a concepção de um Absoluto não-separado. É que a finitude, ainda que apareça sob certo ponto de vista como um mero não-ser, acaba sendo recuperada e acolhida no seio do próprio Absoluto nesse jogo de reflexos em que se mostra a identidade entre o finito e o infinito, em que o singular exprime à sua maneira o Absoluto inteiro. É por isso que Schelling pode dizer que, embora conheçamos primeiramente nas coisas a própria essencialidade, “nunca percebemos essa essencialidade para si, mas sempre e em toda parte em uma estranha união [*Verein*] com o que não poderia ser por si mesmo e é apenas iluminado pelo ser, sem poder tornar-se para si algo de essencial. Nós chamamos isso de finito ou forma” (Schelling, 1857, SW II, p. 360). As coisas singulares não estão separadas do Absoluto porque todas as coisas singulares se compenetraram e se unificam em seu *centro*, isto é, na unidade do Absoluto: o eterno não é nenhuma delas isoladamente e em particular, mas todas e cada uma ao mesmo tempo, de modo que singularidade e totalidade *são* simultânea e identicamente em sua *informação* divina. “As afirmações particulares, compreendidas na afirmação infinita, não a precedem, tampouco esta é a composição daquelas, ao contrário, ela é sua absoluta unidade ou seu centro, a posição de todas e de cada uma delas de maneira igual” (Schelling, 1860a, SW VII, p. 160). Essa afirmação infinita de si mesmo por meio de infinitas posições de si mesmo, pensada através do jogo da figuração e da *Ineinsbildung*, é certamente eterna: como vimos, há uma simultaneidade absoluta entre

todas as potências e o tempo não deixa de ser pensado como uma marca do finito separado, o qual, considerado tal como ele é no Absoluto, se resolve em sua eternidade. Entretanto, como nota Courtine, “não é menos verdade que este [sc. o jogo] desenvolve progressivamente em efeitos a diversidade de suas figuras” (Courtine, 1990a, p. 131). Assim, o próprio tempo acabará sendo recolhido no Absoluto, suprimindo de certa forma a oposição entre tempo e eternidade, na medida em que tudo o que é só é enquanto autorrevelação do Absoluto e que tal revelação se desdobra *historicamente*, exigindo algo como uma *temporalização do próprio Absoluto*¹⁰.

¹⁰ Sobre esse tema, cf. Courtine, J.-F. 1990b e 1990c.

Não trataremos aqui desse caráter “histórico” do Absoluto, uma vez que ele já extrapola o âmbito da filosofia da identidade e será tratado incessantemente por Schelling a partir do monumental projeto inacabado das *Weltalter*. Gostaríamos, no entanto, de indicar aqui alguns aspectos do problema do tempo e da história na filosofia de Schelling, partindo do que, na filosofia da identidade, anuncia a filosofia dita “intermediária” e a *Spätphilosophie*. Essa relação íntima entre tempo e eternidade, pensada a partir da relação entre o finito e o infinito, já aparece no *Bruno* (Schelling, 1973, p. 261; SW IV, p. 251): “Assim, portanto, nenhum finito é, em si, fora do Absoluto e apenas por si mesmo, singular, pois no Absoluto aquilo que no finito é ideal sem tempo é também real e, se aquela relação de possibilidade é a de causa e efeito, é ele que se põe essa relação e, se isso não ocorre sem o tempo, ele se põe seu tempo, e põe, aliás, aquilo de que põe apenas a efetividade sem a possibilidade como passado e aquilo de que põe a possibilidade sem efetividade como futuro”. Da mesma forma, na *Filosofia da Arte*, também uma certa relação entre tempo e eternidade é posta, por exemplo, na ideia de *geração* dos deuses em que o processo teogônico aparece como recapitulação da Natureza do ponto de vista mitológico-ideal, cf. Schelling, 2010, p. 68; SW V, p. 405: “por isso, Júpiter é pai dos deuses e dos seres humanos, e mesmo seres que já nasceram são novamente gerados por ele, uma vez que o curso do mundo somente com ele se inicia, e tudo tem de ser *nele*, para ser no mundo”. Em outras palavras, a geração garante ao mesmo tempo a dependência do que é gerado e sua absolutez ou autonomia (dependência em relação ao vir-a-ser, mas não em relação ao ser), na medida em que consiste em uma *gênese* que não é *ex nihilo*, mas repetição da criação divina em que se introduz o curso do mundo e do tempo, ou seja, uma *ordenação* temporal e cósmica. No entanto, será somente mais tarde que uma temporalização do Absoluto propriamente dita ganhará direito de cidadania na filosofia schellinguiana, quando o problema será pensar o “sistema dos tempos” a partir da ideia de um Deus *vivo*, isto é, que se revela *a si mesmo*, saindo da inconsciência e acedendo progressivamente à consciência de si em um processo de autorrevelação em que *Bewußtsey*n é um *Bewußtwerden*. E é mais uma vez o problema

da *Absonderung* que dará ensejo ao projeto das idades do mundo, visto que o fundamento da efetividade da diferenciação deve estar no próprio Deus. Assim, se a prioridade da primeira potência, em Deus considerado absolutamente, é uma prioridade segundo a *ideia*, é preciso que Deus ponha essa prioridade ideal como *efetiva* e se *restringa* voluntariamente à primeira potência, suprimindo a simultaneidade originária dos princípios. Mas essa supressão não é supressão da unidade interna nem da ligação entre as potências, pois a posição da primeira implica necessariamente a posição da segunda e da terceira potências. “Se a prioridade da primeira potência se torna uma prioridade efetiva, a identidade das potências no absoluto não é suprimida, ela apenas se metamorfoseia em uma concatenação ou coesão [*Verkettung oder Cohärenz*] destas. Antes, as potências se encontram nele em completa indiferença ou indistinguibilidade. Da mesma forma, todo o tempo se encontra nele *implicite*, enquanto unidade ou eternidade”. Desde então, essa restrição voluntária de Deus à primeira potência — ou contração total de Deus no real — institui um *começo do tempo*, ainda que não se trate de uma instituição *no tempo*: “Por sua restrição à primeira potência, certamente é posta nele de pronto uma limitação [*Beschränkung*], mas, uma vez que esta contradiz sua essência, visto que ele é segundo sua natureza *todas as potências*, assim surge um progredir da primeira à segunda e, com isso, um tempo. *As potências são agora postas ao mesmo tempo como períodos da auto-revelação de Deus* [grifo nosso]”. Por conseguinte, o tempo é posto no *real* (no ser de Deus) sem que isso signifique que o próprio Deus, em sua *totalidade*, esteja no tempo, de modo que apenas o que nele é singular e restrito pode progredir e desenvolver-se. Se a diferença — e, conseqüentemente, o tempo — é posta no real, a posição dessa diferença (A^2) é posta em Deus, no qual está contido simultânea e eternamente tudo o que se desdobra temporalmente no $A = B$. Assim, A^2 ou Deus como sujeito é a *unidade do tempo*, ao passo que A^3 ou Deus considerado absolutamente “não é eternidade nem tempo, mas identidade absoluta de eternidade e tempo. Tudo o que é no tempo é eterno *nele* como sujeito e tudo o que é eterno nele como sujeito é temporal nele como objeto” (Schelling, 1860b, SW VII, pp. 428-431). Portanto, contra a tradição metafísica do *nunc stans* ou que busca conceber uma eternidade “pura” sem nenhuma mistura com conceitos temporais, é preciso pensar uma eternidade *viva ou efetiva*: “a verdadeira eternidade não é a que exclui todo tempo, mas a que contém e domina o próprio tempo (o tempo eterno). Eternidade efetiva é superação [*Ueberwindung*] do tempo; [...] Também na vida divina, como em toda outra vida, há movimento, progressão”. No entanto, é preciso atentar para a diferença entre a vida divina e qualquer outra vida: em primeiro lugar, na vida em geral, a sucessão e o encadeamento podem dissolver-se, ao passo que eles são indissolúvelmente ligados na vida divina enquanto perpétua elevação. Além disso, em Deus essa sucessão é uma sucessão efetiva que não se desenrola *no tempo*: “em um único e mesmo ato (no ato da grande decisão), 1 (a primeira potência) é posto como o antecedente de 2, 2 como o antecedente de 3 e assim novamente o todo (1, 2, 3) como o antecedente de 4, i.e., *na própria eternidade*”

*

A reflexão merleau-pontiana sobre a natureza é inteiramente impregnada pelas ideias de Schelling. Assim, Merleau-Ponty se apropria da ideia de *erste Natur* do ponto de vista da relação que ela estabelece entre o infinito e o finito nos termos da produtividade e do produto — e é essa relação, enfim, que lhe permitirá falar em um Absoluto não-separado. Embora o fenomenólogo se apoie sobretudo nos textos da primeira filosofia da natureza — ou seja, do período que antecede imediatamente a filosofia da identidade —, pareceu-nos interessante focar nossa atenção nesta última, na medida em que, como diz Judith Schlanger, “toda a filosofia da Identidade será a generalização do ‘empirismo absoluto’ da filosofia da Natureza” e “é nos quadros da filosofia da Natureza que a filosofia da Identidade tratará a problemática do infinito e do finito” (Schlanger, 1966, p. 104), de modo que, trabalhando com a filosofia da identidade enquanto “versão formalizada” da filosofia da natureza, possamos ver uma convergência mais geral entre os dois autores, para além dos conteúdos da filosofia da natureza. Tal convergência se manifesta no fato de que ambos buscarão pensar uma relação expressiva entre o Absoluto e o singular, o

uma sucessão, um tempo são compreendidos; ela não é uma eternidade vazia (abstrata), mas contém em si o próprio tempo superado” (Schelling, 1861, SW VIII, pp. 260-262). Ora, é essa ideia de uma eternidade viva que permite pensar a “genealogia do tempo” ou um “sistema dos tempos”: assim como o privilégio do presente levava ao equívoco de pensar a eternidade como *nunc stans*, também a temporalidade deve ser pensada em sua sistematicidade ou organicidade, como distensão ekstática de passado-presente-futuro, de modo que *cada* tempo é *todo* o tempo, isto é, o tempo em sua sistematicidade diferenciada. Não se pode, pois, falar simplesmente “tempo”, mas, ao contrário, sempre e necessariamente *tempos*. O tempo não é, assim, uma forma da sensibilidade, ele é *interior* às próprias coisas: *em cada coisa*, o tempo nasce novamente a partir da eternidade. De sorte que, por fim, a temporalidade não é uma sequência mecânica, mas “uma infinidade dinâmica de tempos diferentes, que exprimem, cada um por si, o todo do tempo. O eterno começo dá, literalmente, um tempo a cada coisa. Ele lhe atribui um tempo tal como lhe atribui um lugar” e, portanto, “a genealogia dos tempos nos conduz, assim, a uma visão acabada da história como unidade plural, totalidade orgânica, visão dinâmica em que todos os elementos se imbricam para constituir a lenta elevação da vida à liberdade” (Maeschalk, 1989, pp. 223, 225).

infinito e o finito, relação que, se pode conservar ainda o nome de dialética, não se deixa reconduzir àquilo que essa palavra designa na tradição hegeliano-marxiana. Ora, pensar uma tal relação expressiva exige, como indicamos ao comentar rapidamente o itinerário de Schelling, conceber algo como uma *temporalização* do Absoluto, a partir da qual se torna possível pensar um movimento de mão dupla entre o infinito e o finito. Desse modo, para que possamos avaliar corretamente essa convergência, é preciso que nos debrucemos agora sobre a maneira como Merleau-Ponty articula esse problema nos termos de uma *Urhistorie* a título de uma historicidade do próprio Ser.

Na obra de Merleau-Ponty, a década de 1950 é marcada por um esforço constante de “dessubjetivação” da fenomenologia: todo o problema consiste em pensar a dimensão do sentido como uma dimensão não originariamente constituída pela subjetividade, mas que possui uma produtividade própria, independente dos poderes constituintes do sujeito. Daí o interesse pela *erste Natur* schellinguiana (ou o “princípio bárbaro”), mas também pelo conceito husserliano de Terra [*Erde*] e pelas ideias de Whitehead. Com efeito, nos três casos, o que está em questão é uma camada ontológica *anterior* ao próprio sujeito, que o sustenta e o engloba. Ou seja, Merleau-Ponty não pode mais se contentar com o modelo hegeliano/kojéviano da história como *antiphýsis*, segundo o qual a natureza seria pura positividade inerte na qual a subjetividade viria introduzir a negatividade e, assim, o movimento e a história¹¹. Ao contrário, será preciso encontrar já na natureza certa negatividade, ou seja, reconhecer-lhe uma expressividade e uma produtividade internas que a dimensão propriamente humana recolhe e prolonga em outro sentido, de modo que a cultura não é uma produção *ex nihilo* que se faz em oposição à natureza — isto é, uma *antiphýsis* —, mas um prolongamento e uma metamorfose da produtividade natural que permanece nela enraizado e dela se alimenta constantemente. Não é nosso propósito aqui, contudo, reconstituir detalhadamente esse movimento de dessubjetivação da

¹¹ Cf. Merleau-Ponty, 1968, p. 91: “Todo naturalismo posto à parte, uma ontologia que se cala sobre a Natureza se encerra no incorporeal e dá, justamente por essa razão, uma imagem fantástica do homem, do espírito e da história”.

fenomenologia, mas apenas investigar como nele se manifesta uma nova articulação entre o Absoluto e suas “figuras”, dando ensejo a uma reformulação das relações entre infinito e finito, eternidade e temporalidade.

Uma primeira elaboração dessa articulação — que será aprofundada pelas investigações sobre a natureza — se encontra no curso inédito de 1955-1956 sobre a filosofia dialética: aqui se formula o quadro “lógico” da ontologia merleau-pontiana, assentando o terreno no qual Merleau-Ponty poderá acolher as contribuições de Schelling, Husserl e Whitehead em direção a uma ontologia do “Ser bruto”. Vejamos como isso se dá¹².

As três características fundamentais do pensamento dialético residem em que ele é um pensamento de contraditórios, subjetivo e circular. Já uma primeira manifestação da contradição que ele pensa se encontra na *coisa*: ora, a coisa não é uma identidade a si, mas uma totalidade infinita cuja aparição só se dá à distância, através de seus momentos finitos — e, nesse sentido, a coisa deve ser definida como *mediação* do infinito e do finito, e não “soma” dos dois. Daí que, para Merleau-Ponty, ela seja antes “algo” que propriamente uma “coisa”, isto é, ela é uma *Gestalt*, um *etwas* perceptivo que se organiza como figura sobre um fundo, de sorte que não se reduz à *res*, pretensa realidade positiva, mas é uma *configuração* sensível. E é nessa configuração própria ao campo perceptivo que uma identidade perceptiva pode realizar-se através de uma multiplicidade, pois sua aparição é estruturada pelo campo ao qual ela reenvia, campo que, por sua vez, se inscreve em um *mundo* constituído por uma tensão de contraditórios: “se todo ser já é algo, portanto, se ele é uma estrutura do tipo figura-fundo, é porque há, antes de todo ser determinado, o mundo como abertura ao ser, como totalidade em processo, infinidade de seres que se configura em cada ser e que permite a cada ser, ao incorporá-la, cristalizar-se em ‘algo’” (Larison, 2016, p. 191). Em outras palavras, o mundo é uma tensão entre unidade e multiplicidade, individualidade e generalidade, absoluto e relativo, positivo e negativo, infinito e finito — em suma, ele é *mediação*, o que equivale a

¹² Uma vez que as notas desse curso permanecem inéditas, apoiar-nos-emos no comentário feito por Mariana Larison em Larison, 2016, cap. IV, parte 1.

dizer que ele é *transcendência*, ser à distância que, por ser sempre atravessado por sua negação, não pode coincidir consigo mesmo. Mas, ao mesmo tempo, a dialética é um pensamento subjetivo, pois a configuração sensível pressupõe um sujeito *a quem* ela aparece. Contudo, essa subjetividade não pode ser pura presença a si, mas *distância* a si, *écart*: há aqui um “campo de vida” que está aquém da separação entre o imanente e o transcendente, de modo que a subjetividade já é uma generalidade enquanto propriedade de um campo. “Subjetividade, coisa, mundo e outrem formam um sistema cujos momentos não são independentes, mas interdependentes, em que *tudo se mantém em conjunto*” (Ibid., p. 195). Finalmente, a dialética é um pensamento circular e isso em dois sentidos. Em primeiro lugar, há circularidade entre o movimento dialético e seu começo, isto é, o movimento dialético é movimento *da* experiência na medida em que ela se volta sobre si como reflexão, de sorte que ele é um pensamento que não coincide consigo mesmo, reflexão sobre um irrefletido. Mas, além disso, há circularidade entre o movimento e sua finalidade, ou seja, a totalidade: cada movimento parcial da experiência se supera em direção à experiência total, mas essa superação é sempre parcial, não nos conduz a um fim do movimento — a totalidade não se fecha sobre si mesma, mas é *movimento de totalização*. Portanto, se há aqui uma “superação que conserva”, um movimento em direção ao futuro que reenvia ao passado, o movimento dialético é fundamentalmente *temporal*: como diz Merleau-Ponty, “o movimento em direção ao futuro é interiormente animado por apelo do passado. Ele vem do fundo do futuro e do fundo do passado. Ele compreende os dois ao mesmo tempo: eis a situação dialética” (*apud* Ibid, p. 96). Assim, a totalidade do tempo está implicada em cada momento do movimento dialético, o presente é cristalização de uma temporalidade mais ampla, assim como o “algo” é cristalização do infinito. Por isso, a experiência, enquanto sujeito do movimento, não é nada que se possa determinar fora do próprio movimento e, uma vez que sua superação nunca é total, esse movimento é conservação e criação, *história* em que passado e futuro se refundam no campo do presente, de sorte que seus momentos não são subsumidos a uma identi-

dade superior, mas momentos e totalidade se relacionam como o ser perspectivo e o ser à distância. Segundo Merleau-Ponty, o pensamento dialético é *o absoluto à distância*, e a verdade do círculo dialético pode ser formulada assim: “o ser à distância através da perspectiva = parcialidade, mas o ser = totalização, totalização que se faz justamente por minha inserção do [sic] ser e, portanto, por minha parcialidade” (*apud* Ibid., p. 197). Desde então, não nos instalamos no particular nem no universal puros, pois o particular já é *abertura* à totalidade, ao universal que permanece sempre à distância, em filigrana *através* do particular, de modo que não há exterioridade entre um e outro, mas eles se imbricam e, em certa medida, são *o mesmo*.

Essa caracterização sumária e um pouco esquemática da dialética merleau-pontiana já nos permite ver que o que está em jogo aqui é uma compreensão do Ser como *mediação em ato* ou *nexus*, na medida em que a dialética é a estruturação da experiência do Ser enquanto Ser sensível e, portanto, atravessado por uma profundidade, negatividade operante que o impede de ser pura coincidência e positividade. Daí que o ente tampouco seja um ob-jeto, mas um *etwas* perceptivo, *figura* que se diferencia de um fundo ao qual reenvia — e é aqui, pois, que poderemos reencontrar a dialética em obra na natureza, dialética que foi recalçada pela tradição cartesiana, mas que Merleau-Ponty verá ressurgir na filosofia de Schelling justamente quando ele afirma um Absoluto não-separado, “Abismo” enquanto horizonte infinito dado em filigrana, como invisível, em toda intuição do finito, o que só foi possível porque, segundo Merleau-Ponty, a filosofia schellinguiana não é uma filosofia do objeto, mas do *tempo*. Assim, o que está em jogo é uma *produtividade* do Absoluto que só existe à distância, através de suas produções finitas:

A circularidade dialética permite entrever que todo começo tem um passado, que ele é o resultado de um movimento maior, movimento de um Si ou Sujeito Absoluto que é a totalidade totalizante da experiência na qual os momentos parciais se inscrevem. A circularidade dialética implica, pois, uma relação de duplo sentido do todo com as partes e das partes com o todo, o que conduz a uma concepção da experiência e da História na qual o movimento de conjunto pode ser concebido como povoado de significações parciais e opostas sem

que haja necessidade de subordinar definitivamente o movimento a elas. Em suma, essa circularidade permite pensar um Absoluto ou Totalidade que transcende as produções finitas mas que só existe em *filigrana* através delas (Ibid., p. 227).

