

# SABERES

REVISTA INTERDISCIPLINAR DE  
FILOSOFIA E EDUCAÇÃO

*I ENCONTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
EDIÇÃO ESPECIAL*

*II EPQF-UFRN*

2010

SABERES

REVISTA INTERDISCIPLINA DE  
FILOSOFIA E EDUCAÇÃO

ESPECIAL 2010/02

ISSN 1984-3879

NATAL – RN / 2010

### **Editor Gerente**

Antonio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

### **Editores**

Eduardo Pellejero  
Jorge dos Santos Lima

### **Organização do I EPOF/UFRN**

Amanda Viana de Sousa  
Everton da Silva Rocha  
Jorge dos Santos Lima  
Lucas Mafaldo Oliveira  
Mauro Rogério de Almeida Vieira  
Miguel Pereira Neto  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto  
Túlio Madson de Oliveira Galvão  
Vilma Vitor Cruz

### **Editoração Eletrônica**

Jorge dos Santos Lima  
Patrick Cesar Alves Terrematte

### **Normalização e Revisão Gramatical**

Andrea Cassandra Virgulino Figueira  
Efigênia Lima Santos  
Helena Maria da Silva Barroso  
Maria da Conceição Queiroz Maia

### **Conselho Científico**

Ângela Maria Paiva Cruz (UFRN)  
Antônio Carlos Pinheiro (UFPB)  
Cláudio Ferreira Costa (UFRN)  
Daniel Alves Durante (UFRN)  
Davide Scarso (Univ. Nova de Lisboa)  
Glenn W. Erickson (UFRN)  
Jaci Menezes (UFBA)  
Jadson Fernando Garcia Gonçalves (UFPA)  
José Caselas (Univ. de Lisboa)  
José Luis Câmara Leme (Univ. Nova de Lisboa)  
José Willington Germano (UFRN)

Juan Adolfo Bonaccini (UFRN)  
Marlucia Menezes de Paiva (UFRN)  
Michael Löwy (CNRS)  
Roberto Machado (UFRJ)  
Sandra Mora Corazza(UFRGS)  
Scarlett Marton (USP)  
Silvio Gallo (UNICAMP)  
Sylvio Gadelha (UFC)  
Vanessa Brito (Univ. Nova de Lisboa)  
Walter Omar Kohan (UERJ)

## SUMÁRIO

|   |     |
|---|-----|
| <b>APRESENTAÇÃO</b> .....   | 05  |
| Adriano Marques da Silva<br><b>SAINSBURY E A TESE DA IMERSÃO LINGÜÍSTICA</b> .....  | 07  |
| Bárbara Romeika Rodrigues Marques<br><b>A CONDIÇÃO DE SER DO MUNDO: HANNAH ARENDT E O SENTIDO DA<br/>POLÍTICA</b> .....                                     | 19  |
| Bruno Camilo de Oliveira<br><b>A METAFÍSICA DE ISAAC NEWTON</b> .....   | 28  |
| Dax Moraes<br><b>SCHOPENHAUER E O MITO DO PECADO ORIGINAL: ACERCA DA VONTADE<br/>COMO QUERER-SER</b> .....  | 37  |
| Ideusa Celestino Lopes<br><b>GIORDANO BRUNO: CRÍTICA AO GEOCENTRISMO E DEFESA UNIVERSO<br/>INFINITO</b> .....   | 47  |
| Lauro Ericksen C. de Oliveira<br><b>O SER-COM COMO COMPARTILHAMENTO DA VERDADE DO SER-AÍ</b> .....  | 57  |
| Lucas Mafaldo Oliveira<br><b>PAIDÉIA, RETÓRICA E DIALÉTICA NO “FEDRO” DE PLATÃO</b> .....   | 71  |
| Maria Fernanda Cardoso Santos<br><b>A ONTOLOGIA DO PRESENTE E AS ARTES DA EXISTÊNCIA<br/>EM FOUCAULT</b> .....  | 88  |
| Maria José da C. Souza Vidal<br><b>ÉTHOS E POLÍTICA SEGUNDO MAQUIAVEL</b> .....   | 101 |
| Mauro Rogério de Almeida Vieira<br><b>SINTOMAS DE UMA POLÍTICA CULTURAL NA PROPOSTA DE <i>O NASCIMENTO<br/>DA TRAGÉDIA</i> DE FRIEDRICH NIETZSCHE</b> ..... | 117 |
| Miguel Pereira Neto<br><b>XÉNOS NO SOFISTA E SUA RELAÇÃO COM OS ESTRANGEIROS DE ATENAS E<br/>A TEORIA DO SER</b> .....                                      | 126 |
| Oscar Cavalcanti de Albuquerque Bisneto<br><b>HEGEL E O PROBLEMA DO CETICISMO</b> .....   | 134 |
| Poliana Emanuela da Costa<br><b>INAUTENTICIDADE E FINITUDE EM HEIDEGGER</b> .....   | 151 |

|  |     |
|--|-----|
| Renato de Medeiros Jota<br><b>ANALOGIA E EMPIRISMO NA FILOSOFIA MORAL DE HUME</b> .....                          | 160 |
| Sidinei José Schneider<br><b>INTRODUÇÃO AO QUESTIONAMENTO SOBRE O CONCEITO DE VERDADE EM HEIDEGGER</b> .....     | 173 |
| Solange Aparecida de Campos Costa<br><b>ASPECTOS DO TRÁGICO EM HÖLDERLIN</b> .....                               | 181 |
| Túlio Madson de Oliveira Galvão<br><b>PARA ALÉM DA TRAGÉDIA: A ARTE NO PRIMEIRO E NO SEGUNDO NIETZSCHE</b> ..... | 203 |
| Vanessa Alves de Lacerda Santos.<br><b>MITO: ENTRE A REFLEXÃO DO REAL E O REFLEXO DO INTELIGÍVEL</b> .....       | 214 |
| Vilma Vitor Cruz e Cinara Maria Leite Nahra<br><b>NEUROÉTICA: DEVER E UTILIDADE</b> .....                        | 223 |

## APRESENTAÇÃO

A presente edição especial da Revista Saberes surge de um acordo da organização do I Encontro da Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (I EPOF-UFRN) com os organizadores da revista. Os artigos foram fornecidos, com a autorização dos autores, para publicação na revista virtual Saberes.

O Encontro foi realizado entre os dias 18 e 21 de outubro na Universidade Federal do Rio Grande do Norte e em sua primeira edição contou com a participação dos professores locais de Filosofia, mas, como consta nos artigos aqui publicados, foi a participação discente que foi decisiva e deu um caráter muito fluído ao saber produzido na Pós-graduação em Filosofia da UFRN, contando inclusive com duas participações de Recife.

Os artigos versam sobre as mais diversas temáticas dentro da área de História e Crítica da Metafísica e mesmo um artigo da área de Filosofia da Linguagem. Os autores são mestrando e doutorandos em Filosofia ligados aos programas de mestrado e de doutorado da Universidade, lembrando que os dois doutorandos que vieram de fora fazem parte do programa interinstitucional que reúne os programas de Natal, João Pessoa e no caso, Recife.