É, pois, sob esse prisma que poderemos compreender corretamente os passos que levam Merleau-Ponty à ontologia do Ser bruto.

Uma primeira face desse Absoluto produtivo aparece, por exemplo, na análise que Merleau-Ponty empreende do conceito husserliano de Terra. Em oposição à doutrina copernicana, Husserl dirá que a Terra não é um *corpo* entre outros, mas, ao contrário, um *solo de experiência* unicamente sobre o qual pode haver corpos. E, se ela não é um objeto entre outros, mas a *fonte* a partir da qual eles são engendrados, então não é possível aplicar-lhe as categorias intramundanas: ela não é infinita nem finita, não é móvel nem em repouso, não é espacial nem temporal, ela está *aquém* dessas determinações. Desde então, não cabe à filosofia voltar-se para o alto, isto é, para as ideias: ela deve, ao invés, converter-se em uma *arqueologia* desse “solo”, investigar sua profundidade. Com efeito, é somente por meio desse movimento arqueológico que se tornará possível compreender o modo de ser dos “objetos” ou corpos que estão sobre tal solo — e, mais que isso, a investigação mostrará esse solo originário como a raiz de toda história, na medida em que ele é a condição de surgimento de todo sentido. A Terra, diz Merleau-Ponty, “é um tipo de ser que contém todas as possibilidades ulteriores e lhes serve de berço” (Merleau-Ponty, 1995, p. 110). Daí que Husserl a caracterize como “arca originária”, pois “assim como a arca de Noé comportava tudo o que podia restar de vivo e possível, da mesma forma a Terra pode ser considerada como portadora de todo o possível” (Ibid., p. 111), ou seja, ela é o *real* do qual todos os possíveis provêm a título de seus variantes, possíveis que estão contidos nela como *horizontes*. Assim, se a Terra está *aquém* da partição entre infinito e finito, é porque ela não consiste em uma infinitude concebida como *Unendlichkeit* — que se reduziria a uma somatória de realidades finitas, caracterizando-se como infinito *positivo* —, mas como *Offenheit*, infinito *negativo* ou de profundidade no

qual o possível aparece como modalidade da presença, isto é, em seu caráter de horizonte [*Horizonhaftigkeit*]. Essa oposição entre o infinito como *Offenheit* e como *Unendlichkeit* vai de par com a crítica à ontologia moderna enquanto ontologia positiva, incapaz de pensar a negatividade inerente ao Ser — e aqui, além de Descartes e seus sucessores, o alvo imediato é a ontologia sartreana do Em si e do Para si. Pois, se o sentido só pode ser pensado como *desvio* [*écart*], ele exige que o Nada deixe de ser concebido como *nichtiges Nichts* e seja incorporado ao Ser.

Para compreender essa infinitude de abertura que define a Terra, pelo menos tal como Merleau-Ponty a entende, é preciso fazer um pequeno desvio. Em diversas passagens, Merleau-Ponty aproxima a *Offenheit* husserliana da ideia heideggeriana de *Verborgenheit-Unverborgenheit*, aproximação que é inseparável da elucidação de seu par conceitual visível-invisível. Assim, o invisível não é somente um invisível *de fato*, um “outro visível” definido como um positivo simplesmente ausente: ao contrário, diz o fenomenólogo, “ele é *Verborgenheit* de princípio, i.e. invisível *do visível*”, para acrescentar logo em seguida: “*Offenheit* de *Umwelt* e não *Unendlichkeit*” (Merleau-Ponty, 1979, p. 300, maio de 1960)¹³. Tal aproximação deve ser entendida no interior do esforço mais geral de dessubjetivação da fenomenologia: com efeito, o que Merleau-Ponty absorve do segundo Heidegger é uma abertura que não se faz mais “subjetivamente”, isto é, a partir do *Dasein*, mas a partir do próprio Ser, pois o *Dasein* “só é *Dasein* por sua abertura ao Ser, em um funcionamento ontológico do qual ele é apenas o ‘lugar’ e que passa ao primeiro plano”, ou seja, “o *Dasein* se torna um movimento do Ser que atravessa o homem, que ‘o possui’” (Merleau-Ponty, 1996, pp. 98, 99), na medida em que o “*Da*” aparece como *Offenheit des Offenen*. Essa “abertura do aberto” está relacionada ao sentido da verdade enquanto verdade do Ser — e que, portanto, não se reduz à concepção clássica de verdade como adequação, uma vez que esta *pressupõe* a verdade do Ser, pois, para que haja adequação, é preciso que haja uma pré-abertura ao Ser, ou seja, um *aberto* no interior do qual

¹³ No caso das notas de trabalho publicadas anexas a *Le visible et l'invisible*, indicaremos, após a página, a data da nota.

a relação de adequação pode aplicar-se. Mas isso não significa que a verdade seja uma relação exterior em que o homem seria pura e simplesmente passivo, mas somente que ela implica uma relação de transcendência: a verdade não é “dada”, ela é *não oculta* [Unverborgene], ἀλήθεια. O que, por sua vez, tampouco significa uma “evidência”, pois a *Offenheit* é justamente o que instaura uma *distância* que permite que o ente se revele e, nesse sentido, “subentende um além do que nós vemos, um Ser, i.e., uma *Verborgenheit* no desvelamento” (Ibid., p. 99). Em suma, o “dom” do Ser, sua eclosão, é também e indissociavelmente um “retirar-se” [Sichentziehen], o desvelamento de um ente particular é velamento do *Ser do ente*, o qual se mantém à distância enquanto o *invisível* que torna possível a visibilidade do ente, invisível que, enquanto jamais desvelado, permanece da ordem do *mistério*. Mas Merleau-Ponty se apressa em recusar a acusação habitualmente feita contra Heidegger de “misticismo”. O Ser não é um ser em si — o que redundaria, é claro, em uma entificação do Ser — ao qual a *Verborgenheit* viria se acrescentar como propriedade segunda e que seria, em si ou para si, manifesto. Dizer do Ser que ele é oculto significa dizer que ele é essa dupla relação de velamento e desvelamento, que o desvelamento total é uma ilusão e que, portanto, toda verdade (entendida como ἀλήθεια) é igualmente — e de modo mais fundamental — uma não-verdade, *Unwahrheit*. Assim, Merleau-Ponty vai dizer que as fórmulas pretensamente místicas de Heidegger são, na verdade, fenomenológicas, o que mostra a identidade entre fenomenologia e ontologia: “na verdade, retirar-se significa: o ser se oculta como ser fazendo-se ente” e “dizer que o Ser é oculto, [é] a ideia de que o que vem *zum Vorschein* é por princípio da ordem do ente e inadequado ao *Sein*” (Ibid., p. 119). Dito de outro modo, o visível só existe sobre um fundo de invisível *de direito*, o Ser só se manifesta (só se faz ente) ocultando-se como Ser desse ente. Como diz Franck Robert, “o invisível é o Ser cujo sentido é o nada de sua própria articulação, ou seja, o próprio invisível de toda articulação” (Robert, 2005, p. 264).

Agora, podemos retornar ao problema de que partimos. A partir de nosso excursão heideggeriano, a infinitude da Terra

pode, então, definir-se como *excesso* do Ser sobre suas manifestações finitas, isto é, como *fundo* primordial e inesgotável que se fenomenaliza em *figuras*, o *horizonte* que aparece se retirando e que sustenta toda abertura. “O mundo, diz Merleau-Ponty citando Husserl, é constituído *in einer Horizonthaftigkeit, in welcher das Seiende als wirklich in allzeit vorgezeichneten Seinsmöglichkeiten konstituiert ist*” (Merleau-Ponty, 1998, p. 91)¹⁴. Se a Terra é o real do qual os possíveis são os variantes, é porque todos os possíveis estão nela prefigurados [*vorgezeichnet*] enquanto o Ser bruto é *polimorfo*, o *mesmo* que se manifesta de infinitos modos *como* o mesmo. E, como vimos, o Ser não é um ser em si, ele é atravessado por uma negatividade pela qual ele *se* manifesta e se faz mundo, de sorte que sua manifestação não lhe é acessória, mas, ao contrário, o sentido de ser do Ser não é nada além de aparecer. Daí que para o próprio Heidegger o Ser deva ser pensado como $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, eclosão, na medida em que é uma *autoprodução* contínua — o que permite a Merleau-Ponty estabelecer uma equivalência entre Terra e Natureza tal como ele a lê, por exemplo, em Schelling. “A natureza é ao mesmo tempo passiva e ativa, produto e produtividade, mas uma produtividade que sempre precisa produzir outra coisa” (Merleau-Ponty, 1995, p. 61), ou seja, produtividade interminável que é unidade entre infinito e finito: “o Absoluto não é somente o Absoluto, mas o movimento dialético do finito e do infinito. O Absoluto é de tal forma que ele nunca aparece senão a um outro. Assim como nossa intuição é um *ek-stase*, pela qual tentamos nos situar no Absoluto, o Absoluto deve sair de si mesmo e fazer-se Mundo” (Ibid., p. 73)¹⁵. Se o Ser *se faz* ente, ou seja, *aparece* ocultando-se como excesso sobre o que aparece, agora a infinitude de *Offenheit* da Terra revela todo seu sentido conforme a dialética entre o infinito e o finito — se-

¹⁴ Citado em alemão no texto. Tradução nossa: “em um caráter de horizonte no qual o ente é constituído como efetivo em possibilidades de ser sempre prefiguradas”.

¹⁵ Cf. também Merleau-Ponty, 1996, p. 107: “Este *Sein* (que não é extensão infinita e compreensão nula, que é ao contrário compreensão aumentando com a extensão, porque ele é o que faz com que uma coisa seja e seja outra que uma outra) [é] o *Wesen* ativo ou verbal, o que faz com que o mundo *weltet* e que a coisa *dingt*, i.e., o ser antes do ser-pensado [...], o ser ativo que *west*, que ‘se desdobra’, por oposição ao ser-sido”.

gundo a qual o próprio infinito se finitiza a fim de aparecer e o finito é abertura ao infinito como seu horizonte inesgotável — que Merleau-Ponty destaca na natureza schellinguiana. Mundo e Ser se relacionam como o visível e o invisível e é por isso que, diz Merleau-Ponty, “eu sou contra a finitude no sentido empírico, existência de fato que *tem limites* e é por isso que sou a favor da metafísica. Mas ela não está mais no infinito que na finitude de fato” (Merleau-Ponty, 1979, p. 300, maio de 1960)¹⁶.

Como vimos, as categorias intramundanas não podem ser aplicadas à Terra, porquanto ela é fonte ou matriz e não está *ipso facto* na ordem dos entes. Ora, se é assim, tampouco se pode dizer que ela esteja *no* espaço e *no* tempo, de modo que ela deve revelar-se igualmente como *matriz* do espaço e do tempo. Assim, diz Merleau-Ponty, se se pode falar em um *Erdraum* na medida em que os corpos se movem na superfície da Terra e dela se destacam, é preciso levar em conta que esse “espaço” está aquém de toda localização espacial, localização que só pode emergir *a partir* desse “espaço”: nas palavras de Husserl citadas por Merleau-Ponty, “*einen umgebenden Raum haben wir als Ortsystem — d.i. als System möglicher Enden von Körperbewegungen. Aber darin haben wohl alle irdischen Körper, aber nicht die Erde selbst eine jeweilige ‘Stelle’*” (apud Merleau-Ponty, 1998, p. 85)¹⁷. Enquanto um tal sistema, a Terra é um ser pré-espacial que funda a aparição no espaço, ou seja, o domínio propriamente ôntico com suas “localidades”. Da mesma forma, ela está aquém de toda determinação temporal: “o sensível, a Natureza, transcendem a distinção passado presente, realizam uma passagem pelo interior de um no outro. Eternidade existencial. O indestrutível, o Princípio bárbaro” (Merleau-Ponty, 1979, p. 315, novembro de 1960). A ideia de uma “eternidade

¹⁶ Cf. também uma nota de trabalho inédita apud Robert, 2005, p. 268: “Distinguir o ‘mundo’ no sentido empírico-ôntico (i.e., como fato empírico sobre fundo de outros possíveis, e da ontologia do *ens realissimum* distinto desse fato) e o ‘mundo’ no sentido ontológico ou *Ser*, i.e., como única apresentação possível do Ser distante, oculto”.

¹⁷ Citado em alemão no texto. Tradução nossa: “temos um espaço circundante como sistema de localização — i.e., como sistema de fins possíveis dos movimentos dos corpos. Mas nesse sistema todos os corpos terrestres têm o seu respectivo ‘lugar’, mas não a própria Terra”.

existencial” — que Merleau-Ponty equaciona ao “passado indestrutível” e ao “princípio bárbaro” schellinguiano — indica um movimento de temporalização *interior ao Ser*, no qual se torna possível conceber o passado *enquanto* passado, ou seja, não como um presente que passou — o único passado que a analítica intencional é capaz de pensar —, mas como um passado originário que é Simultaneidade entre passado e presente, “passado vertical” que dá o verdadeiro sentido do presente como “presente dimensional”, isto é, *mundo*. Essa temporalização do Ser é aquilo que Whitehead chamava de *passagem* da natureza, a natureza como desdobramento espaço-temporal e “memória do mundo”, temporalização originária que engendra os entes como durações particulares: “uma duração é duração porque ela conserva algo da passagem da Natureza, porque ela é execução desse processo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 164).

O Ser bruto deverá, pois, caracterizar-se ao mesmo tempo por uma espacialização e por uma temporalização originárias, que é o que Merleau-Ponty chama de *turbilhão* espacializante-temporalizante. O retorno ao Ser bruto, diz o fenomenólogo, implica “retornar ao tempo, ao espaço *brutos, selvagens*, antepredicativos, ‘amorfos’, como à matriz da qual derivam os tempos cíclicos, seriais etc.” (*apud* Ferraz, 2009, p. 322), de sorte que o tempo originário, isto é, a auto-temporalização do Ser, deverá ser pensado como *ontogênese*. Mais que isso, o que a ideia de turbilhão permite pensar é uma indissociabilidade entre tempo e espaço enquanto ambos passam um no outro enquanto articulação fundamental do mundo, estruturas invisíveis que sustentam a visibilidade do visível. Por isso, “todo acontecimento é do tipo do acontecimento histórico de que fala Péguy ‘ritmo do acontecimento do mundo’” (Merleau-Ponty, 1979, p. 246, 20 de maio de 1959). Daí que Merleau-Ponty possa retomar — ainda que em um sentido diferente — a ideia heideggeriana de *Seinsgeschichte*: se o tempo originário é “gemulação” do Ser,

seria melhor dizer, em vez de ‘tempo’, que evoca uma ‘forma’, ‘história’, que evoca [uma] operação do ser. E para evitar [a] confusão com [a] noção correlativa dos conteúdos do tempo (‘história’ no

sentido de série dos atos e das paixões do homem — História¹⁸), será preciso dizer *Geschichte*, ou melhor, *Seinsgeschichte*: i.e. o que advém não como *innerzeitig*, intra-temporal, individuado espaço-temporalmente, mas enquanto elemento de uma gemulação [*bourgeoisement*] do ser, enquanto advento, enquanto dado em partilha ao *Dasein* e ao *Mit-dasein*, enquanto *Moípa* ou *Geschick*,

história do Ser que deverá ser pensada simplesmente como o movimento pelo qual *das Sein west*, manifesta-se ocultando-se, produz um mundo, de modo que ela é uma “nova ocasião de perceber a operação metafísica do Ser, seu retirar-se fecundo, esses dons que ele faz e que não o diminuem, que antes o aumentam — operação que é a verdade das ‘representações’ metafísicas do infinito” (Merleau-Ponty, 1996, pp. 136, 137). Em suma, o que a história do Ser, a partir da ideia de tempo e espaço brutos, designa não é outra coisa que a unidade entre produtividade e produto, infinito e finito, eternidade e temporalidade, uma única eclosão eterna pela qual o Ser se autodiferencia e se manifesta.

No entanto, se a contribuição de Heidegger é fundamental, resta que o Ser merleau-pontiano não é exatamente igual ao Ser heideggeriano, sobretudo porque o Ser, para Merleau-Ponty, é *sensível*. É que a “operação metafísica do Ser”, o fato de que o Ser é *Wesen* ativo ou verbal, significa uma operação de *Gestaltung*, o Ser polimorfo se exprime produzindo *Gestalten*, ou seja, uma *configuração sensível* — cuja estruturação define o conceito merleau-pontiano de dialética, como vimos. “Portanto, a *Gestalt* implica a relação de um corpo percipiente com um mundo sensível, i.e. transcendente i.e. de horizonte i.e. vertical, e não perspectivo. É um sistema diacrítico, opositivo, relativo cujo pivô é o *Etwas*, a coisa, o mundo, e não a ideia” (Merleau-Ponty, 1979, p. 256, setembro de 1959). Daí que todo ente deva aparecer como figura sobre um fundo — como mediação por si de finito e infinito —, isto é, que a figura surja destacando-se de um fundo que a excede infinitamente. Quando Merleau-Ponty retoma a ideia heideggeriana de que o

¹⁸ Trata-se, provavelmente, de um erro de transcrição, pois o que faria mais sentido aqui seria o termo alemão *Historie*, que Merleau-Ponty, na esteira de Heidegger, opõe a *Geschichte*.

Dasein se torna um movimento do Ser que atravessa o homem, movimento que é precisamente a *Offenheit*, ele vai entender essa ideia conforme a inflexão que o caráter sensível do Ser lhe impõe: dizer que o corpo é *carne* não é fazer dele o princípio da abertura, mas nomear essa estruturação sensível da experiência — graças à qual pode haver um “sujeito” e um “objeto”, as aspas designando a relatividade dessas funções enquanto só existem por sua distribuição no interior do *campo* — que é estruturação do Ser no duplo sentido do genitivo¹⁹. Há, portanto, um movimento do próprio Ser enquanto Ser sensível que é uma história, história das infinitas figuras que, prefiguradas pelo fundo primordial, vêm à manifestação na medida em que são retomadas e desdobradas pela história propriamente humana. A produtividade infinita do Ser só pode se manifestar cristalizando-se em produtos finitos, nos quais justamente ela se manifesta *como* excesso. E, como vimos, esse movimento é o próprio Ser, uma vez que nele há identidade entre sair de si e voltar a si, ele é Ser sensível, figura e fundo indissociavelmente. Isso permite que a criação humana tenha um lugar, embora ela não possa ser pensada como *ex nihilo*, mas como algo que recolhe um sentido latente nesse fundo e faz com que ele passe ao estado de figura:

o mundo perceptivo ‘amorfo’ do qual eu falava a propósito da pintura — recurso perpétuo para refazer a pintura —, que não contém nenhum modo de expressão e que, no entanto, chama e exige todos eles e res-suscita com cada pintor um novo esforço de expressão — esse mundo perceptivo é, no fundo, o Ser no sentido de Heidegger, que é mais que toda pintura, que toda fala, que toda ‘atitude’ e que, apreendido pela filosofia em sua universalidade, aparece como contendo tudo o que jamais será dito e deixando-nos, no entanto, a criá

¹⁹ Cf. Larison, 2016, pp. 295-6: “Portanto, é um ser sempre estruturado, que reenvia de si para além de si, em direção a uma totalidade mais ampla e mais aberta que é a do *campo fenomenal*. Mas ele também reenvia diretamente ao sujeito percipiente, àquele a quem o fenômeno se doa. Ele reenvia, por isso, ao que Merleau-Ponty chama de *carne*, noção difícil na qual se inscreve a dupla dimensão do sujeito: ao mesmo tempo sujeito de um campo perceptivo-vital (a carne do corpo) e sujeito do movimento da experiência (a estrutura ou forma subjetiva do mundo, o mundo no sentido do ‘mundo da vida’, da cultura e da história, enfim, a ‘carne do mundo’).”

-lo (Proust): é o λόγος ἐνδιαθετος que chama o λόγος προφορικός (Merleau-Ponty, 1979, pp. 221-2, janeiro de 1959).