Desejo uma boa leitura e uma viagem de profundo êxito pelos caminhos variados que a Filosofia apresenta nos artigos que seguem.

Miguel Pereira Neto  
Organizador do I EPOF-UFRN

## SAINSBURY E A TESE DA IMERSÃO LINGÜÍSTICA

Adriano Marques da Silva\*

### RESUMO:

No artigo *Understanding as immersion* R. M. Sainsbury apresenta alguns argumentos contra a tese de que os seres humanos possuem capacidades cognitivas que possam ser satisfatoriamente caracterizadas como conhecimento tácito de uma linguagem natural. Ou melhor, Sainsbury nega que exista algum critério não convencional que permita definir a relação entre os falantes e o sistema abstrato de regras que caracteriza sua língua materna. Segundo Sainsbury, o processo de imersão em uma comunidade linguística fornece todas as condições, necessárias e suficientes, para explicar o tipo de relação existente entre um falante individual e o sistema de regras de uma língua natural. Nesta comunicação visamos discutir os argumentos apresentados por Sainsbury e buscaremos mostrar que eles não estabelecem a tese da imersão linguística. Sugerimos que, embora não seja plausível definir o conhecimento linguístico como uma relação proposicional (i.e. uma relação entre falante e entidades abstratas que independem dos falantes), não se segue que não exista conhecimento da linguagem natural. Argumentamos que esse conhecimento pode ser definido, grosso modo, como uma propriedade, ou melhor, como conhecimento disposicional dos padrões de processamento de *inputs* linguísticos. Por fim, salientamos a importância do emprego de uma metalinguagem técnica para representar os fenômenos presentes no processamento linguístico.

**Palavras-chave:** Filosofia da Linguagem. Lógica. Cognição.

### 1 INTRODUÇÃO

Parece incontroverso que as pessoas usam sua língua materna em uma enorme variedade de contextos, seja para descrever objetos, relatarem eventos, escrever discursos, contar piadas etc. De um ponto de vista estrutural a língua natural, da qual os falantes fazem uso, constitui um sistema de símbolos cujos elementos são articulados por regras de combinação. Na linguística saussureana, nascida em meados do século XIX, essa idéia traduz-se na noção de que os elementos que compõem um sistema gramatical são articulados por regras fonológicas, morfológicas e sintáticas. A linguística chomskyana, por seu turno, postula

---

\* Mestre em Filosofia pela UFRN. Doutorando do Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFRN-UFPE. Natal, RN, Brasil. E-mail: [adrymarques@gmail.com](mailto:adrymarques@gmail.com)



que os seres humanos possuem uma faculdade da linguagem em virtude da qual os seres humanos internalizam as regras que regem o sistema gramatical de sua língua materna. Já na filosofia analítica de tradição lógico-formal, tradição predominante durante o início do século XX (composta por Frege, Russell etc.), admite-se que as linguagens artificiais, os sistemas lógicos, disciplinam nossas intuições lingüísticas, pois revelam a *forma lógica* encapsulada pela *forma gramatical* das sentenças presentes em linguagem natural.

Dado que as línguas naturais podem ser concebidas como sistemas abstratos, há um problema filosófico central cuja resolução é crucial para a inteligibilidade desses empreendimentos de formalização: qual a relação entre os falantes de uma língua materna e o sistema abstrato de sua língua? Essa relação é normalmente designada como *conhecimento da linguagem*, e o problema concernente a relação acima mencionada é conhecido como o *problema do conhecimento da linguagem*. De modo a tornar o problema mais claro, adotaremos a descrição adotada por Stich (1971), que divide esse macro-problema nos seguintes tópicos:

- (P1) O que os falantes sabem realmente? Ou melhor, qual a extensão do seu conhecimento lingüístico?
- (P2) Que tipo de relação é pressuposta pela noção de “conhecimento lingüístico”?
- (P3) Que tipo de conhecimento os falantes possuem?

De acordo com certa tradição, inspirada nos escritos do segundo Wittgenstein, o conhecimento de que dispõem os falantes, na verdade, é um ‘saber fazer’, ou melhor, uma forma de comportamento guiada em termos de regras convencionais advindas exclusivamente do comportamento social humano. Essa parece ser a origem de certa interpretação, predominante nos dias de hoje em Filosofia da Linguagem, segundo a qual muitos problemas semânticos acumulados pela filosofia analítica de tradição lógico-formal foram resolvidos ou mesmo dissolvidos com o advento da *virada pragmática* (Taylor, 1985), que teve início a partir da segunda metade do século XX. Com efeito, desde então tem havido uma perceptível transformação na filosofia analítica da linguagem, a saber: a perspectiva lógico-formal de análise da linguagem natural, baseada na análise dos conceitos de referência e verdade cede lugar ao estudo de fenômenos pragmáticos (como o estudo dos atos de fala ou implicatura conversacional).

No presente artigo analisaremos o artigo de R.M Sainsbury, *Understanding as immersion* (2006b), no qual o autor subscreve a perspectiva wittgensteiniana anteriormente

mencionada. Na seção 2, exporemos os principais argumentos contidos nesse artigo e tentaremos mostrar que, embora as críticas de Sainsbury sejam pertinentes e possam ser incorporadas como um contraponto à tendência anti-psicologista incorporada na tradição lógico-formal (dada à origem histórica do emprego da lógica-matemática para a fundamentação de ciências formais), a alternativa oferecida por Sainsbury não se sustenta a partir dos argumentos oferecidos por ele. Apresentamos então, na seção 3, uma alternativa não considerada por Sainsbury, mas que nos parece relevante, uma alternativa que fornece uma perspectiva de investigação a respeito do problema do conhecimento da linguagem. Nossa tese central é que o conhecimento da linguagem é, não uma relação entre falantes e um sistema abstrato externo, mas uma propriedade presente na mente dos falantes.

## **2 SAINSBURY E A TESE DA IMERSÃO LINGUÍSTICA**

Sainsbury inicia o artigo definindo aquilo o que, no seu entender, constitui a tese segundo a qual os falantes possuem conhecimento linguístico, conhecimento de uma língua natural. Tal conhecimento consistiria no conhecimento das palavras pertencentes ao léxico de uma língua natural particular,  $L_i$ , e as regras de combinação que permitem a formação das sentenças  $S$  nessa língua específica. Ou seja, a extensão do conhecimento linguístico dos falantes (P1) abrangeria o conhecimento das entradas lexicais e as regras combinatórias que regem a formação e combinação das entradas lexicais. Ou seja, o tipo de conhecimento possuído pelos falantes (P3) consistiria em uma espécie de algoritmo combinatório aplicado a itens lexicais. Assim sendo, argumenta Sainsbury, a compreensão de um enunciado depende do conhecimento das palavras usadas na asserção e maneira como elas estão combinadas teríamos então, afirma Sainsbury, o seguinte esquema:

(1) Se um falante  $X$  asserir  $U$  e através disso afirma a proposição  $p$ , temos:  
 $X$  sabe isso com base na compreensão das palavras contidas na asserção  $U$  e como elas estão combinadas sse  $X$  compreende  $U$

Consideremos pois a seguinte situação: ao asserir a sentença ‘está muito quente hoje’, João pretende afirmar a proposição  $p$ . O próprio João compreende que está afirmando a proposição

p com base em sua compreensão das palavras contidas nessa sua asserção e em como elas estão combinadas. Logo, João compreende a asserção U. Conversamente, se João compreende a asserção U, então ele compreende as palavras que estão contidas na asserção (ou melhor as palavras que estão contidas na sentença que veicula a asserção U) e como elas estão combinadas.

Segundo Sainsbury, os proponentes de (2) supõe que o tipo de conhecimento (P3) de que os falantes dispõem é substancial, ou seja, os falantes têm acesso explícito à compreensão das palavras e têm consciência plena das regras combinatórias que garantem a formação das sentenças. Esse conhecimento consistiria em um repertório armazenado na memória dos falantes, acessado nos contextos de interação lingüística. Porém, afirma Sainsbury, a equivalência apresentada em (2) não pode ser satisfeita, ou seja, não há nenhuma relação entre a compreensão de uma asserção U e o conhecimento da linguagem (i.e o conhecimento das palavras e das regras combinatórias que as relacionam). Segundo Sainsbury não há, a rigor, conhecimento da linguagem e, assim sendo, não é possível relacionar a compreensão de uma asserção U a um conhecimento que o falante, supostamente, disporia. Na tentativa de refutar a tese (2), Sainsbury examina as conseqüências que seguem dela. Um dos elementos que comporiam o conhecimento da linguagem seria o conhecimento das palavras, do léxico. Como explicar o conhecimento lexical? Uma tentativa de explicação, argumenta Sainsbury, pode ser elaborada nos seguintes termos:

(2) X entende uma palavra P, sse x sabe o que P significa.

Sainsbury explica que a condição acima pressupõe um relação circular entre os conceitos ‘entender P’ e ‘saber o que P significa’. Caso admitíssemos (2), argumenta Sainsbury, a inteligibilidade de uma linguagem natural só seria acessível àqueles que, de antemão, já conhecessem o significado das palavras contidas nessa língua, o que não parece plausível. Com exceção de definições metalingüísticas (ex: ‘solteiro’ significa ‘não casado’), afirma Sainsbury, não é razoável supor que os falantes possuam conhecimento do significado das palavras. Além disso, podemos acrescentar, o conhecimento do significado de uma palavra P não é o homogêneo dentro de uma comunidade lingüística. O significado de uma palavra como ‘madressilva’, por exemplo, não é exatamente o mesmo para um botânico e para um vendedor de flores, ou melhor, ele não o significado desse item lexical não pode ser traduzido

em uma definição unívoca. Como então determinar que aspectos do significado de P são compartilhados pelos falantes?

A seguir, Sainsbury examina uma alternativa que os proponentes de (2) poderiam adotar, para contornar a circularidade:

(3) Se a palavra P expressa um conceito C, então:  
X sabe que P é verdadeira/aplica-se apenas às coisas que ‘caem’ sob o conceito C sse X entende P.

Com esse esquema seria possível, a princípio, escapar do problema mencionado anteriormente, pois a inteligibilidade de uma língua natural não estaria condicionada ao conhecimento prévio do significado das palavras que compõem seu léxico, mas sim do ‘estoque’ de conceitos expressos nessa linguagem, ou melhor, do repertório de conceitos que podem ser designados pelas palavras dessa língua. Assim, João compreenderia o que a palavra inglesa ‘dog’ significa, não por que soubesse de antemão o significado desse item lexical, mas sim porque sabe que essa palavra designa o conceito CACHORRO<sup>1</sup>. Logo, ele sabe que a palavra ‘cachorro’ aplica-se a tudo aquilo que, de alguma forma, instancia o conceito CACHORRO. Todavia, afirma Sainsbury, essa idéia está sujeita a críticas análogas as que foram lançadas contra (2). Quando afirmamos que João entende o significado da palavra ‘dog’ porque pode relacioná-la ao conceito CACHORRO, supomos que há uma regra de tradução entre a palavra e o conceito. Mas como seria possível ensinar a Junho, cuja língua nativa é o inglês, que a palavra “cachorro” designa o conceito CACHORRO caso ele não soubesse, de antemão, a correspondência entre essa palavra e o conceito correspondente?

Em suma, o ponto central das críticas de Sainsbury é que é ilegítimo postular um tipo de relação (P2) entre o conhecimento dos falantes e uma linguagem natural, como ocorre na tese (2). Segundo Sainsbury, admitida esse tese, é necessário admitir que existe uma relação homofônica entre os termos relacionados, como ocorre em (2) e (3).

Excluído o recurso ao conhecimento da linguagem, o problema a ser resolvido é: como compreendemos as palavras? Na segunda parte do artigo, Sainsbury apresenta a tese segundo a qual compreender uma palavra equivale a estar imerso na prática que autoriza seu uso, e que não é possível explicar o significado de itens linguísticos postulando mecanismos que estejam além dessas práticas. Sainsbury sustenta, mais especificamente, as seguintes

---

<sup>1</sup> Utilizamos aqui a formatação usualmente adotada para fazer menção a conceitos. Ver De Almeida (1999)

teses:

- (a) O processo de imersão é fonte de todo o ‘saber fazer’ linguístico;
- (b) Na língua de uma população, as palavras têm seus significados em virtude das práticas nas quais seus membros estão imersos;
- (c) As práticas sociais definem os usos possíveis da língua.

Ou seja, os indivíduos em uma comunidade lingüística são capazes de utilizar sua língua materna porque todos são participantes de uma mesma prática social, uma vez que os significados convencionalmente atribuídos às palavras são os significados partilhados em práticas comuns, ou seja, a linguagem pública. Ora, argumenta Sainsbury, só é possível ter acesso a esses significados se os falantes encontram-se imersos naquelas práticas linguísticas e delas participam. A prática, por sua vez, envolveria quatro etapas básicas: batismo, isto é, o primeiro evento na prática e determinante da semântica das palavras; a iniciação, que é a introdução do novo falante na prática; a continuação ou transmissão da prática e decadência ou dispersão da prática e ingresso gradual do participante em outra prática. Ou seja, temos uma cadeia de transmissão e em nenhum elo dessa cadeia seria necessário pressupor, ou fazer apelo, à noção de conhecimento linguístico. A única capacidade requerida para a manutenção dessa cadeia é a capacidade de imitação dos indivíduos e a disseminação e perpetuação dos símbolos lingüísticos da língua pública. Quanto à etapa de iniciação, Sainsbury afirma que as seguintes condições são necessárias e suficientes para estabelecê-la:

- Exposição a um ou mais usos corretos de uma palavra P em uma sentença S;
- Reconhecimento de que P é uma palavra;
- Compreensão das intenções comunicativas do falante ao usar a sentença S.