*

Tanto em Schelling quanto em Merleau-Ponty, encontramos um mesmo esforço teórico de pensar uma *vida* do Absoluto a partir da qual as dicotomias do pensamento moderno são suprimidas *enquanto* dicotomias, recebendo uma articulação dinâmica em seu interior. Desse modo, a unidade do Absoluto não somente não exclui a diferenciação, como também a *exige* — o que põe em xeque desde já a célebre crítica de Hegel, no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, ao Absoluto schellinguiano como noite em que todos os gatos são pardos. Vimos que a forma do ser da identidade absoluta implica a finitude, que ela só pode ser posta como efetiva na medida em que põe a diferença entre sujeito e objeto, em que o $A = A$ se transforma em $A = B$ — e, mais que isso, Schelling dirá que o ser originário ou o Deus *vivo* só pode ser a identidade da identidade e da diferença, de $A = A$ e de $A = B$. De maneira análoga, vimos que Merleau-Ponty, em sua leitura cruzada de Husserl e Heidegger, tenta pensar o Ser como movimento de autodiferenciação, estabelecendo uma identidade entre ser e manifestar-se que garante ao mesmo tempo a unicidade do Ser e sua proliferação em infinitas figuras. Nos dois casos, não há mais nenhuma exterioridade entre infinito e finito, uma vez que este é *expressão* daquele: essa dialética expressiva é o que definirá, para Merleau-Ponty, o finito como mediação por si ou cristalização do infinito, figura em que o fundo infinito se desvela e se vela simultaneamente enquanto excesso; para Schelling, é o que devolverá uma dignidade ao finito — que havia sido reduzido pela reflexão, enquanto um ponto de vista que considera o finito como *separado* do todo, ao estatuto de “puro nada” —, enquanto forma determinada do ser da identidade absoluta, forma na qual esta pode revelar-se no jogo da *Ineinsbildung* de essência e forma. Assim, o infinito não pode existir *separadamente* do finito, o Absoluto exige sua própria manifestação finita para ser posto como efetivo — e, na fórmula das *Weltal-*

ter, para aceder à consciência de si —, já que o puro $A = A$, diz Schelling, é o estado do ser “abismado em si” (Deus em sua pura inconsciência), exigindo, pois, a posição do $A = B$.

Ora, esse esforço de conceber a unidade entre infinito e finito, Absoluto e singular, não pode prescindir de uma temporalização do próprio Absoluto, temporalização que equivale ao estabelecimento de uma certa *história* — daí o motivo do “Deus em devir”, que ganhará força na obra de Schelling a partir de sua filosofia “intermediária”²⁰. Daí também o comentário sucinto, porém preciso, de Merleau-Ponty sobre o Absoluto não-separado não poder ser pensado em uma filosofia do objeto, mas somente em uma filosofia do tempo. Com efeito, se se estabelece a unidade entre produtividade e produto, na medida em que o produto é uma expressão *do* Absoluto enquanto produtividade — mais uma vez, no duplo sentido do genitivo —, então essa diversidade de produtos ou manifestações deverão formar uma história: história da revelação de Deus e da elevação da vida à liberdade, no caso de Schelling, e história originária em que o Ser, como autodiferenciação e eclosão perpétua, se exprime no jogo entre velamento e desvelamento, no caso de Merleau-Ponty. No entanto, essa história — por seu caráter originário e, digamos, ontológico — exige uma articulação entre tempo e eternidade, pois não estamos mais em regime de separação. Se Schelling afirma a absoluta eternidade da identidade absoluta, nós indicamos que, posteriormente, essa eternidade deverá ser pensada como uma eternidade *viva*, ou seja, que comporta o tempo “superado” e, por conseguinte, sua tripartição ekstática entre passado-presente-futuro: se o tempo é posto na diferença (existência), em $A = B$, a posição (eterna) dessa posição, Deus como sujeito ou existente (A^2), é a unidade desse tempo, assim como Deus considerado absolutamente (A^3), ou seja, na identidade $A^2 = (A = B)$, é precisamente a identidade absoluta entre tempo e eternidade. Donde, pois, o tempo só poder ser

²⁰ Cf. e. g. Schelling, 1860b, SW VII, p. 432: “*Deus faz a si mesmo* e, assim como é certo que ele faz a si mesmo, é igualmente certo que ele não é algo pronto e subsistente desde o início; pois, nesse caso, ele não precisaria fazer-se”. O que, no caso de Merleau-Ponty, poderia ser formulado nos termos da *negatividade* inerente ao Ser, pela qual ele não pode coincidir consigo mesmo em uma positividade inerte, mas é necessariamente inacabado e “movente”.

pensado no interior de um *sistema dos tempos*, dado que cada coisa recebe seu tempo da eternidade e, a esse título, é idêntico à totalidade do tempo. Merleau-Ponty, por sua vez, vai falar em uma “eternidade existencial” — o que equivale a dizer: eternidade temporal —, o que dá conta de pensar, por exemplo, uma natureza que é sempre a mesma e sempre nova. O Ser é eterna explosão, movimento perpétuo de diferenciação e, nesse sentido, *matriz* do espaço e do tempo: há, como vimos, um tempo *bruto* — temporalização originária do Ser — no qual se originam e se unificam em certa medida todas as diferentes estruturações temporais (como o tempo serial e o cíclico), na medida em que essas estruturações são interpretações particulares de um *mesmo* Ser, diferenciações e expressões de um único Ser.

É claro, em que pese tudo o que dissemos até agora, Merleau-Ponty não é Schelling. Todo nosso esforço de aproximação dos dois autores desabaria no nada se não déssemos a ver também o que diferencia um do outro. Além da diversidade lexical, que já indica aspectos das diferenças de “quadros filosóficos” em que cada um se insere, alguns pontos são mais evidentes. Poderíamos dizer que Schelling e Merleau-Ponty percorrem caminhos inversos: o primeiro parte do infinito e da eternidade e depara com o enigma da finitude, do ser particular que existe no tempo, ao passo que o segundo parte do fático e depara com o mistério da eternidade e do infinito. *Grosso modo*, o Absoluto é para Schelling um ponto de partida e para Merleau-Ponty um ponto de chegada²¹. Além disso, ainda que ambos cheguem a pensar em uma “história do Absoluto”, o caráter dessa história é substancialmente distinto, uma vez que, em Merleau-Ponty, a história originária não possui a dimensão “teofânica” e “escatológica” que ela tem em Schelling. Assim, mesmo se quisermos aproximar as duas ideias de história, é preciso no mínimo fazer a ressalva de que Merleau-Ponty a pensa de uma maneira “laica”, por assim dizer. O que significa, por sua vez, que a *Seinsgeschichte* merleau-pontiana difere inclusive de sua matriz heideggeriana, pois não há aqui nenhuma *destinação* — ou, de

²¹ Daí a célebre ideia da impossibilidade de uma ontologia direta e da consequente necessidade de uma ontologia *indireta*, isto é, de pensar o Ser *através* dos entes, na própria diferença ontológica.

modo mais geral, teleologia — ou “historialidade” do Ser e isso mesmo se Merleau-Ponty retoma também o conceito de *Geschick* ou *Μοῖρα*²². Como vimos, para Merleau-Ponty não há senão superações parciais, porque a totalidade é sempre movimento de totalização: assim, há uma *unicidade* da história na medida em que ela deve ser reconduzida à história de um mesmo Ser, mas essa história é produção de significações disparatadas, uma produtividade “cega”, que, embora seja sempre história *do sentido*, não postula um fim do movimento em uma totalidade fechada, mas produz campos, núcleos de sentido, matrizes simbólicas, sempre afetados por um coeficiente de facticidade. Por fim, se tanto Schelling quanto Merleau-Ponty pensam essa história a partir de certa figuração do Ser, essa figuração possui sentidos distintos em cada um dos autores, uma vez que Merleau-Ponty a levará ao limite, reconhecendo o Ser como Ser sensível, ao passo que esse caráter fundamentalmente sensível do Ser, até onde saibamos, não tem lugar na filosofia schellinguiana, mesmo se levarmos em conta a identidade fundamental entre real e ideal, que exige sempre algo como uma “encarnação” do ideal.

Levando em conta essa “comunidade” que surge a partir de caminhos inversos e se faz através de diversas diferenças, não seria absurdo dizer que a tentativa dos dois autores de pensar essa unidade mostra um problema mais geral, do ponto de vista da história da filosofia, que é o de se manter em somente um dos termos das dicotomias filosóficas ou, de modo ainda mais geral, de manter essas dicotomias *enquanto tais*. A própria manutenção dessas dicotomias no pensamento moderno dependia, como diz Merleau-Ponty, da mediação de um infinito positivo ou infinitamente infinito graças ao qual podia haver um “acordo” entre os dois termos da oposição. Com a ruptura desse acordo, cada um dos termos passa a ser pensado como

²² Cf. Robert, 2005, p. 342: “Portanto, o sentido do *Geschick* para Merleau-Ponty deve ser procurado menos em Heidegger que em Husserl, na compreensão de uma temporalidade pensada a partir da ideia de *Stiftung*, uma temporalidade própria à *Stiftung*. [...] Assim, o que Merleau-Ponty busca pensar no fim de sua vida é essa não-dissociação das dimensões ao mesmo tempo histórica e sensível do Ser, não-dissociação que se pensa como história e geografia transcendentais, isto é, finalmente, como geologia e arqueologia transcendentais”.

um absoluto e absorve o outro em si. Mas essa absorção nunca é total, de modo que a dicotomia como pura antítese comporta um ineludível “retorno do recalcado”. Desde então, se Merleau-Ponty via em Schelling menos uma “filosofia” no sentido de uma doutrina acabada do que uma experiência do pensamento, é precisamente na medida em que a própria filosofia de Merleau-Ponty é também uma experiência do pensamento que eles podem se aproximar na tentativa de pensar a unidade que subjaz às dicotomias do entendimento, uma vez que essa unidade *é o próprio Ser*, Ser que, como vimos, é da ordem do *mistério*. Portanto, além de certos temas e desenvolvimentos comuns, Merleau-Ponty e Schelling se reencontram em uma proximidade mais profunda que é a meditação sobre esse Ser indiviso que nos envolve, nesse retorno, como queria Claudel, a Σίγη como abismo, o que faz de suas filosofias filosofias inacabadas — não por circunstâncias biográficas, mas *essencialmente* inacabadas.

Referências

- COURTINE, J.-F. De *l'Universio* à *l'Universitas*: le déploiement de l'unité. In *Extase de la raison. Essais sur Schelling*. Paris: Galilée, 1990a
- COURTINE, J.-F. Du Dieu en devenir à l'être à venir. In *Extase de la raison. Essais sur Schelling*. Paris: Galilée, 1990b
- COURTINE, J.-F. Histoire supérieure et système des temps. In *Extase de la raison. Essais sur Schelling*. Paris: Galilée, 1990c
- FERRAZ, M. S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009
- LARISON, M. *L'Être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*. Milão/Paris: Mimesis, 2016
- MAESSCHALK, M. *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*. Leuven/Paris: Peeters/Vrin, 1989
- MERLEAU-PONTY, M. *La nature. Notes de cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1979
- MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996
- MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours sur l'Origine de la géométrie de Husserl*. Paris: PUF, 1998

- MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968
- MOISO, F. Una ragione all'altezza della natura. La convergenza fra Schelling e Merleau-Ponty. *Chiasmi International 1. Pubblicazione della Società di studi su Maurice Merleau-Ponty*. Milão: Mimesis, 1998
- ROBERT, F. *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*. Paris: LHarmattan, 2005
- SHELLING, F. W. J. *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*. In *Sämtliche Werke*, VII. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1860a
- SHELLING, F. W. J. Bruno ou Do princípio divino e natural das coisas: um diálogo. In FICHTE, J. G.; SHELLING, F. W. J. *Escritos filosóficos*. Ed. e trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973
- SHELLING, F. W. J. *Darstellung meines Systems der Philosophie*. In *Sämtliche Werke*, IV. Stuttgart/Augsburg, 1859a
- SHELLING, F. W. J. *Die Weltalter. Erstes Buch (aus dem handschriftlichen Nachlaß)*. In *Sämtliche Werke*, VIII. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1861
- SHELLING, F. W. J. *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*. In *Sämtliche Werke*, IV. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1859b
- SHELLING, F. W. J. *Filosofia da Arte*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Edusp, 2010
- SHELLING, F. W. J. *Stuttgarter Privatvorlesungen (aus dem handschriftlichen Nachlaß)*. In *Sämtliche Werke*, VII. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1860b
- SHELLING, F. W. J. *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*. In *Sämtliche Werke*, VI. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1860c
- SHELLING, F. W. J. *Ueber das Verhältniß des Realen und des Idealen in der Natur. Oder Entwicklung der Grundsätzen der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts*. In *Sämtliche Werke*, II. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1857
- SCHLANGER, J. *Schelling et la réalité finie*. Paris: PUF, 1966

O retorno à vida fática como proposta filosófica em Heidegger

The return to factic life as a philosophical proposal in Heidegger

Luís Gabriel Provinciatto

Doutorando em Ciências da Religião pela UFJF

Resumo: Este artigo toma duas preleções do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) como ponto de partida: *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* (1919) e *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* (1923). Partindo da hipótese de que é possível aproximar ambas as preleções, este trabalho se desenvolve a partir das temáticas próprias de cada texto com a intenção de mostrar que a filosofia se viabiliza para Heidegger a partir do solo da facticidade. Nesse sentido, a vida fática é considerada como tema central tanto em 1919, onde a filosofia é apresentada como ciência originária pré-teórica, quanto em 1923, onde a filosofia se identifica com a fenomenologia ontológico-hermenêutica. Por fim, percebe-se que ambas as preleções são fundamentais para consolidar a vida fática como objeto próprio da filosofia. E mais: para que a tarefa da filosofia se identifique com a da fenomenologia desenvolvida por Heidegger.

Palavras-chave: Vida fática; Ciência originária pré-teórica; Fenomenologia; Hermenêutica; Martin Heidegger.

Abstract: This paper takes two lectures by the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976) as a starting point: “The idea of philosophy and the problem of the world view” (1919) and “Ontology (Hermeneutics of Facticity)” (1923). Starting from the hypothesis that it is possible to approach both lectures, this paper develops from the specific themes of each text with the intention of showing that philosophy is feasible for Heidegger from the ground of facticity. In this sense, factic life is considered as a central theme both in 1919, where philosophy is presented as an original pretheoretical science, and in 1923, where philosophy is identified with ontological-hermeneutic phenomenology. Finally, it can be seen that both lectures are fundamental to consolidate factic life as the proper object of philosophy. Moreover, for the task of philosophy to be identified with that of phenomenology developed by Heidegger.

Keywords: Factic life; Original pretheoretical science; Phenomenology; Hermeneutic; Martin Heidegger.

Introdução

Longe de querer se afastar do ambiente universitário logo após o término da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), que, sem dúvida, trouxe consequências em todos os aspectos para o continente europeu, Martin Heidegger (1889-1976) propõe uma radicalização da Universidade. Tal radicalização, por sua vez, deve ser compreendida como uma possibilidade de retorno às raízes da própria atividade universitária, ou seja, se se visa aqui uma reforma é porque algo essencial se perdeu. A questão, então: essa radicalização se volta em direção a quê? Ou ainda: o que de essencial se perdeu? E mais: o que significa propor uma reforma no ambiente universitário? São essas questões, a grosso modo, que conduzem as primeiras preleções de Heidegger em Friburgo no semestre de 1919, que, na verdade, não estava previsto para acontecer, mas é convocado em caráter de emergência logo ao final do período de guerra.

Estas preleções estão reunidas no volume 56/57 das *Obras completas (Gesamtausgabe)*, sob o título: *Pela determina-*

ção da filosofia (*Zur Bestimmung der Philosophie*) (1919). Este volume, por sua vez, está dividido da seguinte maneira: 1) *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*, preleções correspondentes ao semestre pós-guerra (*Kriegsnotsemester*); 2) *Fenomenologia e filosofia transcendental do valor*, preleções correspondentes ao semestre de verão de 1919 às quais se segue um apêndice sob o título: *Sobre a essência da Universidade e do estudo acadêmico*. O presente trabalho irá se deter no texto do semestre pós-guerra com a intenção de trazer para a discussão um tema relevante para essa proposta de radicalização feita por Heidegger: a filosofia como ciência originária pré-teórica. Nesse sentido, interessa aqui se deter na seguinte problemática: como é possível caracterizar a filosofia enquanto ciência originária pré-teórica e qual a sua relevância para tal radicalização.

Diante disso, trabalha-se aqui com a seguinte hipótese: Heidegger se apropria da fenomenologia como sendo o modo adequado de conduzir tal radicalização. Isso, porém, implica na radicalização da própria fenomenologia enquanto método de investigação, de modo que ela não pode em nenhum momento estar cindida daquilo em que toda ciência se fundamenta: a vida. Conforme anota Heidegger, “a renovação da universidade implica um renascimento da autêntica consciência científica e de seus laços com a vida” (HEIDEGGER, 1999, p. 4-5). A radicalização, então, pode ser lida como a tentativa de fazer que a vida seja tema central da discussão científica. Note-se: trata-se de uma tentativa de regressar à vida como o solo do qual provém a ciência. Isso é muito mais do que tomar a vida como objeto da ciência e traz a seguinte implicação:

O despertar e a intensificação do contexto vital da consciência científica não é objeto [*Gegenstand*] de um exame de caráter teórico [*theoretisch*], mas vida que se dá de maneira prévia e exemplar – não é objeto de regulamentação prática, mas o efeito originariamente motivado pelo *ser* pessoal-impessoal [*persönlich-unpersönlich*]. Só assim se constroem o tipo de vida e o mundo da vida próprios da ciência (HEIDEGGER, 1999, p. 5).

Dessa maneira, não é possível desassociar essa busca por uma ciência originária pré-teórica do aspecto fático da vida. So-

ma-se à hipótese acima anunciada esta outra: estas preleções do semestre de pós-guerra estão próximas daquelas que encerram a primeira passagem de Heidegger em Friburgo em 1923, a saber, *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* (*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*), nas quais se encontra algo como uma síntese a respeito do modo de acesso à dimensão da facticidade, isto é, onde já se encontra a radicalização da própria fenomenologia.

Isso já é suficiente para indicar a estrutura do presente trabalho: num primeiro momento se tomará as preleções do semestre de pós-guerra dando maior ênfase ao sentido de uma ciência originária pré-teórica e o devido destaque à vida como temática própria desse aspecto originário pré-teórico; num segundo momento se apresentará o modo adequado de acessá-la, recorrendo, assim, às preleções de 1923, nas quais já se percebe a fenomenologia enquanto hermenêutica da facticidade. Espera-se, por fim, mostrar de maneira adequada a relação entre ambas as obras, de modo a apontar como a fenomenologia vai se configurando como o método próprio de análise do jovem Heidegger, chegando a ser identificada com a própria filosofia.

1. O sentido de uma ciência originária pré-teórica

As preleções *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* ocorrem entre 25 de janeiro e 16 de abril de 1919, sendo, na verdade, ministradas para alunos que haviam combatido durante a guerra (ESCUADERO, 2005, p. XI-XIV). Isso significa não somente uma reconstrução do ambiente acadêmico, mas também uma reconstrução do ambiente vital. Tais preleções são movidas tanto pelo intento de reconfiguração do cenário científico, ou seja, pela (re)consolidação de objetos de pesquisa e métodos de investigação quanto pelo de reformulação de um ambiente fortemente marcado pela guerra, isto é, pelo caos. A busca científica, conforme se nota logo na *Consideração preliminar* às preleções (HEIDEGGER, 1999, p. 3-6), não pode estar desassociada da vida.

A radicalização pretendida, por isso, busca reunir vida e ciência, de modo a compreendê-las não como esferas cindidas,

mas destacando que a primeira, de fato, dá suporte à segunda para que esta não se alheie daquela. Conforme anota Heidegger:

A ideia da ciência – e cada elemento de sua genuína realização – significa para a consciência imediata da vida algum tipo de transformação; ela [a ideia da ciência] traz consigo uma nova atitude da consciência e, com isso, uma forma própria de atividade da vida do espírito. Sem dúvida, esta irrupção da ideia de ciência no contexto da consciência natural da vida só se dá em um sentido originário e radical na filosofia como ciência originária (HEIDEGGER, 1999, p. 3-4).