Ou seja, segundo Sainsbury, a exposição à linguagem dentro de um conjunto de práticas compartilhadas oferece condições necessárias à aquisição dessa língua. Em outras palavras, a aquisição da linguagem requer, fundamentalmente, imitação. A imitação, adverte Sainsbury, não é um processo de mimese do comportamento de outrem, mas supõe a capacidade associativa do falante, pois este deve ser capaz de relacionar uma ação particular a uma

intenção pretendida pelo interlocutor. Melhor dizendo, o falante deve ser capaz de entender as intenções comunicativas, referenciais etc. de seus pares. Esse mecanismo, de acordo do com Sainsbury, está na base da aprendizagem das palavras, nomes, verbos etc.

### 3 AVALIANDO A TESE DA IMERSÃO LINGUÍSTICA

Podemos dizer que o argumento oferecido por Sainsbury tem o formato de um *modus tollens*. Podemos ainda condensá-lo no seguinte esquema: as teses (2) e (3) decorrem da tese (1). No entanto, (2) e (3) são falsas. Logo, (1) é falso.

Quer nos parecer que o passo problemático desse argumento consiste na má caracterização da tese central (1). Ao especificar o tipo de conhecimento (P3) que os proponentes dessa tese atribuíram aos falantes, Sainsbury afirma que esse conhecimento seria pleno, explícito e perfeitamente acessível à memória dos falantes. Mas será razoável definir o conhecimento da linguagem nesses termos? Ou antes, essa caracterização faz jus uma tese robusta sobre o conhecimento linguístico? Certamente não. Se esse é o caso, podemos oferecer uma versão alternativa da tese (1), ou melhor, podemos mantê-la, desde que modifiquemos algumas especificações, como o tipo de conhecimento que caracteriza o conhecimento linguístico. Ao fazê-lo resolvemos, ou melhor, dissolvemos o problema da relação entre falantes individuais e sistemas abstratos (P2). Ao fazê-lo, não precisaremos adotar as teses (2) e (3) e, dessa maneira, ‘imunizamos’ a tese central (1) das críticas propostas por Sainsbury. Vejamos.

Em primeiro lugar, a tese de que o tipo de conhecimento de uma língua natural é totalmente explícito não se sustenta, não resiste nem ao exame de nossas intuições linguísticas, nem ao confronto com estudos empíricos. Como argumenta Smith (2006), o conhecimento de uma língua natural envolve várias operações complexas, como o reconhecimento de quais sequências de fonemas são palavras, uma tarefa cuja complexidade é muito alta, mas que ocorre espontaneamente. Além disso, o conhecimento da língua permite-nos ouvir e interpretar sequências de sons como sentenças significativas de forma automática, permite-nos reconhecer quais construções sintáticas são gramaticais sem custo etc. Essas habilidades não exigem do falante uma capacidade introspectiva excepcional nem dependem de que ele seja capaz de explicá-las, mas são operações que se dão em um átimo, em milésimos de segundos. Parece claro que esse tipo de conhecimento, ao contrário do que

afirma Sainsbury, não é representacional. Podemos fazer uma distinção, proposta por Burge (2005) entre compreensão linguística e entendimento linguístico. A primeira diz respeito à compreensão automática, imediata, que os falantes de uma língua materna necessariamente possuem. É o conhecimento que João tem de sua língua materna, o Português. A segunda corresponde ao conhecimento mediado, ao conhecimento consciente que os falantes possuem a respeito de uma língua. Ou seja, corresponde a juízos mediados pelo conhecimento consciente de uma falante. É o conhecimento que João, enquanto tradutor, possui da língua inglesa, por exemplo. Por mais proficiente que João venha a se tornar, seu entendimento da língua inglesa não será convertido em entendimento linguístico espontâneo do inglês.

Além disso, como afirma Nagel (1969), apesar de não podermos conhecer conscientemente quais as regras de construção das sentenças presentes em nossa língua materna, não se segue que não possuamos conhecimento da linguagem. Podemos dizer, argumenta Nagel, que um ciclista não entende conscientemente todos os mecanismos físicos envolvidos na sua atividade, mas isso não significa que ele não saiba usar esse conhecimento. Parece então ser apropriado dizer que identificamos regras, embora não necessariamente as conheçamos. Mais adiante voltaremos a esse ponto.

Podemos dizer que, tanto a teoria do conhecimento linguístico criticada por Sainsbury, como a alternativa por ele proposta, pressupõe um mesmo gênero de concepção das línguas naturais, chamada por Smith (2006a) e Chomsky (1980) de língua-E, ou concepção da língua como objeto externo. Na versão criticada por Sainsbury, as línguas naturais são concebidas como objetos abstratos, platônicos; na versão social defendida por Sainsbury, as línguas naturais são subprodutos das práticas sociais. Smith explica que o problema central dessas teorias é que, em ambas, a língua natural é concebida como independente dos falantes individuais: na versão platônica, as línguas possuem propriedades abstratas cuja existência independente da cognição humana; na versão social, existem normas convencionais que governam as aplicações particulares, instâncias particulares de usos, que por sua vez ocorrem em contextos particulares. Parece-nos verdadeiro, porém trivial, que o contexto linguístico é um fator a ser analisado no estudo da língua. Admitido esse ponto, no entanto, o escopo da análise aumenta consideravelmente. Como surge a cadeia transmissão de transmissão linguística? O que possibilita aos membros a converter uma sequência de sons como parte da linguagem pública? O que dá ao indivíduo acesso à língua pública? O que é exatamente ‘partilhado’ entre os membros da comunidade? Que mecanismo possibilita a um membro da comunidade a ingressar nas práticas? Que tipo de ‘saber fazer’ o membro adquire? Diante de problemas de ordem aparentemente tão diversa, é de se esperar que a teoria da imersão

pudesse oferecer conceitos mais fecundos ou sistemáticos do que aqueles que pretende criticar. Parece-nos, todavia, que não é possível responder a nenhuma dessas perguntas apelando ao conceito de ‘práticas sociais’. Podemos pois nos questionar a respeito do valor explanatório da teoria da imersão, pois adotá-la certamente implicará na proliferação de mecanismos explicativos. Além disso, não nos parece que o apelo à noção de atenção partilhada, proposta por Sainsbury, possa responder satisfatoriamente a esses problemas, pois a atenção partilhada entre locutor e interlocutor deve pressupor que algo é partilhado em sua relação interativa, ou melhor, que a atenção seletiva do falante deve voltar-se a certo conjunto de estímulos, no caso, certas sequências arbitrárias de sons que serão interpretadas, ou melhor, tomadas como sentenças de uma língua. Como explicar essa habilidade, ou melhor, capacidade, do falante?

Nossa hipótese é que a compreensão lingüística depende, necessariamente, de algum tipo de conhecimento disposicional, i.e. Um conjunto de características cognitivas, padrões de processamento, que podem ser enriquecidos ou empobrecidos, mas que em mas são estáveis na mente humana. Em geral, nas teorias gerativas, admite-se que os falantes possuem uma teoria sintática e/ou semântica internalizada, ou que sabem princípios e parâmetros de uma Gramática universal. Essa é uma disputa sobre a qual não podemos arbitrar. Não obstante, parece-nos razoável supor que inputs lingüísticos são processados segundo certos padrões. Para esclarecer essa noção, usaremos aqui uma distinção adotada na literatura psicolingüística<sup>2</sup> sobre as etapas envolvidas no processamento lingüístico:

(M0) Momento reflexo: processos mentais que ocorrem antes da integração/articulação consciente dos níveis fonológico, morfológico, sintático e semântico;

(M1) Momento reflexivo: interpretação das frases e enunciados depois de transcorridos os níveis lingüísticos foram de integrados.

Admitida essa distinção, é razoável supor que existe algum tipo de conhecimento disposicional internalizado pelos falantes, que permite que eles articulem diferentes os níveis oferecidos pelos inputs lingüísticos. É esse dispositivo que nos permite reconhecer que ‘Maria dolmeia constantemente’ é uma sentença, embora não saibamos o que ela signifique. É esse dispositivo estável que nos possibilita refletir sobre essa sentença e especular que o termo

---

<sup>2</sup> Derwing, B. L. e De Almeida, R. G. (2005)



‘dolmeia’ é, provavelmente, um verbo. Ou seja, como dissemos antes, identificamos uma regra, ou melhor, certas relações estruturais, embora não necessariamente a identifiquemos conscientemente. Admitido esse ponto, podemos manter o esquema (1), pois o ‘conhecimento das palavras’ ou melhor, o processamento dos inputs lingüísticos, ocorre no momento (M0) e, esse processamento depende do conhecimento lingüístico do falante, entendido como conhecimento disposicional. Sem esse processo, a interpretação de uma asserção não é possível. Existe, evidentemente, interação entre M0 e M1, mas não significa que exista competição entre eles, ou que um nível ‘anule’ o outro.

Nossa resposta as críticas de Sainsbury pode ser formulada nos seguintes termos: não existe uma língua como um sistema ou dado externo à cognição humana. Melhor dizendo, (P2) pode ser respondido como: não existe relação entre falantes e entidades abstratas exteriores a eles. Não obstante, existe conhecimento da linguagem, entendido como uma propriedade cognitiva, internalizada na mente dos falantes.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Na seção 2 expusemos as críticas de Sainsbury e sua a tese da imersão lingüística. Na seção 3, apresentamos uma alternativa não considerada por Sainsbury, mas que nos parece relevante, uma alternativa que fornece uma perspectiva de investigação a respeito do problema central acerca do conhecimento da linguagem. Nossa tese central, como vimos, é que o conhecimento da linguagem é, não uma relação entre falantes e um sistema abstrato externo, mas uma propriedade presente na mente dos falantes.

O problema sobre o conhecimento da linguagem parece-nos fundamental para compreender as disputas teóricas presentes em Filosofia da Linguagem. No mais recente debate em Filosofia da Linguagem temos uma nova edição da disputa, mencionada na seção 2, entre abordagens formais e abordagens pragmáticas. De um lado da disputa temos os minimalistas semânticos (Ernest Lepore, Jason Stanley, Herman Cappelen, etc.) que, grosso modo, defendem que a tradição semântico-formal da filosofia da linguagem está essencialmente correta mas que carece tão somente de alguns ajustes pontuais, periféricos. Do outro lado, temos os contextualistas (François Recanati, Julius Moravcsik, Hilary Putnam etc.), segundo os quais a maioria das enunciações em linguagem natural (segundo algumas versões, todas) sofrem a influência de processos pragmáticos que não só afetam, como

determinam o conteúdo enunciativo de qualquer sentença. Segundo as versões contextualistas mais radicais, é impossível tentar reduzir os fenômenos de independência contextual a paráfrases lógicas isto é, as paráfrases lógicas não serão semanticamente equivalentes às suas versões em linguagem natural. Em suma, o minimalismo propõe uma reforma da lógica formal para a representação semântica das linguagens naturais, enquanto o contextualismo propõem uma mudança radical em relação à semântica formal (seja uma versão clássica ou uma versão não clássica). Os minimalistas sustentam que, em última instância, as sentenças da linguagem natural possuem propriedades características que só são identificáveis ao se inspecionar sua forma lógica.

Um dos obstáculos enfrentados na análise e avaliação dessas teorias é que a disputa, muitas vezes, resume-se ao embate entre intuições e a reafirmação intransigente, por ambas as partes, dessas intuições. Apesar das divergências, esse debate é circundado por um referencial teórico, ou melhor, contextualistas e minimalistas partilham um mesmo pressuposto: dada uma sentença S, em linguagem natural, é necessário ‘revelar’ a proposição p expressa por S. Como afirma Smith (2007), a divergência diz respeito em que consiste a proposição p e por meio de qual mecanismo ela é evidenciada: segundo o contextualismo, o que é dito por meio de S corresponde a uma versão contextualmente enriquecida do conteúdo semântico da sentença; segundo o minimalismo, existe uma forma lógica subjacente a S, que compõe uma proposição mínima independente do contexto. Mas será razoável subscrever esse pressuposto? cremos que não, pois parece certo supor que aquilo que dizemos por meio de S está vinculado às palavras que usamos, mas não isso não significa que o que afirmamos corresponda a uma tradução de S. Desse modo, a tese (1) parece um ponto de partida, uma vez admitidas as especificações apresentadas neste artigo. Se o conhecimento da linguagem é, como argumentamos, um componente disposicional que subjaz aos fenômenos lingüísticos (embora não seja possível reduzir esses fenômenos a este componente), parece ser indispensável uma teoria que explique, de maneira precisa, a forma que esse conhecimento assume. Nesse sentido, o emprego de linguagens formais pode ser assumido como a aplicação de uma metalinguagem técnica necessária para elaborar, comparar e contrastar teorias que versam sobre esse tipo de conhecimento. Para fazê-lo, é necessário recuar ante aquilo que é assumido por ambas as partes no debate entre minimalismo e contextualismo.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. G. de. *What do category-specific semantic deficits tell us about the representation of lexical concepts?* *Brain and Language*, 68, pp. 241-248, 1999.

BURGE, C. *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege*. Oxford University Press, 2005.

CHOMSKY, N. *Rules and Representations*. New York: Columbia University Press, 1980.

CRESSWELL L. M. *Logics and Languages*. London: Methuen, 1973.

DERWING, B. L. & De Almeida, R. G. In; *Métodos experimentais em lingüística*. In M. Maia & I. Finger (Eds.). *Processamento da Linguagem*, pp. 401-442. Pelotas, Educat, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1994.

NAGEL, T. *Linguistics and Epistemology, Language and Philosophy*. Ed. Sidney Hook. New York University Press, New York, pp.171-182, 1969.

RECANATI, F. *The pragmatics of what is said, Mind and Language*. 4, pp. 295-329, 1989.