Diz-se, então: o propósito de tais preleções está em buscar o sentido da filosofia como ciência originária, alcançando, com isso, um objeto que lhe seja próprio e um método adequado de abordá-lo. Há de se perguntar, todavia: o que significa postular a filosofia como ciência originária? E mais: como é possível compreendê-la nesses termos? Justamente por não cindir vida e ciência e por estar num cenário de reconstrução e radicalização, essas preleções direcionam uma resposta a essas questões com “o intento de apreender *tematicamente* a experiência originária da vida pré-teórica e de responder *metodologicamente* ao esforço por alcançar um aceso adequado a este âmbito pré-teórico” (ESCUDERO, 2014, p. 24). Não se trata de reconstruir a filosofia a partir do nada, mas a partir desse contexto em que ela se encontra: de acordo com Heidegger, a reforma da filosofia coincide com a reconstrução do ambiente universitário. Responder à pergunta pelo sentido de uma filosofia como ciência originária pré-teórica é encaminhar a resposta pelo sentido da própria existência, pois vida e ciência não podem ser pensadas separadamente.

Trabalhando, então, a partir desse ambiente próprio da filosofia do início do século XX (ESCUDERO, 2007, p. 12-15), Heidegger coloca logo no início das preleções de 1919 o seguinte problema: a investigação filosófica deve se ocupar com a formação de uma visão de mundo (*Weltanschauung*), tomando-a como uma tarefa ou esta deve servir como um limite ao ato investigativo filosófico? De fato, o próprio Heidegger anota: “a visão de mundo se converte no *problema da filosofia* em um sentido completamente novo. Mas o núcleo do problema reside na própria filosofia – de fato, ela mesma é o problema. A per-

gunta central diz respeito à essência, ao conceito de filosofia” (HEIDEGGER, 1999, p. 12).

A conversão dessa relação em um problema eminente para a filosofia se dá justamente porque as possibilidades de relação partem sempre de um sentido previamente dado do que venha a ser filosofia, conforme expõe Heidegger: em um primeiro momento (HEIDEGGER, 1999, p. 7-8), a visão de mundo aparece como tarefa da filosofia porque esta é compreendida inteiramente como metafísica; em um segundo momento (HEIDEGGER, 1999, p. 9-10), a visão de mundo é apresentada como limite à filosofia pois esta é pensada como ciência crítica. Dessa maneira, a diferença entre ambos os modos de conceber a relação entre visão de mundo e filosofia está na metodologia, o que implica no entendimento que se tem do que seja filosofia. A questão suscitada por Heidegger, porém, é que o próprio conceito de filosofia não é problematizado, donde o fato da questão surgir de um modo totalmente novo: problematizando o que venha a significar filosofia.

O centro da discussão, por isso, passa a ser o conceito de filosofia. Isso traz uma implicação fundamental: Heidegger não parte de nenhuma predeterminação do conceito de filosofia. A proposta é pensá-la como ciência originária, ou seja, trata-se de tomar como ponto de partida não algo absoluto, mas algo completamente fugaz, finito: a vida em sua facticidade. A radicalização da filosofia passa a ter o sentido de buscar o fundamento da própria vida em sua vitalidade, donde a ênfase ao caráter histórico da existência. Sobre isso, comenta Caputo:

A filosofia é uma investigação radical, um conhecimento radical, um conhecimento que procura os princípios que estão por trás de todas as coisas. Isto não significa que a filosofia se agarre a absolutos, que é apenas outra forma de se afastar da facticidade, mas apenas a princípios histórico-fáticos cujo conteúdo atual tem sempre de ser concretamente determinado pelo modo como o princípio é apropriado (CAPUTO, 1998, p. 70-71).

A proposta de reconstrução, então, visa partir do aspecto originário por excelência: a vida fática. No entanto, para que

seja possível compreendê-lo como tal é necessário se abster de qualquer teorização prévia, ou seja, não basta ser ciência originária, a filosofia precisa se antecipar a qualquer teoria, garantindo, assim, um acesso pré-teórico à vida fática. Isso possibilitará, inclusive, compreender o fundamento da teoria, pois se trata de ir além da teoria, retornando àquilo que lhe é prévio.

Disso decorre uma primeira característica da filosofia como ciência originária pré-teórica: ela não pode ser de natureza teórica. De igual maneira, o método de investigação não pode provir de uma ciência que não seja originária: “o método científico originário não pode ser deduzido, não pode provir de uma ciência que não seja originária” (HEIDEGGER, 1999, p. 16). Isso significa que a filosofia como ciência originária pré-teórica deve ser capaz de se dar tanto o objeto de investigação quanto o método próprio de acesso a ele. Essa é a proposta de Heidegger: conduzir a filosofia a uma reformulação no que tange a seu objeto e a sua metodologia. Não se trata, porém, de uma condução que tangencia o irracionalismo:

A ideia da filosofia como ciência originária, na medida em que deve tornar visível a origem e extensão do âmbito de problemas desta ciência, pode e deve ser descoberta e determinada cientificamente. Tal ideia deve se mostrar cientificamente e, enquanto ciência originária, só o faz por meio de um método científico originário (HEIDEGGER, 1999, p. 15).

O problema se direciona, desse modo, ao como proceder com uma ciência originária pré-teórica, isto é, trata-se de dar-lhe uma metodologia que lhe permita acessar de maneira pré-teórica seu objeto de investigação, implicando, por isso, em um não dispor antecipadamente de qualquer teoria. Heidegger, lidando com a filosofia a partir de sua realidade, identifica três procedimentos metodológicos que já empreenderam uma tentativa de responder a busca por uma ciência originária: 1) a proposta da história da filosofia (HEIDEGGER, 1999, p. 17-21); 2) a solução que recorre à atitude científica do filósofo (HEIDEGGER, 1999, p. 22-23); 3) e a solução proposta pela metafísica indutiva (HEIDEGGER, 1999, p. 23-28). De fato, todos eles

apresentam características próprias, bem como limitações que impedem um acesso adequado à filosofia como ciência originária pré-teórica, como se notará adiante.

O caminho traçado por Heidegger possui uma originalidade. O que isso significa? A princípio: não se trata de uma repetição metodológica, mas de uma nova postura frente ao objeto de investigação. Nota-se, com isso, uma mudança fundamental na atitude metodológica: ao invés de usar a fenomenologia transcendental cunhada por Husserl, Heidegger coloca a intuição hermenêutica como ponto de partida do modo de acesso à vida fática¹. Cunhar isso é, pois, “mostrar a possibilidade e a viabilidade de uma fenomenologia não reflexiva capaz de delimitar e articular sistematicamente o âmbito de manifestação da esfera primária da vida humana” (ESCUADERO, 2014, p. 25). Percebe-se, com isso, a radicalização da própria fenomenologia: ao cindir consciência e mundo, a fenomenologia transcendental de Husserl ainda opera com a preconcepção de sujeito e objeto, o que significa, na verdade, já partir de um âmbito teórico por excelência. Como, então, fazer com que a vida fática seja acessada sem nenhuma pré-compreensão teórica? De acordo com Heidegger, a partir da intuição hermenêutica, pois esta não busca determinar a vida fática, mas conduzir uma compreensão da vivência. A intuição hermenêutica, então, está numa relação de compreensão da vivência, de modo que “a vivência como fenômeno de apropriação é, portanto, pré-teórica, pré-cognoscitiva e pré-objetiva” (BENAVIDES, 2014, p. 69).

¹ Aqui se deve destacar o seguinte: as preleções anteriores à publicação de *Ser e tempo* (1927) são um instrumento preciso para compreender o caminho filosófico percorrido por Heidegger. Diante disso, as preleções desse período mostram com maior precisão as principais diferenças entre a fenomenologia transcendental de Husserl e a fenomenologia ontológico-hermenêutica de Heidegger. A respeito dessas diferenças se pode dizer, nas palavras de Escudero: “a fenomenologia de Husserl se determina a partir de uma atitude eminentemente teórica e reflexiva, enquanto que a versão heideggeriana da fenomenologia se caracteriza pela dimensão pré-teórica e a-reflexiva” (ESCUADERO, 2014, p. 23). Além disso, deve-se destacar três obras nas quais se percebe com maior clareza as diferenças entre os dois projetos fenomenológicos: *Introdução à investigação fenomenológica* (1923-1924), *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925) e *Ser e tempo* (1927).

Surge, com isso, a segunda característica da filosofia como ciência originária pré-teórica: seu principal objetivo não é traçar uma consideração especulativa a respeito da vida, cindindo-a daquilo que lhe é mais próprio, mas conduzir uma compreensão da própria vida fática no ambiente que lhe é próprio. Dessa maneira, “a vivência [*Er-leben*] não passa por mim como uma coisa que eu coloco aí, como um objeto [*Objekt*], mas eu mesmo me aproprio [*er-eigne*] dela e ela se apropria de mim de acordo com sua essência” (HEIDEGGER, 1999, p. 75). A vivência imediata, então, é apropriação (*Ereignis*)². Esse é o solo originário da filosofia: a vida fática na vivência do mundo que a circunda e, conforme mostra Rodríguez:

Originária é a vivência do mundo circundante não porque podemos assistir conscientemente seu desvelar, “ver” sua origem, mas justamente porque não podemos, porque toda reflexão que busca ir além

² O sentido de *Ereignis* nas preleções de 1919 não se identifica com aquele utilizado na obra *Contribuições à filosofia: do acontecimento-apropriador* (1936-1938). Destaca-se agora o sentido desse termo nas preleções aqui aludidas: ele é empregado em oposição a *processo* (*Vorgang*). Deve-se perceber que *Ereignis* é aqui empregada em referência a *Erlebnis*, que, por sua vez, é o substrato da intuição hermenêutica, ponto de partida da filosofia como ciência originária pré-teórica. Isso significa que *Ereignis* possui uma relação evidente com a filosofia como ciência originária pré-teórica, de maneira que a filosofia não se desenvolve a partir de objetos, mas a partir de vivências. *Processo* (*Vorgang*), em poucas palavras, expressa um modo de proceder objetivante que torna irrelevante a participação do ser-aí histórico. A nota feita por Escudero sintetiza isso: “o processo (*Vorgang*) corresponde a um procedimento objetivante que contempla as vivências de um modo neutro e distante, isto é, desvinculadas do eu fático que vive, afastadas do eu histórico que vivencia, separadas artificialmente do eu histórico” (ESCUADERO, 2009, p. 188). *Apropriação* (*Ereignis*), por sua vez, designa o movimento de apreensão daquilo que passa diante da própria existência. Tal apreensão capta a significação, sem objetivar as vivências, isto é, sem torná-las em conceitos estáticos. Isso tem uma consequência crucial para o desenvolvimento da filosofia como ciência originária pré-teórica, conforme anota Ramos: “a viabilidade e a factibilidade da ciência em questão, então, não residem em sua suposta praticabilidade nem aplicabilidade, mas antes na facticidade mesma da vida, mas de um modo tal que ela leva a vida a maturar-se no tempo a partir de um sentido todo próprio. Assim, a ciência originária [sic] é uma ideia rigorosamente factível e viável somente enquanto coloca concretamente em via uma possibilidade histórico-fática do viver” (RAMOS, 2015, p. 97). Dessa forma, a filosofia se movimenta enquanto *apropriação* (*Ereignis*) e não como *processo* (*Vorgang*).

dela supõe já o campo de sentido que ela oferece e sem o qual a reflexão não é possível (RODRÍGUEZ, 1997, p. 30-31).

Note-se: a intuição hermenêutica colocada como ponto de partida para a fenomenologia como método de investigação não descarta a reflexão, mas a compreende de maneira distinta. A reflexão hermenêutica não é de natureza teórica, nem pretende dispor uma teoria como conhecimento absoluto; trata-se antes de um voltar-se em direção à própria atitude hermenêutica, ou seja, é uma compreensão da compreensão. Diz-se, portanto, de uma re-reflexão no sentido de um dirigir o olhar novamente à atitude hermenêutica; isso, de fato, revela o “ato que constituiria o máximo grau de intimidade e transparência que a vida teria em relação a si mesma” (LARA, 2014, p. 59). Radicalizar a própria fenomenologia como método é fazer esse movimento reflexivo que parte da vida fática e a ela retorna. A diferença é nítida: longe de cindir consciência e mundo, Heidegger propõe que não é possível pensar vida sem mundo, de modo que um já implica o outro. Isso significa um rompimento com o primado do teórico, pois, ainda nas palavras de Rodríguez, “a teoria não é a atitude natural do pensamento, mas *uma posição determinada*, com implicações implícitas que ela mesma não reconhece” (RODRÍGUEZ, 1997, p. 104).

A relação entre vida e mundo não é pautada pela de sujeito e objeto, mas pela da significação: “vivendo em um mundo circundante, encontro-me cercado sempre e em todos os lugares por significados, tudo é mundano, ‘munda’ [*es weltet*], o que não coincide com ‘vale’ [*es wertet*]” (HEIDEGGER, 1999, p. 73). *Munda* (*es weltet*) e *mundar* (*welten*) são as primeiras das criações vocabulares próprias de Heidegger e, de acordo com Safranski, o significado do termo é de difícil compreensão, podendo ser utilizado “para designar um acontecimento que a princípio parece evidente, mas observando melhor revela uma complexidade para a qual ainda não há nome” (SAFRANSKI, 2005, p. 129). Interessante perceber ainda que, por mais importante que esse termo seja para o desenvolvimento de um projeto fenomenológico hermenêutico, ele só aparece nessas preleções de 1919. O termo ainda contribui para a consolida-

ção da filosofia como ciência originária pré-teórica, pois ele, antes de tudo, designa “a familiaridade com a vida cotidiana que provê ao homem um fundo de compreensibilidade e acessibilidade que se ativa em todo ato de autointerpretação da vida mesma” (ESCUADERO, 2009, p. 202).

Dessa maneira, a tarefa da filosofia consiste em ser compreendida a partir de si mesma e não a partir de outras teorias. No entanto, existe aqui uma dificuldade difícil de ser superada: a própria busca por uma filosofia como ciência originária pré-teórica, investigada em si mesma, já parte de alguma presunção, pois todo aquele que faz filosofia está inserido em uma realidade que o circunda. Isso implica no seguinte: a busca pretendida por Heidegger rompe com o primado do teórico, mas assume os pressupostos próprios de cada existência fática inserida em seu mundo. De fato, nas preleções de 1919 se lê:

Deve-se romper com essa supremacia do teórico [*Theoretish*], mas não com o propósito de proclamar o primado do prático e não apenas para trazer algo diferente, apresentando o problema a partir de uma nova perspectiva, mas porque o teórico mesmo e enquanto tal remete a algo pré-teórico (HEIDEGGER, 1999, p. 59).

Decorre disso a terceira característica decisiva da filosofia como ciência originária pré-teórica: ela também se articula em conceitos. A diferença, porém, é que tais conceitos são, por assim dizer, remissivos, pois não se separam da atitude de compreensão e nem, conseqüentemente, da vida fática. Ou seja, não se toma a vida fática como ponto de partida para dela se cindir. Trata-se, na verdade, de partir da vida fática para nela permanecer. Atenção seja dada à anotação de Kirchner:

Segundo Heidegger, o “ponto de partida” (*Ausgangspunkt*) do “caminho para a filosofia” (*Weges zur Philosophie*) é a “experiência fática da vida” (*faktische Lebensführung*) mesma. Nesse sentido, a experiência fática da vida revela algo totalmente peculiar. Ela torna possível, nela mesma, o caminho para a fenomenologia, uma vez que nela se realiza também a virada que conduz à filosofia propriamente dita. Diante disso, qualquer experiência da vida que se faça, é sempre e fundamentalmente mais do que uma experiência como mera tomada de conhecimento disso ou daquilo. Assim, experiência fática da vida

significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo, ou seja, vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta (KIRCHNER, 2015, p. 160).

Heidegger pensa a filosofia enquanto fenomenologia e a vida fática como aquilo que a possibilita. Essa é a originalidade acima mencionada: pensar objeto e método de maneira conjunta, de modo que ambos se implicam e não podem ser pensados de maneira separada. De igual maneira que filosofia é pensada como fenomenologia, a vida fática só pode ser pensada enquanto inserida num mundo que lhe é próprio. A historicidade e a finitude da vida fática garantem, por isso, o caráter originário da filosofia, que, por partir sempre da vida no exercício de compreensão de si mesma, mostra-se como pré-teórica.

Viabiliza-se, com isso, a explicação do porquê Heidegger rejeitar as três outras abordagens que pretendiam propor a filosofia como ciência originária: a proposta da história da filosofia, da atitude científica do filósofo e da metafísica indutiva para, então, encaminhar a fenomenologia hermenêutica como modo de acesso à filosofia como ciência originária pré-teórica.

A História da Filosofia propõe a seguinte solução: as ciências particulares se desenvolvem a partir de uma única ciência, uma “ciência originária” aos moldes da História da Filosofia. Disso decorre a necessidade de retornar aos gregos, os primeiros a estabelecerem um método rigoroso de análise do conhecimento. Porém, somente o retorno aos gregos se mostra insuficiente de acordo com Heidegger, uma vez que nas investigações próprias da História da Filosofia já se tem um entendimento prévio do que pode ou não ser classificado como filosofia, ou seja, não há uma preocupação fundamental em buscar a própria atividade filosófica como uma ciência originária. Todavia, o que isso significa? A princípio, que não basta retornar aos gregos porque a resposta à pergunta de uma ciência originária permanece sem resposta.

No entanto, a papel dos gregos não pode ser desprezado no conjunto do pensamento de Heidegger. Pode-se dizer que é a leitura dos gregos que impulsiona a pergunta pelo sentido

do ser – crucial para o conjunto da obra de Heidegger –, pois, na verdade, “Heidegger se sentiu desafiado por sua simplicidade e por sua diversidade” (GADAMER, 2012, p. 388). Contribui para isso ainda a leitura feita por Heidegger da tese de Franz Brentano como destaca o próprio filósofo: “a dissertação de Fran Brentano ‘Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles’ (1862) constituía, desde 1907, o principal auxílio, nas minhas desajeitadas tentativas para penetrar na filosofia” (HEIDEGGER, 2009, p. 85). Heidegger não realiza um retorno aos gregos pelo viés da História da Filosofia, pois há nela uma séria dificuldade em identificar uma origem para a filosofia como ciência originária. De acordo com Heidegger, falta à História da Filosofia evidenciar como essa própria origem pode ser estabelecida (HEIDEGGER, 1999, p. 21).

A segunda solução rejeitada por Heidegger é a que propõe uma atitude científica do filósofo, ou seja, se os vários sistemas desenvolvidos ao longo da História da Filosofia não conseguiram dar conta de responder à questão aqui perseguida, por que não buscar tal resposta no próprio filósofo que encarna uma determinada “espiritualidade”, a filosófica? Contudo, essa proposta tem uma limitação evidente, assim apontada por Heidegger:

Em consequência desta concepção de filosofia não se pode mensurar qualquer desempenho filosófico significativo de acordo com o conceito científico de verdade e perguntar em que medida a doutrina em questão corresponde com o objeto [*Gegenstand*], com o ser (HEIDEGGER, 1999, p. 22-23).

Falta um critério para determinar quais são essas personalidades históricas que “encarnaram uma espiritualidade filosófica”. Com isso, fica claro que não se pode extrair a ideia de uma ciência originária pré-teórica do espírito do filósofo sem antes já se ter uma preconcepção do que seja tal atividade filosófica. Há um questionamento semelhante que pode ser colocado tanto à resposta anterior quanto a esta: como eleger um critério para determinar o que é ou não essa “atitude científica”? É justamente isso que não fica claro nessa abordagem, fazendo com que ela também seja rejeitada por Heidegger.