SAINSBURY, R.M. *Logical Forms: An Introduction to Philosophical Logic*. Oxford: Blackwell, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Understanding as Immersion: Philosophical Issues*, 6, p. 246-262, 2006b.

SMITH, B. *What I Know When I Know a Language*. *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Oxford University Press p. 941-983, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Why we still Need Knowledge of Language*. *Croatian Journal of Philosophy*, vol. VI, n° 18. p.431-457, 2006b.

\_\_\_\_\_. *What we mean, what we think we mean, and how language can surprise us*. Soria, Belen and Romero, Esther (eds.) *Explicit Communication: Robyn Carston's Pragmatics*. Palgrave Studies in Pragmatics, pp. 200-220, 2007.

STICH, S. *What Every Speaker Knows*. *Philosophical Review*, 80. p. 476-96, 1971.

TAYLOR, C. *Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language*. Cambridge University Press, 1985.

## A CONDIÇÃO DE SER DO MUNDO HANNAH ARENDT E O SENTIDO DA POLÍTICA

Bárbara Romeika Rodrigues Marques

### **RESUMO:**

O pensamento de Hannah Arendt converge à interpretação do sentido da política no mundo moderno. Propõe investigar a condição humana quando seus principais valores afluem aos ditames da produção e consumo, e quando já não se instaura um ambiente comum de relações plurais entre os indivíduos. Qual seria, nesse meio, o sentido da ação e o que significaria uma vida ativa frente aos imperativos do mundo moderno? Com o direcionamento da condição de ser do mundo e não apenas habitá-lo, sua Filosofia propõe uma reflexão antes conectada à necessidade do cuidado com o mundo. Afinal, qual o sentido de uma interação que não se alia à busca do ambiente plural ou, antes, como configurar as relações que não convergem à ação entre iguais e não promove entendimentos à condição de seu próprio tempo? O mundo moderno acompanha a perda da habilidade com a vida ativa e a ação política periga desaparecer de vez do cenário das relações significativas. Sem pretender, contudo, sintetizar um modelo pronto ou uma fórmula imediata a intervir num mundo já comprometido em suas significações, há o esforço arendtiano em identificar a ação onde a própria condição de ser humano desencadeie a possibilidade de intervir positivamente no meio de interações humanas. Afinal, “será que a política tem de algum modo um sentido”?

**Palavras-chave:** política, Arendt, mundo moderno

A experiência de agir e falar seriam desnecessárias se a condição humana não se validasse essencialmente no discurso. É a linguagem, em seu emaranhado de possibilidades e mediações, que molda tudo aquilo que o humano vem a configurar dentro desse palco onde atua. É, pois, no âmbito dessa atuação que seu contexto se instaura e é por intermédio de suas sínteses conceituais e vivências linguísticas que ficam estabelecidos os elementos da ação. Àqueles outros animais que não dispõem do artifício elaborado da fala, do sentido e da difusão de ideias, resta a repetição da condição de existência e o suprimento dos imperativos vitais. O humano, pois, ao ser capaz de disseminar seus feitos, empreender significantes para suas vivências, intervir acerca do contexto continuamente passível de demarcações, exprime a si mesmo e fomenta a esfera pública. Na ação o indivíduo faz validar sua condição de humano. Na propriedade de sua singularidade, faz valer, a partir do discurso, a habilidade em lidar com o novo.

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Esta revelação de ‘quem’, em contraposição a ‘o que’ alguém é — os dons, qualidades, talentos e defeitos que alguém pode exhibir ou ocultar — está implícita em tudo o que se diz ou faz (ARENDRT, 192)

É quando se atesta a sua liberdade: na experiência de ser ‘absolutamente diferente’ entre iguais, na capacidade de agir e falar.

E é a liberdade, afinal, uma condição requerida à política, posto que através dela o nível da coerção, das necessidades e do interesse é suplantado. O sentido da política é a liberdade: só através da liberdade de falarmos uns com os outros é que surge o mundo real, só através da ação o homem mostra quem é, essencialmente. Afinal, “a liberdade só existe no singular espaço intermediário da política” (2008, p.147) Longe do predomínio das relações familiares, da configuração do poder, do mando e da obediência, e ademais, desgarrado da supremacia de suas carências vitais, o intelecto humano pode voltar-se às questões plurais e pensar o mundo, em suas possibilidades distintas. Como observado em *Entre o Passado e o Futuro*:

(...) a liberdade só é possível entre iguais, e acreditamos que as alegrias e recompensas de uma convivência livre sejam preferíveis aos prazeres duvidosos da detenção do domínio. Tais preferências são da máxima importância política, e existem poucas coisas pelas quais os homens se distinguem uns dos outros tão profundamente como por elas. (2005, p. 306)

A condição de ser livre, requerida por Arendt, visualiza-se no âmbito da Política e dos problemas humanos em geral: assegura-se nas experiências concernentes ao homem, nas relações plurais que se desdobram entre diferenças que derivam dos iguais. Pensar o humano é pensar antes a condição da pluralidade, que se interpõe no solo do livre pensamento e que, conseqüentemente aparece na própria configuração da liberdade. Sem ela, não há possibilidade de intervenções originais, não há como efetivar o *mostrar-se* humano.

Nota-se a tentativa arendtiana de destinar à política atenção argumentativa central e conecta-la à liberdade da ação. Nesse aspecto, faz-se necessário explicitar a diferenciação

feita entre liberdade política e liberdade interior – a que a tradição filosófica tanto se ateve:

A liberdade que admitimos como instaurada em toda teoria política e que mesmo os que louvam a tirania precisam levar em conta é o próprio oposto da “liberdade interior”, o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e *sentir-se* livres. Esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é, portanto, por definição, sem significação política (...) foi resultado de um estranhamento do mundo no qual as experiências se transformam em experiências com o próprio eu. (2005, p. 192)

Não é, pois, na internalização da força original do seu discernimento que o indivíduo irá assentar sua capacidade em lidar com os fatos do mundo. Por mais seguras que estejam suas deliberações internas e por mais firme que permaneça sua capacidade em exercer a virtude almejada, o exercício da suposta liberdade interior não assegura o ser do mundo, sequer ultrapassa a barreira da contemplação. Assim, aquela capacidade humana de difundir e usar o discurso como próprio da condição humana e ser, pois, a habilidade que atesta o pertencer ao mundo – já aqui mencionadas – é descartada bem como se afugenta a característica humana de agir e intervir positivamente no mundo.