Ainda há a terceira tentativa de solução ao problema da ciência originária: a metafísica indutiva. Tal tentativa se estabelece da seguinte maneira: todo conhecimento é conhecimento de um objeto, ou seja, a física tem seus objetos de investigação assim como a teologia, a matemática e as ciências naturais. Cada uma destas ciências se mostra como particular: conhece um determinado objeto, uma determinada região epistemológica, o que coloca a elas um limite. Elas não podem conhecer o objeto de outras ciências, pois é algo que não lhes compete. E aqui está a limitação dessa resposta: ela não pode chegar a uma ciência originária partindo de uma ciência particular, dado que “esta ciência originária [pleiteada pela metafísica indutiva] não será a ciência de um âmbito temático particular, mas daquilo que há em comum em todas as ciências. Mas isso só pode ser alcançado indutivamente a partir do particular” (HEIDEGGER, 1999, p. 26). A filosofia como ciência originária não é o resultado da soma de todas as ciências particulares, o que acabaria ocasionando na construção de algo hipotético. Além do mais, isso seria um resultado e não a origem, o que mostra a falibilidade desta proposta de resposta, além de que “esta ciência não teria nenhuma função cognitiva própria” (HEIDEGGER, 1999, p. 27).

As características anunciadas da filosofia como ciência originária pré-teórica, agora face a essas outras possibilidades descartadas por Heidegger, dão-lhe uma tarefa eminente, conforme indica Seibt: “a filosofia deverá realizar esse trabalho de perfuração e retorno, tornando-se ciência originária pré-teórica” (SEIBT, 2012, p. 15). Isso contribui, inclusive, para a proposta de uma reformulação tanto universitária quanto vital: romper com o primado do teórico significa um avanço em ambos os aspectos. O movimento, isto é, a dinâmica do originário havia sido esquecida, quando não mal resolvida. A principal pretensão da filosofia como ciência originária pré-teórica não é fazer teoria a respeito da vida, mas filosofar, ou melhor, viver, conforma comenta Escudero:

Heidegger insiste sem cessar que não se deve filosofar *a respeito* da vida, mas *a partir* dela. [...] Mais que estabelecer um sistema da vida, mais que determinar a existência de uma nova realidade,

trata-se de pensar a vida e sua história como o mar em que já se está navegando (ESCUADERO, 2007, p. 15).

Afirma-se, então, que o resgate da vida fática como ponto de partida e de chegada do filosofar significa um deslocamento da própria filosofia no ambiente universitário: um deslocamento que a tira de sua zona de conforto, onde, na verdade, somente se “perpetua um discurso que, simplesmente, reproduz a ordem que prevalece” (CAPUTO, 1998, p. 69). O filosofar deve ser um ato vivo, no qual a própria vida se torna questionável, ou seja, antes de assegurar a vida fática num ambiente teórico-metafísico, o caráter originário pré-teórico coloca essa mesma vida fática em risco. Por isso, o filosofar não diz nada a respeito da vida, mas se faz a partir da vida. E mais: ele se torna no próprio viver caracterizando-se por ser “a forma de vida que contraria a tendência da mesma para se instalar confortavelmente” (CAPUTO, 1998, p. 70).

Note-se ainda: Heidegger não elimina a possibilidade da teoria, mas dá a ela uma importância de segunda ordem, de modo que ela possa ser compreendida a partir do solo que a funda. Dessa maneira, a fenomenologia, partindo da intuição hermenêutica, estabelece o caráter pré-teórico da filosofia como ciência originária: aí não há teorização, mas tão somente compreensão. A filosofia enquanto fenomenologia só ocorre porque é hermenêutica. Justamente porque o mundar (*welten*) faz referência à relação vida e mundo, e desta provém significações e sentidos, a vivência não pode ser alcançada teoricamente: ela precisa ser vivenciada.

A intuição hermenêutica, modo próprio de lidar com a vivência, é o último ponto trabalhado por Heidegger nas preleções de 1919 (HEIDEGGER, 1999, p. 116-117). É bem verdade que as preleções *Problemas fundamentais da fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*) (1919-1920) dispõem outras considerações a respeito da vida como âmbito originário da fenomenologia (HEIDEGGER, 1993, p. 25-64). No entanto, é somente nas preleções de 1923, *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*, as últimas da primeira passagem de Heidegger por Friburgo, que a noção de hermenêutica da facticidade é

reconduzida como tema central. São essas últimas preleções de Friburgo que agora serão consideradas, pois elas muito contribuem para compreender esse projeto da filosofia como ciência originária pré-teórica, configurando-se, inclusive, como a proposta de uma fenomenologia ontológico-hermenêutica.

2. A filosofia como fenomenologia ontológico-hermenêutica

Em *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* Heidegger afirma: “*facticidade* é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ ser-aí ‘próprio’” (HEIDEGGER, 2013, p. 13). Ou seja, a facticidade deve ser assumida como própria de cada momento da existência do ser-aí e não como algo separável da realidade em si. Isso traz uma implicação importante: a intuição hermenêutica não separa as vivências em autênticas e inautênticas, pois enquanto movimento de apropriação a hermenêutica não pode predispor de aspectos judicativos. A hermenêutica da facticidade se refere à cotidianidade da vida. E mais: trabalha a partir dessa cotidianidade e nela permanece. Pode-se dizer, então, que a proposta da filosofia como ciência originária pré-teórica não se ocupa em primeiro lugar com a elaboração de uma teoria do que seja a filosofia, mas tão somente com o *filosofar*. Isso soma-se ao projeto de uma radicalização da Universidade porque “ele [Heidegger] não quer que as coisas se mantenham tal como estão na academia nem um filosofar que abandone a universidade, mas uma universidade que filosofe, um filosofar *na* universidade” (CAPUTO, 1998, p. 70). Daí o fato de Heidegger identificar o filosofar com o viver: em ambos se opera uma hermenêutica da facticidade.

As preleções de 1923 são fundamentais ainda em outro sentido: nelas é feito o alerta para o risco de tomar a hermenêutica da facticidade como o ato de privilegiar determinadas vivências, quando, na verdade, o que está implicado na atitude hermenêutica é a vida fática em sua totalidade. A ênfase dada por Heidegger constitui no seguinte: a facticidade da existência sempre possibilita a abertura para que o sentido de ser se dê,

ou seja, a relação vida e mundo é abarcada pela hermenêutica, culminando na pergunta pelo sentido de ser, isto é, em uma ontologia. Daí a afirmação: “Vida fática (ser-aí) quer dizer: ser em um mundo” (HEIDEGGER, 2013, p. 90). Note-se: Heidegger identifica vida fática e ser-aí.

Se idêntico à vida fática, então o ser-aí se mostra como o objeto próprio a partir do que se filosofa, ou seja, a filosofia só pode ser compreendida como ciência originária pré-teórica se parte da analítica do sentido de ser do ser-aí. Note-se: se a filosofia como ciência originária pré-teórica parte da vida e a ela retorna, e vida fática se identifica com ser-aí, então, o sentido de ser do ser-aí é o primeiro passo decisivo para o filosofar. E mais: buscar o sentido de ser do ser-aí possibilita a colocação da pergunta pelo sentido de ser em geral. A filosofia, por isso, identifica-se tanto com uma fenomenologia hermenêutica quanto com uma ontologia fundamental, mas não as entende de maneira cindida. A filosofia se efetiva enquanto fenomenologia ontológico-hermenêutica. O regresso à questionabilidade acerca do caráter pré-teórico e originário da filosofia é um passo decisivo para a consolidação da filosofia como uma fenomenologia ontológico-hermenêutica, o que já pode ser percebido nessas preleções de 1923.

A filosofia, identifica à fenomenologia, dá, assim, tanto o objeto de investigação quanto o método de procedência. Isso permite compreender porque a intuição hermenêutica não dispõe de um aspecto judicativo que separa as vivências:

Se agora destacarmos que *ser ao modo de encobrir-se* e o *velar-se* – e isto não acidentalmente, mas por seu caráter ontológico – é inerente ao caráter *ontológico do ser*, que é a objetualidade da filosofia, teremos então uma noção propriamente rigorosa da categoria de fenômeno. A tarefa, portanto: transformar isso em fenômeno resulta aqui como sendo radicalmente ontológico (HEIDEGGER, 2013, p. 84).

A tarefa da filosofia, então, se mostra em transformar a própria busca pelo sentido de ser em fenômeno, tendo, assim, seu objeto de investigação. A filosofia se torna concreta enquanto ontologia fundamental, enquanto pergunta pelo sen-

tido de ser em geral. O ponto de partida para isso, porém, não é abstrato, nem teórico, conforme indica Heidegger à sequência do texto acima citado:

É este o caminho que a *hermenêutica da facticidade* pretende seguir. Ela denomina-se a si mesma interpretação, ou seja, não se trata de um título colocado meramente à primeira vista. Toda interpretação é uma interpretação em conformidade a ou em vista de algo. A *posição prévia*, a ser interpretada, deve ser buscada na rede de objetualidades. Deve afastar-se do que se encontra mais próximo no assunto que está em jogo para ir em direção ao que reside em seu fundo (HEIDEGGER, 2013, p. 84).

Assumir a *posição prévia* (*Vorhabe*) como o ponto de partida é consolidar, por meio de outras palavras, o caráter pré-teórico do filosofar. E mais: é romper de maneira precisa com o caráter teórico como ponto de partida da filosofia. Junto com a rejeição do primado do teórico vem também um rompimento com o esquematismo sujeito-objeto petrificado pela modernidade científica e filosófica. Esquematismo que, de certo modo, amputa a dimensão da facticidade, pois lhe impede de se relacionar com um mundo que se abre a ela. Isso ocorre porque dentro do esquematismo sujeito-objeto já se parte de um âmbito teórico: caracteriza-se o ser-aí como sujeito e o mundo como o âmbito objetivo, de modo que as discussões não são aí pautadas pela relação, mas pela dependência.

Partir do esquema sujeito-objeto na investigação fenomenológica é pré-determinar o que irá se apresentar e a quem se apresentará. Dessa maneira, o esquema sujeito-objeto não equivale à relação vida e mundo. E mais: partir do esquema sujeito-objeto como posição prévia “impede de maneira fundamental e definitiva o acesso àquilo que se pretende indicar com vida fática (ser-aí)” (HEIDEGGER, 2013, p. 87). Por isso a conclusão: a relação vida e mundo não é mera modificação do esquema sujeito-objeto. O ponto de partida para a filosofia deixa de ser absoluto e passa a ser histórico, implicando no fato de que “o ‘ver fenomenológico’ tem, pois, que renunciar à ideia da absoluta transparência [...] para compreender a si mesmo como uma

continuação da vida fática, motivado nela, surgido dela e trazendo sua própria estrutura” (RODRÍGUEZ, 1997, p. 106).

Qual é, no entanto, o sentido dessa posição prévia destacada por Heidegger? “A posição prévia não é nada que possa ser escolhido por algum capricho meu” (HEIDEGGER, 2013, p. 23). Note-se a proximidade entre as preleções de 1919 e estas de 1923: o filosofar não parte de aspectos absolutos, muito menos de uma situação abstrata, mas tão somente da vida inserida na realidade que lhe é própria, que a circunda e da qual compartilha. Destaca-se novamente: a hermenêutica da facticidade não privilegia determinadas vivências; o que caracteriza a vivência é, sobretudo, o fato de que ela *munda* (*es weltet*) e não que ela vale (*es wertet*). A intuição hermenêutica, por isso, desvela sentidos: ela coloca o ser-aí (vida fática) num ambiente de relações. Isso atesta para o sentido primário de hermenêutica: “determinada unidade na realização do *εμμενέειν* (do comunicar), ou seja, da *interpretação da facticidade* que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de facticidade” (HEIDEGGER, 2013, p. 21). Nesse sentido, a hermenêutica da facticidade não é nenhuma teoria da interpretação, pois a tarefa da hermenêutica é “tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo” (HEIDEGGER, 2013, p. 21). Diante disso, a posição prévia faz referência ao próprio ser-aí inserido no mundo. Isso traz uma característica mais precisa ao sentido de posição prévia: ela não é isenção de perspectiva, isto é, ela não é uma neutralidade fictícia. Se há liberdade de perspectiva é porque o ser-aí realiza o movimento de apropriação da própria existência:

Liberdade de perspectiva, se esta expressão deve significar algo, não é outra coisa que a explícita *apropriação da posição do olhar*. Esta posição é ela mesma algo histórico, ou seja, inseparável do ser-aí (a responsabilidade com que o ser-aí está consigo mesmo, responde por si mesmo), ninguém é em-si quimérico e fora do tempo (HEIDEGGER, 2013, p. 89).

A posição prévia, por isso, consiste em partir justamente da relação com o mundo, na qual o ser-aí está a todo mo-

mento. A apropriação da posição prévia é, pois, o trazer à luz essa relação fundamental entre vida e mundo. Esse aspecto de relação entre vida e mundo é fundamental para o sentido da filosofia como uma fenomenologia ontológico-hermenêutica, pois “mundo” não designa o caráter espacial geográfico que pode ser quantificado em pesos e medidas, nem mensurado pela quantidade de entes nele presente. Mundo contém em si uma dimensão vivencial, isto é, “*Welt* [mundo] é o âmbito, o contexto, o horizonte no qual se desenvolve a vida do ser humano” (ESCUDERO, 2009, p. 199).

O fato de vida fática significar ser em um mundo designa, portanto, o fato do ser-aí estar inserido num ambiente de significados, ou melhor, num horizonte de sentido que se lhe desvela a partir da destacada relação entre vida e mundo. Mundo representa o *em-quê* do ser, conforme mostra o próprio Heidegger:

Que quer dizer “mundo” enquanto o em-quê do ser? A resposta atravessa os seguintes *estágios* de atualização intuitiva: mundo é o que vem ao encontro. Como isto ou aquilo e como vem ao encontro mundo? Vindo ao encontro e no caráter ontológico (“objetualidade”, apenas para uma ontologia formal). Pelo caráter remissivo; as referências oferecem o mundo enquanto aquilo que é ocupado; o mundo está aí no como do ser ocupado. De maneira imediata no caráter do aí e no modo de encontro do ser ocupado. Enquanto algo que é ocupado o mundo é mundo circundante, o que está na cercania (HEIDEGGER, 2013, p. 90-91).

Diz-se, dessa maneira, que mundo representa o local da vivência. E mais: mundo é onde, de fato, o ser-aí vive. As preleções de 1923, portanto, estão de acordo tanto com as de 1919 no que tange a colocação da relação vida e mundo como fundamental para o desenvolvimento da filosofia como ciência originária pré-teórica quanto com as de 1920-1921, *Introdução à fenomenologia da religião* (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*), nas quais se lê: “definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto ‘mundo’, não como ‘objeto’. ‘Mundo’ é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). Note-se: as preleções de 1923 já encaminham o projeto da fenomenologia ontológico

-hermenêutica a partir da dimensão da facticidade. Além disso, afirma-se: *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* é tanto um ponto de desfecho quanto de transição, isto é, se, por um lado, a questão da filosofia como ciência originária pré-teórica recebe um acabamento a respeito do *como* do acesso à vida fática, por outro se visualiza o projeto da fenomenologia não somente como um método de investigação, mas como sendo a própria tarefa da filosofia, pois esta é uma fenomenologia ontológico-hermenêutica.

Heidegger, destarte, sempre cuida para que a tarefa da filosofia não parta da abstração ou de um pressuposto teórico. Nesse sentido, a relação entre vida e mundo está sempre pausada por uma abertura através da qual advém sentidos e significados, ou seja, as coisas que vêm ao encontro no mundo estão aí dispostas também na relação, de modo que “o que vem ao encontro está aí no ‘servir para...’, ‘ser usado em...’, ‘ser importante para...’. O ser-aí baseia-se em seu ser para-quê e em-quê. Através desses para-quê e em-quê determinados o que vem ao encontro encontra-se à mão” (HEIDEGGER, 2013, p. 102). É a isso que Heidegger chama de “ser simplesmente dado”, aquilo que se encontra à mão (*Vorhandenheit*). É a partir desse ambiente cotidiano que a filosofia se inicia: apropriar-se daquilo que vem ao encontro, portanto, é estar a par da posição prévia. Em outras palavras: é realizar o movimento hermenêutico pré-teórico, pois, como visto, o ser-aí já é sempre ser em um mundo. A hermenêutica da facticidade como essa compreensão de si passa a ser a expressão da mais profunda particularidade do ser-aí consigo mesmo, pois frente ao questionamento o ser-aí se posiciona sempre de novo no início, na facticidade. A hermenêutica, então, fixa-se nos seguintes termos: “o *estar desperto* [*Wachsein*] do ser-aí para si mesmo” (HEIDEGGER, 2013, p. 21).

Em referência a isso, os §§ 19 e 20 de *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* se ocupam com um exemplo provindo da cotidianidade daquilo que vem ao encontro no mundo. Aí Heidegger apresenta a vivência de uma mesa. Vale mencionar, entretanto, que a finalidade da apresentação em ambos os parágrafos é distinta: o § 19, *Uma descrição imprecisa do mundo*

cotidiano (HEIDEGGER, 2013, p. 93-94), tem a pretensão de mostrar a lida com a mesa a partir da ótica da utilidade, isto é, destacando os valores da mesa, sua espacialidade, materialidade, etc. Já o § 20, *Descrição do mundo cotidiano a partir da lida atenta e entretida* (HEIDEGGER, 2013, p. 95-97), procura dar ênfase à dimensão da facticidade e, portanto, à relação vida e mundo que advém ao se perceber a vivência de algo como uma mesa. A vivência, assim, está inserida na temporalidade cotidiana da vida fática (*ser-aí*). Sucintamente, a mesa é assim descrita:

No quarto está aí *esta* mesa aqui (não “uma” mesa qualquer entre muitas outras mesas ao lado de outras moradias e casas), na qual alguém se senta *para* escrever, comer, costurar ou para jogar. É algo que se vê nela imediatamente, por exemplo, quando se vai de visita: é uma mesa de escritório, uma mesa para refeição, uma mesa de costura; a mesa vem ao encontro inicialmente em si mesma dessa maneira. Não é que se lhe acrescanta o caráter de ser “para algo” como resultado de uma comparação com algo diferente do que ela é. [...] Esta é a mesa, é assim que ela está aí na temporalidade da cotidianidade e, como tal, voltará a vir ao encontro dentro de muitos anos, quando se encontrar virada no chão, posta de lado e inutilizada, como tantas outras “coisas”, por exemplo, um brinquedo, danificado e quase irreconhecível – é a minha juventude (HEIDEGGER, 2013, p. 95-96).

O primeiro ponto a ser destacado: o que se percebe no significado da mesa nada mais do que o próprio ser da mesa. O ser, então, está *aí*, advindo como tal a partir da relação que se estabelece com isso que vem ao encontro. A abertura propiciada pela relação é justamente a possibilidade a partir da qual o ser do ente vem à luz: o *aí* do *ser* é, portanto, a abertura desse horizonte de sentido. Isso é de todo importante, pois trata-se de assumir os pressupostos próprios da existência, de modo a conduzir o filosofar a partir da cotidianidade e não de um ponto inicial quimérico e absoluto. Acerca disso, Rodríguez faz o seguinte comentário:

A crítica dos pressupostos não pode consistir na impossível empreitada de adotar a posição que esteja *ab initio* [desde o início] livre da situação hermenêutica, mas consiste no esforço em conseguir uma

compreensão adequada desta situação, a fim de não distorcer o que se verá, introduzindo implicitamente aí a própria posição (RODRÍGUEZ, 1997, p. 107).

Outro ponto que também deve ser destacado: a temporalidade da cotidianidade, pois o “ser-aí não se encontra na determinação do definível, mas na cotidianidade e em sua historicidade” (HEIDEGGER, 2013, p. 99). O lidar com as coisas permite que elas venham ao encontro em seu caráter significativo. A *cotidianidade*, então, resulta num cuidado com o mundo circundante, mas não só: com o mundo próprio e com o mundo compartilhado, pois em todos se manifesta o ser.