Por preterir a Política e cercar o humano na redoma do pensamento contemplativo a atividade filosófica clássica representa o estopim da renúncia e desvio da *vita activa*. Como ressalta Arendt, a morte de Sócrates representou a Platão um indício que a vida na pólis não constitui palco para o homem de bom senso. Assim, após a disposição do mundo grego de pensar os problemas comuns constar como um experimento arriscado e inaplicável restou à atividade filosófica a paz e o refúgio da contemplação. Pensar a partir de demarcações claras e seguras, achar soluções imutáveis para o mundo e averiguar não o senso comum, mas a ideia, foi sobreposto àquela característica grega de vislumbrar na ágora as mediações acerca das ações plurais. O experimento grego da reunião dos cidadãos na ágora como consagração da multiplicidade de opiniões, onde o compartilhamento da vida plural figurasse em primeiro plano, foi cedendo espaço ao refúgio das categorias universais. Os que se arriscassem em atuações plurais seriam certamente aqueles com os quais a atividade filosófica não poderia compactuar, posto que só através da atividade contemplativa o humano alcançaria o ideal para si. É então que o desenrolar argumentativo de Hannah Arendt assinala como fonte de dissensão daquela habilidade essencialmente humana de coexistir e se associar entre pares, discursando acerca de um mundo comum, plural, composto dos discursos de agentes livres. Em *A promessa da política* Hannah Arendt observa que “o espaço livre da Academia devia

ser um substituto plenamente válido da ágora, o espaço central da liberdade na polis” (p. 188); Ao se situar fora do espaço político, a Academia acolhe os ‘detentores do pensamento’ longe da ação e da fala, cercados por uma liberdade conectada não mais à habilidade de deliberar acerca do contexto plural.

Junto com a linha argumentativa de Arendt, que fornece elementos para que a condição humana seja pensada, pode-se intuir que a atual redoma acadêmica não faz conectar liberdade e ação, antes confirma tal empreendimento platônico de orientar-se no mundo pelo *eterno*. Se não é, pois, da esfera acadêmica que aflora o discurso e a ação a que se apegariam os sujeitos plurais, e se os espaços públicos do mundo moderno estão dentro dos *shopping centers*, distantes cabalmente da praça pública a que a experiência grega validou, como pode a política vir a se instaurar em entendimentos e práticas que dela mesmo partam?

Se a política surge entre os homens e por si – por falta de hábito ou por preconceito – o homem não busca a atividade política, é válido o esforço arendtiano em buscar entendimentos para a falta de sentido da política. “Talvez as coisas tenham mudado tanto desde a época clássica, quando política e liberdade eram consideradas idênticas que hoje, nas condições modernas, elas devem ser definitivamente separadas” (2008, p.162). Quando a atividade filosófica sai de cena, resta à ação política o trato com atividades administrativas, direcionadas, posto que cedidas suas implicações a uma esfera específica, como se a liberdade de intervir em assuntos comuns não estivessem mais a cargo dos indivíduos que habitam o mundo. Como completa Arendt: “A política tem sido vista como meio de proteção dos recursos vitais da sociedade e da produtividade de seu desenvolvimento livre e aberto” (2008, p. 163)

Ao se ocupar em prover as necessidades básicas da vida, ao se desviar de seu intento original, a política abre o caminho a um palco de incertezas: como validar cada nascimento e fazer valer a natureza humana que em sua essência é movimento e habilidade em instaurar o novo, em propiciar intervenção no mundo? E, ainda, como resguardar a natalidade e, não desviando do legado da tradição, cuidar das gerações futuras?

Essa falta de significado não é um problema inventado. É um fato real que experimentaríamos todos os dias se nos déssemos ao trabalho de não apenas ler o jornal, mas também, por indignação com a balbúrdia em que se transformaram todos os problemas políticos, de levantar a questão de como, dada essa situação, as coisas poderiam ser feitas de forma melhor. (2008, p. 173)

A preocupação demonstrada por Hannah Arendt é incisiva e se faz evidente sobretudo em nossos dias, onde o formato do *ter* impõe sua marca nas relações sociais, e toda a busca pelo conhecimento não é outra que não aquela que se alia à técnica, à fabricação e, conseqüentemente, ao consumo.

É então que desemboca a crise da cultura, da educação, mas antes comprova todo o risco intuído por Arendt ao ser desviado o real papel da ação em nosso meio. Quando à liberdade foi pautada uma dimensão íntima, e quando a ação política passou a ser de aplicabilidade restritiva e direcionada e, além, quando o foco das relações humanas trilhou-se ao consumo e o sentido de estar vivo dissipou-se como uma marca subjetiva, a História apresentou indícios extremos, como os episódios da bomba atômica e dos movimentos totalitários – dos quais a escrita de Hannah irá se ocupar enfaticamente. No espaço amostral de indivíduos que não se ajustam a nenhum valor duradouro e antes mantêm-se presos aos imperativos do conforto (da coleção dos produtos e artifícios tecnológicos) os fatos históricos podem livremente transitar entre a indiferença e a barbárie. Não há necessidade de romper com o ciclo bem arraigado do *animal laborans*: o contingente humano cresce a largas estatísticas e a manutenção de todas essas novas vidas ocupa o espaço-tempo necessário a sua aplicabilidade contrária. Não há porque pensar em *ser do mundo* porque, antes, não há tempo, interesse ou disposição para pensar além do que fornece o leque comportamental dos indivíduos da mesma espécie. Como ressalta Arendt:

O âmbito político como tal contrasta na forma mais aguda possível com nosso domínio privado, em que, na proteção da família e do lar, tudo serve e deve servir para a segurança do processo vital. É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo. (2005; p. 203)

Quando a manutenção da vida aparece no centro das relações humanas e quando vida ativa já não se assemelha à atividade de uma ação política, o sentido de estar no mundo não requer grandes feitos, além do fato elementar de ter nascido e permanecer no contexto que *ai-está*. O movimento de contravenção a essa condição moderna, afinal, parece inatingível e a vontade humana não se conecta à capacidade de inserir-se significativamente nesse mundo. A natureza



humana, dessa feita, que abarca a possibilidade infindável de interagir e designar ao mundo interpretações e aprimoramentos, não o faz através da ação política. Do contrário, a habilidade racional é usada com eixo desviado: a condição moderna se sustenta nas gerações humanas que se sucedem e suas garras se fixam até onde o sentido não perceba nem interrompa seus elementos constitutivos.

Consoante observação arendtiana, com o advento da modernidade, o homem estacionou sua força nos meios tecnológicos e impregnou morada no ambiente estrito do ciclo produtivo. Um certo estado de perplexidade toma conta de seus sentidos, e não há vontade além daquela que lhe confira a permanência no ciclo que se faz condição do mundo moderno. O produzir, assim, torna-se imperativo para a sociedade das grandes descobertas e não há sentido para o *animal laborante* estar na terra se não pertencendo à redoma da infindável possibilidade do *ter*. A síntese das grandes evoluções tecnológicas e a promessa do máximo conforto transforma esse contingente humano em potencial da distração. O espaço temporal de cada uma dessas vidas já se basta na linha demarcadora do princípio fabricante: impregnar o tempo em atividades práticas que possibilitem, no fim das relações, o direito de também desfrutar dos produtos difundidos. Não há, assim, a necessidade do pensamento que se atenha aos valores da permanência e não há disposição para se renunciar ao êxtase dessa distração. As peças humanas pertencentes à engrenagem moderna já não vislumbram porquê a esse palco amorfo, enquanto o mundo mesmo já se articula em relações tão bem estruturadas em seus entrançamentos sintéticos.