Diante disso, o que vem ao encontro no mundo não tem mais o aspecto de objeto e nem àquele a que vem ao encontro tem o aspecto de sujeito: o que vem ao encontro no mundo é uma possibilidade de *significado*. A mesa carrega em si não somente aquele mundo material do qual ela é feita, sua dimensão, peso e cor, mas ela traz também e sobretudo um mundo de significados e sentidos, próprios ao mundo circundante, compartilhado e próprio, que, evidentemente, não podem ser caracterizados antecipadamente, pois remetem cada qual a uma vida fática histórica e finita. Note-se: pode-se dizer qual é a estrutura conceitual de mundo circundante, compartilhado e próprio, mas a execução da atitude hermenêutica compete à existência histórica e finita de cada ser-aí. Dessa maneira, no que se refere ao conteúdo da relação, a fenomenologia ontológico-hermenêutica nada diz, pois dizer algo sobre isso já é antecipar o sentido advindo da relação. Seria, em outras palavras, retornar ao primado do teórico. A temporalidade da cotidianidade, assim, preza pela historicidade constitutiva da vida fática. A filosofia deixa de ter valor absoluto e passa a ser histórica.

Isso é fundamental para o aspecto conceitual da filosofia, conforme destaca Ortíz:

A partir desta perspectiva se pode afirmar que a fenomenologia encontrou uma expressão, uma palavra, que *torna explícito* um determinado contexto significativo vivido, mas, por sua vez, *o deixa em sua pura e nua facticidade*. Isso quer dizer que se encontrou uma

palavra que permanece no estilo fundamental da experiência fática. Permanece no estilo fundamental que é o *pleno acompanhar a vida* (ORTÍZ, 2008, p. 92).

Dessa maneira, não há sentido de ser que se manifeste fora do tempo, fora da realidade histórica, nem há hermenêutica possível livre da perspectiva histórica. Isso é muito mais do que uma teoria *da* interpretação ou ainda algumas noções valorativas. Toda vivência é em si histórica e não está isenta de uma *perspectiva*, isto é, não é possível uma posição neutra para realizar a operação hermenêutica. Algo bem diferente, porém, está em propor a apropriação da posição prévia, um ponto que aproxima, novamente, as preleções de 1919 e de 1923. Os conceitos filosóficos provindos da fenomenologia ontológico-hermenêutica proposta por Heidegger são remissivos, ou seja, sempre estão postos no sentido de indicar, mas nunca no de determinar a vivência no que tange a sua relação de sentido. O horizonte de sentido não é “um discurso conceitual que arranca a vida fática de sua dimensão fática e de experiência vivida, mas que, ante uma palavra que acompanha a vida, vai junto com ela e é, definitivamente, parte dela” (ORTÍZ, 2008, p. 92).

Considerações Finais

Pode-se ainda restar uma questão: o que significa considerar a filosofia como ciência originária pré-teórica? A resposta, é claro, não encerra a discussão aqui levantada e esse nem foi, com certeza, o objetivo deste trabalho. A filosofia como ciência originária pré-teórica, então, implica em ir além da mera conceptualização, ou melhor, implica em não partir de conceitos simplesmente dados para realizar a atividade filosófica. Filosofar é se lançar à realidade e não se prender aos materiais fornecidos pelas ciências: “o filosofar é um modo de ser do ser humano” (SEIBT, 2012, p. 24).

Ao que se refere às demais ciências, sobretudo, ao estabelecimento de padrões, de medidas (*Maß*), deve-se entender que a medida nasce com a própria atividade científica. A ciência, porém, ficou “refém” de uma medida entendida em

termos cientificistas, ou seja, parte-se de um campo conceitual totalmente determinado e se esquece da realidade daquele que realiza a pesquisa, daquele que empreende a atividade científica. O resgate da filosofia, nesses termos, faz retornar à importância da experiência, da facticidade, dado que, de acordo com Heidegger, consciência e mundo não são entidades separadas que se unem ou aproximam no conhecimento: como já apontado, a existência é fática, ela acontece no mundo. É justamente isso que pode ser lido como proposta de uma radicalização da Universidade: um conduzir a questionamentos últimos, a questionamentos que se encontram à raiz.

Enquanto proposta de radicalização da Universidade, a filosofia surge para Heidegger como modo de radicalização da própria vida. Longe de querer prender a existência a conceitos, a filosofia surge como uma possibilidade de risco, pois para além “da paz e da tranquilidade da objectificação científica” está o filosofar como “confrontação filosófica radical” (CAPUTO, 1998, p. 70).

Essa ideia de uma ciência originária pré-teórica muito contribui ainda hoje para o âmbito das pesquisas, pois partir somente da teoria da ciência moderna equivale a amputar do pesquisador o recolhimento consigo mesmo, com sua realidade, com suas experiências e vivências, com aquilo que lhe é mais próprio. Em outras palavras: é alienar a pesquisa a partir de um ideal hipotético de ciência, na qual há tudo, menos vida. Dessa maneira, é preciso concordar com Gadamer, pois, “no silêncio de nosso trabalho de pesquisa, estamos sozinhos com nós mesmos e nossas dúvidas. Além disso, no silêncio dessa solidão, descobre-se para o pesquisador algo real que nenhum espírito humano antes dele tinha visto” (GADAMER, 2007, p. 16) e, com isso, descobre-se também o poder originário que a ciência tem.

Por fim, a vida fática se apresenta a Heidegger como sendo o âmbito privilegiado para o desenvolvimento do *filosofar*, de modo que a própria filosofia se identifica com a tarefa da fenomenologia ontológico-hermenêutica. As preleções de 1919 e as de 1923 trazem, inclusive, a principal posição inicial de Heidegger face à filosofia: ele está convencido de que, a

princípio, as coisas (e nem o “eu”, é bem verdade) não estejam acessíveis a partir de uma dimensão teórica – de um *que* (*Was*) determinado –, mas dizem respeito a um *como* (*Wie*), pois “a autêntica tarefa da filosofia não consiste tanto em alcançar um conhecimento abstrato dos objetos, mas em estabelecer uma relação prática com nosso mundo circundante, compartilhado e próprio” (ESCUDERO, 2007, p. 20).

Referências

- BENAVIDES, Héctor Pinto. La fenomenología como ciencia originaria a propósito de las lecciones de 1919 de Martin Heidegger. Valparaíso, *Revista de humanidades de Valparaíso*, v. 2, n. 3, 2014, p. 65-74.
- CAPUTO, John D. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- ESCUDERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.
- ESCUDERO, Jesús Adrián. El programa filosófico del joven Heidegger. (En torno a las lecciones de 1919. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*). Barranquilla, *Eidos*, n. 7, jul.-dez., 2007, p. 10-27.
- ESCUDERO, Jesús Adrián. Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana. In: *Studia heideggeriana: Heidegger y el problema del método de la filosofía*. v. III, 2014, p. 19-60.
- ESCUDERO, Jesús Adrián. *Nota sobre la presente edición*. In: HEIDEGGER, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad.: Jesús Adrián Escudero. Madrid: Herder, 2005, p. XI-XIV.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Trad.: Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: a posição da filosofia na sociedade*. Trad.: Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad.: Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSE, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Trad.: Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Trad.: Ernildo Stein Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1999.

KIRCHNER, Renato. Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião. Juiz de Fora, *Numen*, 2015, v. 17, n. 2, p. 135-168.

LARA, Francisco de. ¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921. Santiago, *Revista de humanidades*. n. 30, jul./dez. 2014, p. 55-75.

ORTÍZ, César Lambert. Heidegger y el proyecto de una ciencia originaria. Valparaíso, *Veritas: revista de filosofía y teología*, v. 3, n. 18, 2008, p. 85-95.

RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015.

RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madri: Tecnos, 1997.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad.: Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SEIBT, Cezar Luís. Filosofia como ciência originária pré-teórica no pensamento do jovem Heidegger. In: VEIGA, Itamar Soares; SCHIO, Sônia Maria: *Heidegger e sua época 1920-1930*. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p. 15-26.

Entre o nomológico e o accidental: objeções à teoria regularista das leis da natureza

Between nomological and accidental: objections to the regularity theory of laws of nature

Renato Cesar Cani

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina
(UFSC/CAPES)

Resumo: Neste artigo, analiso a concepção das leis da natureza denominada *regularismo*. O regularismo é definido aqui como uma versão de antirrealismo nomológico, isto é, a posição segundo a qual a fundamentação das leis da natureza deve ser feita mediante considerações de ordem epistêmica (e não metafísica). Segundo a proposta de Mill, Ramsey e Lewis, as leis da natureza são generalizações pertencentes a sistemas dedutivos capazes de equilibrar otimamente os requisitos de simplicidade teórica e força dedutiva. Com essa formulação, os defensores do regularismo esperam solucionar o *problema da identificação*, dificuldade que se apresenta a qualquer teórico que pretenda apresentar uma concepção razoável das leis. Trata-se da tarefa de fornecer um critério adequado para distinguir entre generalizações de caráter nomológico e generalizações acidentais. Meu objetivo é argumentar que a solução regularista do problema da identificação é inconsistente com os seus próprios pressupostos. Por fim,

apresento e critico a tentativa de solução proposta por Lewis (1983), que tem como base a postulação de propriedades naturais.

Palavras-chave: Leis da natureza; Regularismo; Melhor sistema; Problema da identificação; David Lewis.

Abstract: In this paper, I analyze the *regularity* approach to the laws of nature. The regularity theory is here defined as a version of nomological antirealism, i.e. the view according to which laws of nature must be grounded by epistemic considerations (and not metaphysical ones). According to the proposal advanced by Mill, Ramsey and Lewis, the laws of nature are generalizations belonging to deductive systems that optimally balance the requirements of theoretical simplicity and deductive force. Through this formulation, the upholders of the regularity view hope to solve the *identification problem*, which is a difficulty that every philosopher who aims to provide a reasonable conception of laws encounters. It consists in providing an adequate criterion in order to distinguish between nomological and accidental generalizations. In this paper, I will defend that the regularity solution to the identification problem is inconsistent with its very own assumptions. I will also present and criticize Lewis' solution (1983), which is based on the postulation of natural properties.

Keywords: Laws of nature; Regularity; Best system; Identification problem; David Lewis.

* * *

Introdução¹

É comumente admitido que tanto a experiência cotidiana como a experimentação científica nos permitem observar padrões e, a partir deles, formular determinadas generalizações.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Agradeço a Eduardo S. O. Barra, por discussões frutuosas que resultaram no presente trabalho. Agradeço, também, ao parecerista anônimo da Revista *Princípios*, por valiosas indicações e correções.

Tais uniformidades são utilizadas para fundamentar nossas expectativas de que, nas condições apropriadas, tais padrões irão se repetir. Se estivermos em condições normais de temperatura e pressão, é provável que esperemos que a generalização “Toda amostra de água ferve a 100°C” se mantenha verdadeira. De modo análogo, acreditamos que princípios fundamentais como a lei da gravitação de Newton, a lei dos gases ideais, a lei de Ohm e o princípio da exclusão de Pauli sejam bem fundamentados por observações e experimentos realizados sucessivamente. Tais princípios são usualmente classificados como *leis* devido à sua abrangência, à sua função explicativa (no domínio científico ao qual se referem) e, certamente, à nossa expectativa de que eles expressem regularidades necessárias.

Tradicionalmente, as leis têm sido pensadas pelos filósofos da ciência em termos de *universalidade* (ou grau de generalidade) e *necessidade*. Por exemplo, a lei dos gases ideais se aplica a qualquer sistema que atenda às condições que permitam representá-lo aproximadamente como um gás ideal (grosso modo, gases de baixa densidade submetidos a altas temperaturas). De acordo com tal lei, há uma correlação fixa de proporcionalidade entre as variáveis de estado (pressão, volume, temperatura) de um gás. À medida que essa lei se aplica a uma grande variedade de sistemas, podemos afirmar que se trata de um princípio geral. Ao mesmo tempo, parece que essa lei descreve certas relações necessárias entre grandezas mensuráveis: dado um gás à temperatura T e submetido à pressão p , então seu volume será *necessariamente* igual a kT/p , sendo k a constante de Boltzmann. A análise da lei dos gases ideais aponta, portanto, na direção do caráter geral e necessário das leis. Consideremos outro exemplo. A teoria da relatividade einsteiniana postula a impossibilidade de que qualquer sinal viaje mais rápido do que a velocidade da luz. Logo, para todo sinal, é necessário que sua velocidade seja menor ou igual de determinado valor fixo. Igualmente, a generalidade e a modalidade estão presentes nessa análise. Todos esses exemplos são consensualmente referidos como *leis científicas*, na medida em que podem ser interpretados como enunciados gerais que ex-

pressam regularidades e que desempenham uma função explicativa no domínio científico ao qual pertencem.²

No entanto, se levarmos a sério as contribuições de David Hume acerca da ideia de conexão necessária (bem como das ideias de causa e efeito), notaremos que o caráter *necessário* das leis científicas é altamente problemático. A experiência repetida nos autoriza a inferir somente generalizações contingentes, uma vez que o caráter necessário de determinada lei não pode ser acessado empiricamente. Ora, isso cria dificuldades importantes para uma caracterização adequada das leis. Intuitivamente, diríamos que há diferenças claras entre as generalizações usualmente classificadas como leis científicas e as generalizações verdadeiras de modo acidental. A famosa oposição de Reichenbach entre os enunciados “Todas as esferas de urânio possuem diâmetro menor do que 1km” e “Todas as esferas de ouro possuem diâmetro menor do que 1km” capta essa intuição, ao mesmo tempo em que expõe um problema que deve ser resolvido pelos que desejam fornecer uma concepção filosófica das leis da natureza.³

O problema de distinguir entre generalizações nomológicas (verdadeiras em virtude de uma lei) e generalizações acidentais (verdadeiras de modo contingente) tem sido denominado pela literatura filosófica como *problema da identificação* (cf. van Fraassen, 1989). Por um lado, defensores do *realismo nomológico* procuram uma fundamentação ontológica para solucionar tal problema, sustentando que as leis expressam re-

² Certamente, nem todas as leis são claramente derivadas de observações empíricas e generalizações. Muitas delas só são formuláveis por meio de cálculos matemáticos complexos. Ainda assim, podemos dizer que boa parte das leis – mesmo as que tem origem em modelos matemáticos – permitem que sejam deduzidas certas correlações entre grandezas, as quais tomamos como regularidades.

³ A intuição captada por Reichenbach é a de que os enunciados mencionados possuem a mesma forma lógica e (muito provavelmente) o mesmo valor de verdade, mas diferem quanto ao estatuto nomológico. Afinal, a instabilidade do urânio impede que haja esferas tão grandes desse elemento. Por outro lado, não há nada na constituição do ouro que impeça que exista uma esfera de ouro com diâmetro superior a 1km. Parece, então, que o primeiro enunciado é verdadeiro em virtude de uma lei, ao passo que o segundo é verdadeiro acidentalmente.

lações necessárias entre universais (cf. Armstrong, 1983) ou essências disposicionais de objetos ou propriedades (cf. Bird, 2007; cf. Ghins, 2013). Por outro, defensores do *antirrealismo nomológico* sustentam – com base em considerações de matriz empirista – a impossibilidade de fundamentar a ideia de lei numa base metafísica. Segundo essa visão, o conceito de lei da natureza deve ser abandonado (cf. Giere, 1999) ou, em alternativa, fundamentado numa base sistemática e epistêmica. A versão de antirrealismo nomológico que abordarei no presente trabalho – o *regularismo neohumeano* – defende precisamente essa última alternativa. Segundo a proposta de Mill, Ramsey e Lewis, as leis da natureza são generalizações pertencentes a sistemas dedutivos capazes de equilibrar otimamente os requisitos de simplicidade teórica e força dedutiva. O conteúdo das leis, portanto, não ultrapassa as uniformidades e, como veremos, a solução do problema da identificação é epistêmica.

Nas primeiras duas seções, reconstruo algumas ideias principais do regularismo, quais sejam, a ideia de *superveniência humeana* e a teoria do *melhor sistema*. Na terceira seção, procuro mostrar que a solução regularista ao problema da identificação é inconsistente com os seus próprios pressupostos. Na quarta seção, abordo a tentativa de Lewis (1983) de reformular a concepção regularista com base na postulação de propriedade natural. Por fim, concluo o artigo criticando tal postulação.

1. Superveniência humeana⁴

A concepção regularista das leis da natureza parte das reflexões de Hume acerca das relações de causa e efeito. Tanto no *Tratado da Natureza Humana* (2009[1739]) quanto nas *Investigações acerca do entendimento humano* (1998[1748]), o autor argumenta que a observação repetida das regularidades nos revela, apenas, a conjunção constante de determinados tipos de evento, mas não o fato de que haja conexões necessárias

⁴ As seções 1, 2, 3, 4 e 5 do presente artigo correspondem a uma versão revisada e ampliada do segundo capítulo de minha Dissertação de Mestrado, que discorre sobre algumas das principais concepções de lei da natureza na filosofia da ciência contemporânea (cf. Cani, 2017).

entre eles. Por exemplo, a experiência é capaz de nos mostrar que o fogo é usualmente seguido de fumaça, mas não que o fogo *causa* ou *produz* a fumaça. Afinal, o conteúdo das informações que nos são dadas pelos sentidos é, por si só, incapaz de fundamentar a inferência da relação de causalidade a partir da regularidade. Segundo Hume, portanto, mesmo na eventualidade de que os objetos possuam poderes ou disposições – como a suposta disposição do fogo para produzir fumaça – ou que haja conexões necessárias entre as coisas, tais realidades (caso existam) não são acessíveis ao entendimento, isto é, não estão disponíveis ao nosso conhecimento. Por esta razão, Hume classifica as ideias de poder, força ou conexão necessária como incertas e obscuras (cf. Hume, 1998[1748], p. 97).

Os comentadores de Hume divergem acerca do estatuto das conexões necessárias no pensamento do autor, ponto que não explorarei neste artigo.⁵ No entanto, autores regularistas tem buscado fundamentar suas concepções deflacionistas acerca das leis e da causalidade a partir das conclusões humeanas. É o caso de David Lewis, autor que lança mão da ideia de *superveniência humeana* a fim de articular sua interpretação das leis. Com efeito, Lewis chega a afirmar que grande parte do seu trabalho pode ser resumida como uma tentativa de defesa e aplicação da superveniência humeana. O filósofo enuncia essa tese nos seguintes termos:

[A] Superveniência humeana é nomeada em homenagem ao maior dos críticos das conexões necessárias. Trata-se da doutrina de que tudo o que há no mundo é um vasto mosaico de questões de fato particulares, apenas uma pequena coisa seguida de outra. (Lewis, 1986, p. ix).

Em que consiste o “mosaico de questões de fato particulares” mencionado por Lewis? No âmbito da filosofia humeana, os raciocínios sobre questões de fato se opõem às relações de ideias. Enquanto as relações de ideias estão sujeitas somente ao princípio de não-contradição, as questões de fato requerem

⁵ Para uma discussão e crítica acerca da interpretação regularista de Hume, no que tange as ideias de conexão necessária e causalidade, ver Kemp Smith (1941), Strawson (1989) e Barra (2012).

verificação pela experiência.⁶ Nesse sentido, seja um conjunto de objetos $\{a, b, c, \dots, n\}$ tais que os eventos $\{Fa \ \& \ Ga\}$, $\{Fb \ \& \ Gb\}$, ..., $\{Fn \ \& \ Gn\}$ sejam o caso. Ora, sempre será possível que exista um objeto y tal que $\{Fy \ \& \ \sim Gy\}$ seja o caso. Desse modo, a observação jamais será suficiente para postular a existência de uma conexão necessária entre as propriedades F e G . Logo, a afirmação de Lewis implica que a estrutura básica do nosso mundo é composta pelas questões de fato, isto é, por eventos particulares que podem ser expressos pela fórmula Px (em que P é uma propriedade e x é um objeto). A sucessão de tais eventos dá origem ao que Lewis denomina *mosaico humeano*.

Na sequência da passagem citada acima, Lewis fornece mais detalhes a respeito da superveniência:

Consideremos a geometria: um sistema de relações externas de distância espaço-temporal entre pontos. Sejam eles pontos do próprio espaço-tempo, porções pontuais de matéria, éter ou campos, ou ambos. E, nesses pontos, temos qualidades locais: propriedades intrínsecas perfeitamente naturais que precisam de apenas um ponto para serem instanciadas. Em resumo: o que temos é uma configuração de qualidades. E é apenas isso. Não existe qualquer diferença se não houver diferença na configuração das qualidades. Todo o restante é superveniente desta base (Lewis, 1986, p. x).

Nas seções finais, aprofundaremos o que Lewis compreende por “propriedades intrínsecas perfeitamente naturais”. Por ora, basta-nos compreender que a tese do mosaico humeano equivale à afirmação de que a estrutura básica do nosso mundo consiste na distribuição das qualidades locais no espaço e no tempo. Mais precisamente, trata-se da estrutura fundamental de mundos *como* o nosso, isto é, a definição inclui todos aqueles mundos nos quais a superveniência humeana seja válida. Uma vez estabelecida a estrutura do mundo por meio da ideia de mosaico, a superveniência pode ser enunciada como a tese segundo a qual todo enunciado verdadeiro acerca do nosso mundo é tornado verdadeiro pela configuração das qualidades locais dos particulares. Dito de outro modo, o modo como

⁶ Exemplificando: enquanto o enunciado “O triângulo ABC tem três lados” expressa uma relação de ideias, a sentença “Este quadro é verde” expressa uma questão de fato.

as propriedades e relações espaço-temporais são instanciadas pelos objetos define tudo o que ocorre no mundo (cf. Lewis, 1994, p. 473). *Todo o restante* – i.e. as relações de causalidade, de probabilidade objetiva, e as leis da natureza – existe apenas de modo derivado. As leis da natureza, portanto, são supervenientes da história do mundo, isto é, do conjunto de acontecimentos dados no espaço e no tempo. À medida que a história do mundo inclui as regularidades – compreendidas como padrões recorrentes no modo de instanciação das propriedades – podemos dizer que, nessa visão, as leis da natureza são supervenientes às regularidades. Disso decorre o emprego do termo *regularismo* pela literatura filosófica.

Penso que dois pontos sobre a ideia de superveniência merecem destaque. Em primeiro lugar, Lewis afirma que a superveniência humeana é uma tese contingente. Trata-se de uma conjectura a respeito da estrutura do nosso mundo, isto é, a respeito da base a partir da qual as modalidades sobrevivem. Porém, a superveniência não é válida *a priori*, de modo que é admissível que existam outros mundos possíveis em que relações de necessidade sejam primitivas.⁷ A seguinte analogia ilustra esse ponto. Sejam dois mundos possíveis w e w' , tais que as configurações das qualidades locais (as propriedades e seu padrão de instanciação) sejam as mesmas nos dois mundos. Suponhamos que, em w' (mas não em w) haja relações modais, de forma que algumas das regularidades nesse mundo ocorram de modo necessário. Consequentemente, w' seria um mundo em que, por exemplo, a água ferve a 100°C *necessariamente*, ao passo que, em w , a água ferve a 100°C *regularmente*. Portanto, assumir a tese de Lewis significa negar que haja qualquer diferença entre w e w' , uma vez que, entre mundos possíveis como o nosso – i.e. mundos nos quais a superveniência é o caso – só há diferenças se houver diferenças na configuração das qualidades locais (cf. Lewis, 1994, p. 475). Como w e w' possuem o mesmo arranjo de propriedades qualitativas, ambos descrevem, na realidade, o mesmo mundo possível. Só haveria

⁷ Mundos possíveis em que existam relações entre universais à la Armstrong (cf. 1983) ou disposições à la Bird (cf. 2007) são exemplos de mundos possíveis em que a superveniência humeana não é o caso.

diferença entre w e w' se negássemos a superveniência humeana. Na seção seguinte, exploraremos as consequências dessa afirmação para a teoria lewisiana das leis.

Em segundo lugar, Lewis admite que a superveniência humeana é inspirada na visão de mundo da física clássica, com suas partículas-ponto, propriedades e distâncias espaciais. No entanto, o autor afirma que defender a superveniência não acarreta comprometimento ontológico com as propriedades postuladas pela física clássica. Afinal, a física moderna sustenta diferentes versões acerca de quais são as propriedades fundamentais da natureza. Lewis afirma que, independentemente de qual seja a verdadeira descrição das propriedades do universo, o defensor da superveniência alega, somente, que as propriedades modais são supervenientes desta base qualitativa. Definir o conteúdo desta base, por outro lado, é tarefa da física, não da filosofia: “[d]efender a superveniência humeana não é defender uma física reacionária, mas resistir aos argumentos filosóficos que sustentam a existência de outros objetos além daqueles com os quais lida a física” (Lewis, 1994, p. 474). Em última análise, trata-se de um programa empirista e antirrealista nomológico, isto é, uma postura cética com relação às teorias metafísicas que postulam a existência de categorias como *necessidades internas*, *relações entre universais* ou *disposições* no intuito de solucionar problemas filosóficos.

Até aqui, vimos que a tese da superveniência indica a *posição* teórica das leis da natureza no quadro regularista: as leis são supervenientes da história no mundo. No entanto, falta esclarecer *o que é* uma lei da natureza, tarefa que cumprirei na próxima seção.

2. A teoria do melhor sistema

De acordo com o regularismo, a estrutura fundamental do nosso mundo é determinada pelo mosaico humeano de questões de fato particulares. Naturalmente, é possível encontrar padrões nesse mosaico, isto é, padrões no modo como as

propriedades espaço-temporais são instanciadas. Tais padrões são aquilo que denominamos regularidades. Naturalmente, há filósofos que acreditam que a ocorrência das regularidades deva ser explicada. Muitos deles sustentam que a existência de leis é o que explica as regularidades. No entanto, vimos que o defensor da superveniência humeana nega que haja algo para além das regularidades. Em vez de identificar as leis com alguma categoria metafísica externa às regularidades, os autores regularistas definem as leis como proposições que meramente descrevem as regularidades factuais. Trata-se da identificação das leis aos axiomas de um sistema dedutivo ideal (Mill), ou de modo mais geral, aos axiomas ou teoremas do *melhor sistema dedutivo ideal* (Lewis). Ao longo desta seção, discutirei os fundamentos desta teoria para, nas seções seguintes, criticá-la.

A teoria regularista do melhor sistema costuma ser denominada concepção MRL, em homenagem aos filósofos que a propuseram, a saber: John Stuart Mill, Frank Ramsey e David Lewis. Como vimos, essa abordagem se situa no campo do antirrealismo nomológico, uma vez que *lei da natureza* não corresponde a uma categoria real/metafísica que se acrescenta às *regularidades*; ao contrário, o estatuto de lei corresponde a uma propriedade que algumas regularidades exibem e outras não.

De modo geral, os filósofos regularistas partem do pressuposto de que a natureza exhibe certo padrão regular. Para Mill, a aparente uniformidade com que as coisas ocorrem na natureza é resultado da soma de várias regularidades pontuais, isto é, de padrões envolvendo objetos e circunstâncias de um mesmo tipo. Desse modo, Mill afirma:

A essas diversas uniformidades, quando obtidas por raciocínios indutivos considerados suficientes, denominamos, em linguagem corrente, Leis da Natureza. Cientificamente falando, este título é empregado de modo mais restrito, a fim de designar as uniformidades quando reduzidas à sua expressão mais simples. (Mill, 1974[1843], p. 315).

Em seguida, Mill menciona exemplos da mecânica clássica em que determinadas generalizações são obtidas dedutivamente a partir de generalizações ainda mais abrangentes.

Segundo o autor, somente estas últimas merecem o título de lei da natureza. Nessa abordagem, a tarefa dos cientistas seria estabelecer, indutivamente, o menor conjunto de leis capazes de acarretar todas as uniformidades. A ideia de que haveria um sistema dedutivo com essas características é expressa por Mill nos seguintes termos:

Ainda de acordo com outro modo de expressão, a questão: ‘quais são as leis da natureza?’ pode ser posta do seguinte modo: ‘quais são as suposições menos numerosas e mais simples que, sendo aceitas, acarretariam toda a ordem existente na natureza?’ Dito de outro modo: qual seria o menor conjunto de proposições gerais a partir das quais todas as uniformidades existentes no universo poderiam ser inferidas dedutivamente? (Mill, 1974[1843], p. 317).

Uma primeira consequência dessa análise é que, ao contrário do que ocorre com as concepções realistas das leis, a teoria regularista não se encontra ameaçada pelo *problema da inferência*. Esse problema corresponde à tarefa de explicar de que modo a proposição “*P* é uma lei” acarreta *P*, sendo *P* uma proposição que expressa uma regularidade e “*P* é uma lei” a atribuição do estatuto de lei a esta regularidade. De acordo com a passagem citada acima, se *P* descreve uma lei, então *P* é um teorema ou axioma pertencente a um sistema dedutivo que acarreta todas as regularidades conhecidas. Podemos dizer que o problema da inferência não emerge para o regularismo, uma vez que ele só aparece quando se supõe haver uma distinção entre lei e regularidade.

Por outro lado, o *problema da identificação* traz dificuldades muito mais sérias à abordagem regularista. Afinal, as considerações de Mill não são suficientes para distinguir as generalizações acidentais das generalizações nomológicas, isto é, daquelas válidas em virtude de uma lei. Dito de outro modo, é perfeitamente possível imaginar um conjunto de axiomas, nos moldes descritos por Mill, tal que suas proposições acarretem os dois tipos de regularidades. Nesse sentido, o critério dedutivo parece incapaz de demonstrar a distinção entre regularidades com o estatuto de lei e regularidades fortuitas. Consideremos as seguintes proposições:

(A) Todas as esferas de urânio possuem diâmetro menor que 1km, e

(B) Todas as esferas de ouro possuem diâmetro menor que 1km.

Intuitivamente, parece que a primeira regularidade merece o estatuto de lei, ao contrário da segunda. Afinal, são as propriedades radioativas do urânio que tornam impossível a constituição de uma esfera tal como descrita em (A); propriedades essas que não são compartilhadas pelo ouro. Todavia, Mill afirma apenas que o conjunto de axiomas deve ser capaz de acarretar “todas as uniformidades existentes no universo”. Logo, é razoável supor que um sistema com tais características acarretaria (A) e (B), resultando na admissão de (B) como uma lei (ou de uma proposição similar a (B), de caráter mais geral).

Tentando solucionar este problema, Ramsey imagina uma situação hipotética em que conheceríamos tudo o que ocorre no universo. Em outras palavras, conheceríamos todo o mosaico humeano e os padrões regulares que ele exhibe. Nesse cenário, Ramsey argumenta que organizaríamos todo esse conhecimento da maneira mais *simples* possível:

[...] mesmo que conhecêssemos todas as coisas, continuaríamos desejando sistematizar o nosso conhecimento por meio de um sistema dedutivo, e os axiomas gerais desse sistema seriam as leis fundamentais da natureza. A escolha dos axiomas será, em alguma medida, arbitrária, porém, se alguma simplicidade for preservada, a ocorrência de um corpo fundamental de generalizações tem menos probabilidade de ser arbitrária, algumas delas serão tomadas como axiomas e outras serão deduzidas (Ramsey, 1978[1928], p. 131).

Em relação à proposta de Mill, a inclusão do critério de simplicidade por Ramsey é um avanço explicativo, uma vez que esse critério pode apontar uma alternativa de tratamento ao problema da identificação. Nessas condições, podemos concluir que um sistema dedutivo como o de Ramsey incluiria informações acerca das propriedades radioativas do urânio, acarretando a proposição (A). Desse modo, (A) possuiria o estatuto de

lei (ao menos, de uma lei derivada). Em contrapartida, para deduzir a proposição (B), é necessário que se considerem fatos particulares acerca do mundo, uma vez que nenhuma característica geral do ouro (ou dos metais em geral) exclui a possibilidade de que haja esferas de ouro com diâmetro elevado. Contudo, se respeitarmos a condição de simplicidade postulada por Ramsey, fatos particulares não seriam incluídos no conjunto de axiomas, pois isto tornaria o sistema mais complexo. Portanto, o conjunto de leis não acarretaria (B), fazendo com que essa proposição não possua o estatuto de lei.

Embora o critério de simplicidade torne a escolha dos axiomas *menos* arbitrária, o próprio Ramsey reconhece a permanência de certa arbitrariedade. Nesse sentido, Lewis (1973) propõe uma reformulação da teoria de Ramsey, apresentando o conceito de *melhor sistema*. Em primeiro lugar, Lewis considera desnecessária a suposição – proposta por Ramsey – de que conheçamos tudo o que ocorre na natureza. De acordo com Lewis, independentemente daquilo que saibamos acerca do universo, existem (na condição de objetos abstratos) inumeráveis sistemas dedutivos verdadeiros que satisfazem as condições impostas por Mill e Ramsey. Naturalmente, cada um desses sistemas possui um conjunto diferente de axiomas. A pergunta que não é respondida pelos dois autores citados é a seguinte: qual destes conjuntos de axiomas deve ser escolhido como o conjunto das leis da natureza? A fim de responder a esta questão, Lewis recorre às ideias de *simplicidade e força*. Dentre os sistemas dedutivos verdadeiros, alguns deles são mais fortes do que outros, isto é, possuem mais informações acerca do mundo. Imagine-mos, por exemplo, um sistema em que todas as proposições verdadeiras acerca do mundo sejam tomadas como axiomas. Certamente, tal sistema seria o mais forte de todos, mas também o menos simples. Por outro lado, consideremos um sistema composto por um único axioma, e.g. “ $1 + 1 = 2$ ”. Apesar de muito simples, tal sistema fornece pouquíssima (ou nenhuma) informação acerca do mundo, isto é, trata-se de um sistema fraco. Partindo do pressuposto de que as virtudes de simplicidade teórica e força dedutiva tendem a se opor, Lewis afirma que o

sistema dedutivo a ser adotado como o sistema das leis da natureza é aquele que *melhor equilibra* essas duas virtudes. Logo,

[...] uma generalização contingente é uma *lei da natureza se, e somente se*, ela aparece como um teorema (ou axioma) em cada um dos sistemas dedutivos verdadeiros que realizam o melhor equilíbrio entre simplicidade e força. De modo análogo, uma generalização é uma lei num mundo *W se, e somente se*, ela aparece como um teorema em cada um dos melhores sistemas dedutivos verdadeiros em *W* (Lewis, 1973, p. 73).

As leis da natureza são, portanto, as proposições do sistema que atinge o melhor equilíbrio entre as virtudes de simplicidade e força. Desse modo, ambos os requisitos devem ser aplicados à totalidade dos sistemas dedutivos verdadeiros. A fim de atingir o equilíbrio requerido, Lewis afirma que há padrões na própria ciência – nem sempre claros o suficiente – que indicam como isso é feito. Contudo, o autor alega que a falta de um padrão rígido que defina os termos segundo os quais o *melhor equilíbrio* seja atingido não representa uma desvantagem para sua concepção. Ao contrário, Lewis afirma que sua teoria explica a dificuldade e o caráter vago que ronda as discussões sobre a ideia de lei, uma vez que não há certeza sobre a existência efetiva de um sistema dedutivo que cumpra os requisitos do melhor sistema. Em última análise, o melhor sistema é um objeto *ideal*.

Antes de passar às críticas a essa concepção, vejamos quais supostas vantagens Lewis (1973, p. 74-75) enumera a partir da análise apresentada. Em primeiro lugar, o autor alega que a teoria do melhor sistema é consistente com a abordagem humeana segundo a qual as leis da natureza são contingentes. Afinal, num dado mundo possível, uma proposição pode fazer parte do melhor sistema (seja como teorema ou como axioma), mas essa mesma proposição pode, em outro mundo possível, ser uma proposição acidentalmente verdadeira (i.e. que não figura nem como axioma nem como teorema do melhor sistema) ou até mesmo uma proposição universal falsa. Logo, o melhor sistema define as leis apenas para o mundo possível no qual o sistema é formulado. Certamente, essa vantagem é re-

lativa, pois a mesma conclusão é vista por realistas como uma fraqueza do regularismo. Em segundo lugar, Lewis considera que a teoria do melhor sistema se coaduna bem com a prática científica efetiva, visto que sua análise explica porque os cientistas são autorizados a tomar teoremas de teorias bem-sucedidas como leis, ainda que provisoriamente. Isto é, a atividade teórica é caracterizada como a tentativa de refinar os sistemas dedutivos, gradativamente, na direção do melhor sistema. Em terceiro lugar, esta concepção das leis possui aplicações na análise das similaridades entre mundos possíveis, tema fundamental na obra de David Lewis.⁸ De modo geral, mundos possíveis que compartilham um número maior de leis são mais similares a mundos cujas leis são radicalmente diferentes.

A quarta vantagem que Lewis atribui à sua teoria é o fato de que ela oferece uma solução ao problema epistêmico da identificação. Dito de outro modo, o autor considera que a concepção das leis como melhor sistema é eficaz na distinção entre generalizações nomológicas e acidentais. Segundo o autor, somente as leis se ligam a outras proposições verdadeiras para formar sistemas dedutivos que satisfaçam os requisitos enunciados por ele. Retomemos os enunciados (A) e (B), sobre os quais tratamos anteriormente. Para que um sistema dedutivo acarrete (B), ele deve incluir informações muito específicas sobre as esferas de ouro no nosso mundo, o que faria com que o sistema em questão perdesse simplicidade, sendo preterido pelo critério de Lewis. Por outro lado, se um sistema dedutivo excluísse informações acerca das propriedades radioativas dos átomos de urânio, de modo a não acarretar (A), isso faria com que a força de tal sistema fosse comprometida. Isso porque acreditamos que as propriedades radioativas do urânio – que

⁸ Com efeito, David Lewis se notabilizou pela defesa do *realismo de mundos possíveis*: “[à] medida que não posso acreditar que eu e meu entorno somos um conjunto de sentenças [...], também não posso acreditar que outros mundos sejam conjuntos de sentenças.” (Lewis, 1973, p. 86). Neste trabalho, não analisarei o realismo de mundos possíveis de Lewis, uma vez que há consenso entre os filósofos de que a teoria do melhor sistema é consistente com uma visão deflacionista dos mundos possíveis, isto é, podemos aceitar a teoria regularista das leis e interpretar os mundos possíveis como ficções teóricas. A esse respeito, cf. van Fraassen, 1989, p. 62.

impedem a existência de grandes esferas de tal elemento – são propriedades gerais de todos os elementos radioativos. Portanto, é razoável supor que esse tipo de informação figure nas teorias químicas e físicas como axiomas do melhor sistema, dado seu poder informativo. Com relação ao ouro, a não existência de grandes esferas de ouro só poderia ser explicada pela menção de fatores contingentes, talvez relacionados às condições em que tal metal é encontrado na natureza ou ao seu valor financeiro e material. Nada disso seria relevante para obter informações acerca de outros metais, por exemplo. Portanto, a inclusão de enunciados como (B) no rol das leis da natureza traria como consequência a multiplicação de axiomas sobre as condições particulares em que ouro, prata, bronze e outros metais se encontram na natureza, o que claramente reduz a simplicidade do sistema.

Logo, o melhor sistema – e, portanto, aquele que contém as leis da natureza como seus axiomas – deve incluir axiomas que acarretem (A) e excluir axiomas que acarretem (B). Desse modo, o problema da identificação estaria resolvido.

3. O problema da identificação (I)

A teoria do melhor sistema apresenta uma concepção deflacionista das leis da natureza. Ao invés de assumir alguma forma de realismo nomológico para explicar as uniformidades, os regularistas enfatizam a função sistemática das leis, concebidas como axiomas e teoremas pertencentes a um sistema dedutivo ideal. Vimos que esta visão, aliada à ideia de superveniência humeana, faz com que o regularismo solucione o problema da inferência por definição. Uma vez que o conteúdo das leis coincide com as regularidades, não há vazio teórico entre a lei e a sua instanciação particular. Por outro lado, a solução regularista do problema da identificação tem sido alvo de polêmicas entre os filósofos da ciência que se debruçam sobre o tema das leis. Nesta seção, discutirei três dificuldades enfrentadas pela teoria do melhor sistema, a saber: (i) a objeção de que as leis -regularistas não são explicativas; (ii) dificuldades relativas à

definição dos critérios de simplicidade, força e equilíbrio; (iii) a dependência linguística do melhor sistema. Pretendo sustentar que essas três dificuldades comprometem a solução regularista para o problema da identificação.

Uma primeira objeção à teoria do melhor sistema – levantada por van Fraassen (cf. 1989, p. 40-64) e Mumford (cf. 2004, p. 19-49) – diz respeito ao fato de as leis-regularistas não serem explicativas. É de se esperar que uma teoria acerca das leis da natureza explicita de que modo aquilo que ocorre no mundo é explicado pela existência de leis. No entanto, ao perguntarmos: “Por que esta amostra de metal sofreu dilatação após ser aquecida?”, a resposta “Porque a proposição segundo a qual todos os metais dilatam quando aquecidos faz parte do sistema dedutivo que melhor combina simplicidade e força” dificilmente seria considerada satisfatória. Isso ocorre porque a explicação depende do conteúdo informativo, isto é, uma explicação será considerada satisfatória se a informação mencionada por ela for relevante para o fato a ser explicado. Em última análise, afirmar que as leis fazem parte de uma teoria que explica os fatos não é equivalente a afirmar que as leis, elas mesmas, explicam.

Além disso, não está claro que as melhores teorias, de acordo com os critérios de Lewis, são as que mais explicam. Vimos que, segundo Lewis, as melhores teorias são aquelas que melhor combinam simplicidade e força. A escolha desses critérios, para o autor, está fundamentada na prática científica, visto que a história da ciência apresenta casos em que esses critérios desempenharam função relevante na escolha teórica. A esse respeito, van Fraassen (cf. 1989, p. 49) aponta que, analogamente, há relatos de casos em que os cientistas escolhem teorias segundo seu poder explicativo, independentemente de como se defina o conceito de explicação. Esse fato gera dois problemas para a teoria de Lewis. Primeiramente, o regularista deve estabelecer o vínculo entre simplicidade/força e explicação, pois este vínculo não é trivial. Em segundo lugar, se o regularista admitir o poder explicativo como um critério adicional, ao lado da simplicidade e da força, isto certamente modificará o

melhor equilíbrio entre tais critérios. Afinal, há casos em que os cientistas optam por teorias mais explicativas e menos simples ou fortes. Logo, o melhor sistema – de acordo com os critérios de Lewis – pode não ser o mais explicativo. Consequentemente, as leis do melhor sistema podem não explicar os fatos.

A objeção (ii) concerne a suposta objetividade dos critérios de simplicidade, força e equilíbrio, dos quais dependem a análise proposta por Lewis. Diversos autores já apontaram que as noções de simplicidade e força são histórica e psicologicamente condicionadas, o que compromete a objetividade destes critérios (cf. Armstrong, 1983, p. 1-73). Ainda assim, é possível considerar que a explicação de Lewis para estes critérios parta de uma base intuitiva que poderia, sem maiores problemas, ser aceita por todos. Usualmente, se possuímos uma teoria simples e adicionamos informações para torná-la mais forte, sua simplicidade diminuirá. No entanto, o problema mais grave aparece quando analisamos a noção de *equilíbrio*. Afinal, Lewis não esclarece de que modo o equilíbrio entre simplicidade e força deve ser avaliado. Se as duas virtudes são opostas, em que ocasiões é justificável renunciar à força em detrimento da simplicidade ou vice-versa?

Mesmo que concedêssemos, para fins argumentativos, que o melhor equilíbrio entre simplicidade e força pudesse ser atingido de modo objetivo, haveria um problema adicional, o que nos leva à objeção (iii). Trata-se do que van Fraassen denomina *invariância quanto à tradução*: “[m]esmo que uma teoria verdadeira em nossa linguagem exiba, dentre as teorias formuladas nesta linguagem, a combinação ótima entre simplicidade e força, sua tradução para outra linguagem não irá, em geral, preservar esta virtude” (van Fraassen, 1989, p. 42). Suponhamos que um sistema dedutivo, formulado em determinada linguagem L , atinja o melhor equilíbrio entre simplicidade e força. Naturalmente, tal avaliação é dependente dos parâmetros estabelecidos pela linguagem L , uma vez que um sistema mais simples na linguagem L pode não continuar simples após ser traduzido para determinada linguagem L' . O mesmo ocorre para a força ou o conteúdo informativo. Desse modo, a tra-

dução de um sistema dedutivo de L para L' modifica (ou pode modificar) o equilíbrio e, conseqüentemente, o melhor sistema.

As três objeções que vimos até aqui, em especial as duas últimas, comprometem os critérios propostos pela teoria do melhor sistema. Se os parâmetros de simplicidade, força e equilíbrio não são objetivos, além de serem dependentes da linguagem, então eles não são adequados para solucionar o problema da identificação. Em outros termos, simplicidade, força e equilíbrio – conforme Lewis os concebe – não bastam para distinguir as generalizações nomológicas das acidentais. Na seção seguinte, veremos a tentativa de Lewis (1983) de reformular sua teoria por meio da introdução da noção de *propriedades naturais*. Apesar disso, tentarei sustentar que esse conceito não basta para solucionar os problemas discutidos aqui.

4. Propriedades naturais

De acordo com a teoria regularista, as leis da natureza são os axiomas e teoremas do sistema dedutivo ideal que melhor combina as virtudes de simplicidade e força. Vimos, porém, que os critérios identificadores do melhor sistema dependem da linguagem na qual ele é formulado, fato que compromete a objetividade da concepção regularista. No artigo “New Work for a Theory of Universals” (1983), David Lewis revisa sua teoria das leis a fim de responder a esse tipo de objeção. Em linhas gerais, o autor propõe o que chama de *teoria regularista seletiva*, na qual as leis da natureza são as regularidades pertencentes ao melhor sistema desde que este seja formulado numa linguagem cujos predicados descrevam *propriedades perfeitamente naturais*. Nesse sentido, Lewis espera eliminar a arbitrariedade da aplicação dos critérios de simplicidade e força por meio da normalização da linguagem. Mas o que são propriedades naturais?

Em grande medida, o artigo de Lewis é uma resposta ao livro *Universals and Scientific Realism* (1978), escrito por David Armstrong. No primeiro volume desta obra, Armstrong argumenta contra as ontologias nominalistas e sustenta sua teoria aristotélica dos universais, compreendidos como abstrações de

estados de coisas. Em breve, o principal argumento utilizado por Armstrong em favor do realismo (acerca de universais) é o de que a postulação da existência de universais é a única maneira de explicar satisfatoriamente as semelhanças objetivas entre objetos diferentes. De acordo com ele, portanto, ao predicarmos “*a* possui a propriedade *F*” e “*b* possui a propriedade *F*”, sendo *a* e *b* objetos distintos, a melhor explicação deste fato é admissão da existência do universal *F* (cf. Armstrong, 1978, p. 11-18). Em última análise, os dois objetos literalmente possuem algo em comum, a saber, instanciam o universal *F*.

Comentando a obra de Armstrong, Lewis estabelece uma distinção entre *propriedades* e *universais*. Uma vez que os universais são compreendidos como entidades *reais*, eles dizem respeito às semelhanças objetivas existentes na natureza. Por outro lado, Lewis afirma que possuir uma propriedade significa somente ser membro de uma classe (Lewis, 1983, p. 343). Mas as classes podem ser definidas de forma arbitrária, de modo que as propriedades não capturam, necessariamente, as semelhanças objetivas entre os objetos. Por exemplo, podemos definir a classe – e a propriedade correspondente – dos objetos não-esféricos, ou a classe dos filósofos cujos nomes iniciam com a letra ‘D’, entre outras. Assim, parafraseando Platão, Lewis alega que “[a]s propriedades cortam a realidade nas suas articulações naturais, bem como em todos os outros lugares” (Lewis, 1983, p. 346).

Nesse cenário, o próprio Lewis reconhece que, admitindo somente as propriedades – e não os universais – sua ontologia abre margem para as objeções que vimos na seção anterior, sobretudo no que tange a aplicação indiscriminada dos critérios de simplicidade e força. Para ilustrar essa limitação, o autor formula um exemplo: suponhamos um sistema dedutivo *S*, e definamos o predicado *F* como aquele que se aplica a todos os objetos do mundo no qual *S* é válido, e somente a eles. Desse modo, podemos axiomatizar *S* por meio de um único axioma, a saber, “ $\forall xFx$. Visto que o sistema contém um único axioma, ele é o mais simples possível. Por outro lado, como o predicado *F* se aplica a todos os objetos alcançados pelo sistema em questão,

então *S* é também o mais forte possível. Assim, Lewis afirma: “a teoria ideal incluiria (i.e. seu axioma acarretaria estritamente) todas as verdades, e por conseguinte todas as regularidades. Logo, toda regularidade seria uma lei. Isto deve estar errado” (Lewis, 1983, p. 367). Em última análise, Lewis admite que a escolha arbitrária de um vocabulário primitivo não permite a identificação adequada das leis da natureza, como demonstrado por esse exemplo limite. Logo, o autor precisa impor algum tipo de restrição à linguagem na qual os sistemas dedutivos são formulados, eliminando a arbitrariedade da aplicação dos critérios de simplicidade e força.

A fim de cumprir esse objetivo, a proposta de Lewis é definir uma base mínima para caracterizar completamente o mundo e suas semelhanças objetivas. Porém, o autor deseja fazer isso sem comprometer-se com uma forma de realismo de universais à la Armstrong, considerado inflacionista por ele. A solução encontrada pelo autor consiste na postulação de uma distinção gradual entre propriedades e classes: algumas delas são *perfeitamente naturais*; outras, *imperfeitamente naturais*, de acordo com graus; outras, ainda, *não-naturais*. As propriedades perfeitamente naturais são aquelas que correspondem às semelhanças objetivas entre os objetos. Descobrir quais são essas propriedades é tarefa da física. Uma vez fixado este ponto de referência, as outras propriedades serão consideradas mais ou menos naturais por meio da comparação com as propriedades perfeitamente naturais (cf. Lewis, 1983, p. 347). Enquanto Armstrong explica as semelhanças objetivas entre objetos pela existência de universais, Lewis considera que a instanciação de uma propriedade natural por determinada classe de objetos é um fato primitivo. Trata-se, portanto, de um fato bruto, isto é, não suscetível a análises ulteriores. Logo, esse fato pode ser reconhecido sem implicar comprometimento com a existência de uma entidade, isto é, de um universal (cf. Lewis, 1983, p. 352).

Por meio da postulação das propriedades perfeitamente naturais, Lewis espera reformular sua teoria das leis, eliminando os problemas citados anteriormente. Assim, o melhor sistema deve ser procurado entre os sistemas formulados numa

linguagem cujos predicados descrevam somente propriedades perfeitamente naturais. Trata-se de um critério de elegibilidade para o melhor sistema, como afirma Lewis:

Um padrão apropriado de elegibilidade não é difícil de encontrar: definamos que o vocabulário primitivo que aparece nos axiomas se refira apenas a propriedades perfeitamente naturais. [...] Se adotarmos essa proposta, ela terá como consequência o fato de que as leis tenderão a ser as regularidades envolvendo propriedades naturais. As leis fundamentais, tomadas como axiomas do sistema ideal, devem concernir apenas propriedades perfeitamente naturais (Lewis, 1983, p. 367-368).

Em última instância, a distinção gradual entre propriedades perfeitamente naturais e imperfeitamente naturais espelha a gradação entre os sistemas dedutivos. Entre dois sistemas dedutivos, sempre haverá um que combina melhor as virtudes de simplicidade e força; logo, esse sistema estará mais próximo do melhor sistema e, portanto, os predicados que aparecem em seus axiomas e teoremas serão mais próximos das propriedades perfeitamente naturais. As propriedades perfeitamente naturais serão aquelas que se referem aos predicados que aparecem no sistema que se apresenta como o *melhor* – a partir da comparação com os demais sistemas possíveis – de modo que seus axiomas e teoremas devam ser tomados como leis da natureza. De acordo com Lewis, portanto, *fixar* a referência dos predicados da linguagem na qual são formulados os sistemas dedutivos elimina a subjetividade da aplicação dos critérios de simplicidade e força. No entanto, o próprio autor admite que formular uma definição de simplicidade permanece uma questão complicada. Ainda assim, Lewis alega que esta seria uma questão ainda mais difícil de solucionar (ou até impossível) na ausência de um critério de elegibilidade para o melhor sistema. Além disso, o autor argumenta que a postulação de propriedades naturais é consistente com a prática científica, uma vez que os cientistas buscam descobrir as propriedades fundamentais dos objetos e o modo como elas se relacionam.

O caráter *seletivo* da nova teoria regularista de Lewis consiste no fato de que seu critério permite identificar quais

regularidades merecem o estatuto de lei da natureza, a saber, aquelas envolvendo as propriedades naturais. Segundo o autor, o modo como está definido o melhor sistema conduz, automaticamente, às regularidades envolvendo as propriedades naturais: “o caráter nomológico de uma regularidade consiste apenas no fato de que ela se encaixa num sistema ideal de pontuação máxima, logo é inevitável que as leis possuam aquilo que é requerido para atingirem essa pontuação máxima.” (Lewis, 1983, p. 377). À medida que as propriedades perfeitamente naturais são definidas como aquelas que correspondem às semelhanças objetivas da natureza, torna-se inevitável que as leis da natureza descrevam essas propriedades, uma vez que não integrariam o melhor sistema se descrevessem propriedades não-naturais. Naturalmente, devido ao caráter ideal do melhor sistema, tanto o conteúdo das leis quanto o conteúdo das propriedades naturais (i.e. quais e quantas são elas) permanece uma questão aberta, a ser discutida pela física.

5. O problema da identificação (II)

Retomemos nossa discussão acerca do problema da identificação. Vimos que o problema da inferência é solucionado de modo trivial pela concepção regularista das leis, uma vez que leis são tipos especiais de regularidade. Todavia, a teoria do melhor sistema se mostrou incapaz de solucionar o problema epistêmico da identificação, que consiste na tarefa de apresentar um critério para distinguir regularidades acidentais e regularidades que merecem o estatuto de lei. Segundo Lewis, a postulação das propriedades naturais elimina este problema, uma vez que somente são admitidas como leis aqueles enunciados cujos predicados envolvem propriedades perfeitamente naturais. Nessa seção, pretendo sustentar – seguindo a contribuição de van Fraassen (cf. 1989, p. 51-55) – que a reformulação da teoria regularista mantém as dificuldades associadas ao problema da identificação.

Na seção anterior, vimos que Lewis considera a instanciação de uma propriedade perfeitamente natural por deter-

minada classe de objetos como um fato primitivo. Além disso, o autor afirma que é tarefa da física determinar quais são as propriedades perfeitamente naturais em nosso mundo. Porém, Lewis não oferece qualquer razão para fundamentar a crença de que as teorias físicas futuras serão formuladas numa linguagem mais correta (i.e. cujos predicados se refiram a propriedades mais naturais) do que as teorias anteriores. Dito de outro modo, o único critério oferecido por Lewis para acreditarmos que um predicado descreva uma propriedade natural é o fato de que ele ocorra em uma teoria física bem-sucedida. Disto decorre que, sempre que uma teoria física é substituída por outra, os predicados da nova teoria são mais naturais (i.e. mais próximos das propriedades *perfeitamente* naturais) do que os da teoria anterior. Mas isso não precisa ser assim. Como adverte van Fraassen, a substituição de teorias pode ocorrer por vários critérios: simplicidade, aplicabilidade, poder explicativo, etc. Logo, se a única evidência para crermos que um predicado descreva uma propriedade natural for o fato de que este predicado ocorre numa teoria bem-sucedida, então não temos razão para crer que o predicado seja natural de fato. Afinal, não há critério independente para a seleção dos predicados naturais. Van Fraassen resume essa objeção nos seguintes termos:

[...] caso realmente haja uma distinção objetiva entre classes naturais e não-naturais, e caso as leis (como concebidas por Lewis) sejam aquilo que a ciência espera formular a longo prazo, então a única evidência possível para o fato de que um predicado seja natural é o fato de que ele aparece numa teoria bem-sucedida. Se for assim, então não pode ser o caso que a ciência seja guiada – mesmo que parcialmente – pela seleção de propriedades naturais sobre as não-naturais (van Fraassen, 1989, p. 53).

Em última análise, a postulação de propriedades naturais para suprir as lacunas presentes na teoria do melhor sistema carece de fundamentação independente. O melhor sistema é concebido como uma teoria ideal, a ser atingida quando a física atingir o seu pleno desenvolvimento (se é que isso ocorrerá um dia). Analogamente, as propriedades perfeitamente naturais também são concebidas idealmente. Trata-se das propriedades descritas pelos predicados da teoria física mais completa, ou seja, do me-

lhor sistema. Ora, os critérios que guiam as escolhas e substituições de teorias são variados, não necessariamente conduzem às propriedades naturais imaginadas por Lewis. Se recusamos a postulação de propriedades naturais, recusamos também a solução regularista para o problema da identificação. Desse modo, o desafio de formular um critério capaz de distinguir as regularidades nomológicas das acidentais permanece em aberto.

Conclusão

A partir da ideia de superveniência humeana, a concepção regularista propõe uma visão deflacionista das leis da natureza. De acordo com Mill, Ramsey e Lewis, tudo o que há no mundo são regularidades. Algumas destas merecem o estatuto de lei da natureza, devido à sua função sistemática. No entanto, não se trata de dizer que há algum tipo de entidade na natureza (como universais ou disposições) para fundamentar as leis.

Ao longo deste artigo, apresentamos o regularismo como uma concepção deflacionista das leis da natureza. Uma vez que a identificação do conteúdo das leis às regularidades tornou complicada a tarefa de distinguir entre generalizações nomológicas e acidentais, Lewis apresenta uma reformulação: as leis devem ser formuladas em uma linguagem que empregue apenas predicados que descrevam classes naturais. De fato, vimos que a postulação das classes naturais é fracamente motivada por Lewis, de modo que há um elemento de circularidade na análise proposta pelo autor. Por um lado, as leis são definidas como as proposições que se referem às classes naturais. Por outro, as classes naturais são definidas como aquelas que aparecem nas leis da natureza. Logo, não há razões independentes para que acreditemos que determinado predicado seja natural.

Procurei enfatizar que o problema da identificação é a principal desvantagem da concepção regularista, uma vez que tal teoria carece de um critério independente para destacar as leis em meio às regularidades. Os problemas enfrentados pela teoria regularista fazem com que, recentemente, tenham surgido diversas tentativas de fundamentar as leis da natureza de

modo realista. Em linhas gerais, os realistas recusam a metafísica humeana pelo fato que essa não captura a distinção entre leis e regularidades. Tais autores alegam que a fonte dos problemas enfrentados pelos regularistas reside no compromisso com a ideia de superveniência humeana.

* * *

Referências

ARMSTRONG, D. M. *Universals and Scientific Realism. Vol I: Nominalism and Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

ARMSTRONG, D. M. *What is a law of nature?* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

BARRA, E. S. O. *Filosófica & Natural: a dupla identidade da causalidade no Tratado de Hume. Filosofia Unisinos*, v. 13, n. 2, 2012.

BIRD, A. *Nature's metaphysics: laws and properties*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

CANI, R. C. *Realismo nomológico e os problemas da identificação e da inferência*. Curitiba, PR. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, 2017, 125p.

GIERE, R. *Science without laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

GHINS, M. *Uma introdução à metafísica da natureza: representação, realismo e leis científicas*. Trad. Eduardo Salles O. Barra e Ronei Clécio Mocellin. Curitiba: Editora UFPR, 2013.

HUME, D. *Investigações acerca do entendimento humano*. Trad. José Oscar de Almeida. São Paulo: UNESP, 1998[1748].

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009[1739].

KEMP SMITH, N. *The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan, 1941.

LEWIS, D. *Counterfactuals*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

LEWIS, D. Humean Supervenience Debugged. *Mind*, New Series, v. 103, n. 412, p. 473-490, 1994.

LEWIS, D. New work for a theory of universals. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 61, n. 4, p. 343-377, 1983.

LEWIS, D. *Philosophical papers Vol. II*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

MILL, J. S. *A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Toronto: University of Toronto Press, 1974[1843]. (Collected Works of John Stuart Mill, Vols. VII and VIII).

MUMFORD, S. *Laws in Nature*. New York: Routledge, 2004.

RAMSEY, F. P. Universals of Law and of Fact. In: MELLOR, D. H. (Org.) *F. P. Ramsey, Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*. London: Routledge, p. 128-132, 1978[1928].

STRAWSON, G. *The Secret Connection: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

VAN FRAASSEN, B. *Laws and symmetry*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