Todavia, enquanto este estar vivo baste à reprodução dos imperativos vigentes na configuração moderna, como pensar a instauração da liberdade nesse meio e com ela a ação e a conseqüente retomada do cuidado com o mundo? Quando indaga e questiona, a intenção arendtiana se mostra já comprometida em pensar o sentido de pertencer ao mundo e, além, ser do mundo, enquanto humanos e atores da interpretação e da prática do cuidado com as gerações futuras. Mesmo não oferecendo uma formulação de pronta aplicabilidade para o questionamento que propõe, Hannah Arendt alça entendimentos. Direções afloram, meio ao seu legado conceitual, como a que se segue.

Com a iniciativa platônica de transformar sua Academia em reduto para o pensamento puro e a partir de então validar a contemplação em detrimento da ação, pode-se intuir o formato que a ação política foi engendrando subsequentemente. Prontamente, por essa via, pode ser também pensada as características e atividades das universidades e centros de excelências contemporâneos. A partir das modernas Academias – e delas para as demais esferas – a ação política é desviada de sua incumbência originária e as necessidades técnicas

do *animal laborante* são promovidas. De onde poderia ressoar o pensamento para que, se não se autoconstituísse palco da ação política, viesse a disseminar além-muros os germes da certeza de sua necessidade, faz-se respaldo para a excelência tecnocientífica.

Hoje, a importância autenticamente política da instituição acadêmica é facilmente despercebida devido à proeminência de suas faculdades profissionais e à evolução de suas repartições dedicadas à ciência natural, onde, inesperadamente, a pesquisa pura forneceu tantos resultados decisivos que se demonstrou em larga escala vital para a sociedade. Nenhuma pessoa pode, em absoluto, negar a utilidade social e técnica das universidades, porém essa importância não é política. (2005; p. 322)

Os grandes pensadores do nosso tempo não fomentam a ágora, assim como do empreendimento platônico de desgarrar o pensamento da ação política, entretanto, não apenas por ressonância do legado de uma ‘tradição filosófica alheada’, mas, sobretudo, porque conectados aos imperativos de um contexto que tanto descarta valores clássicos, como configura os espaços públicos como sendo os ambientes de trabalho ou *shoppings* – valores, afinal, que constituem o *animal laborans*. Ademais, onde se assegura esse pensamento condicionado e como acontece da supremacia técnica manter-se cravada no contexto humano, sem que antes seja disseminado questionamento valorativo ou contraposições que não advenham apenas de um ou de outro pensamento esparso?

Decorre disso o formato com que a oferta de informação é lançada na sociedade, com os recursos de distribuição midiáticos em potencial difusão, estando ausente, naturalmente, uma significação absoluta para os fatos difundidos. Se a ação política não se faz verificar na atualidade, tampouco o leque de preocupações ultrapassa a esfera do superficial, do comportamento. Enxurradas de dados se dissipam, cada um constituindo uma pequena amostra do que o contexto social transformou-se, depois de experiências como a bomba atômica e movimentos totalitários. Quando os fatos históricos vêm a apresentar episódios como esses exemplificados, há, antes, de se conferir o formato social que o permitiu. O absurdo, que o Camus retratou literariamente, também vige na falta de significação que a contemporaneidade fez circular juntamente com os inegáveis grandes feitos da ciência. Se o mundo moderno observa a velocidade científica e a síntese tecnológica do que sequer poderia ser pensado no início da era moderna, faz existir o homem da informação desconexa, das relações sociais que a nenhum valor se garante além do que figura como o conjunto de

experimentos factuais. A sua apatia política é tanta quanto é intensa sua vontade de produzir, de criar, de se manter no cerco dos grandes feitores ou ao menos participantes do ciclo da produção tecnológica. A distração coletiva parece se instaurar nesse meio, mas “a realidade é diferente da totalidade dos fatos e ocorrências e mais que essa totalidade, a qual, de qualquer modo, é inaveriguável” (2005; p. 323). Acompanhando esse alargamento estatístico das populações humanas, a mídia constitui-se como instrumento imprescindível de alcance, mas sua pertinência política não pode se instaurar enquanto faz valer tão somente – ou no mínimo com mais força – a distração ou – quando muito – sintetiza o debate político configurado como estritamente partidário ou passível de interesses e rastros tendenciosos. Como acentua Hannah Arendt:

O dizer a verdade dos fatos abrange muito mais que a informação diária suprimida pelos jornalistas, posto que sem eles nunca poderíamos nos orientar em um mundo em contínua mudança e, no sentido mais literal possível, nunca saberíamos onde nos encontraríamos. É claro que isso é da mais imediata importância política; porém se a imprensa tiver de se tornar algum dia realmente o ‘quarto poder’, ela precisará ser protegida do poder governamental e da pressão social com zelo ainda maior que o poder judiciário, pois a importantíssima função de fornecer informações é exercida, em termos estritos, exteriormente ao domínio político; não envolve ou não deveria envolver nenhuma decisão. (2005; p. 322)

Não é preciso estar tão atento para verificar os efeitos da esfera midiática, seus resultados se alastram e atingem todos os setores que dela derivem ou dela dependam.

Assim como não é preciso ser um ‘pensador profissional’ para constatar as condições a que o humano se encontra, em tempos atuais: os fatos se auto-evidenciam e as conexões se apresentam para quem assim as considerar. O mérito de Hannah Arendt se ajusta, pois, na atenção que destinou às questões do mundo, preferindo instalar-se fora das rotulações e torres de marfim, suscitando antes o interesse e atenção dos humanos para questões que lhes dizem respeito, sobretudo. Quando centraliza a política e aponta o risco da indiferença filosófica com os assuntos plurais, é como contribui para promover um retorno aos valores da tradição, sem que para isso escale um saudosismo ou uma proposta articulada de reativação dos valores gregos. Seu pensamento, aliás, mostra-se enquanto crítica e interpretação dos fatos e seu mote não é outro senão uma sugestão ao *amor mundi* – talvez em decorrência da herança agostiniana de pensar a natalidade. Para que então essa capacidade humana de instalar o novo não escape de vez do cenário social, como com a política periga acontecer. Afinal, pensar o

sentido da política é cuidar do mundo assim como é, também, preparar o campo interpretativo para que os humanos em sua pluralidade possam pensa-la, e não apenas aquelas esferas pseudo-especializadas. Uma vez que o que está em jogo é o *perigo que a política venha a desaparecer inteiramente do mundo* (2008; p. 148).

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *A Promessa da Política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

## A METAFÍSICA DE ISAAC NEWTON

Bruno Camilo de Oliveira

### RESUMO:

Analisamos o manuscrito *Peso e Equilíbrio dos Fluidos*, de Isaac Newton, datado da virada da década de 1660 para a de 1670. Num momento de ruptura com Renè Descartes, encontramos o jovem Newton numa dura crítica recorrente a questão da distinção entre corpo e espírito. A partir desta crítica ao pensamento de Descartes e o seu conseqüente significado de *ateísmo* que é enxergado por Newton, podemos estudar a visão de Newton a respeito de Deus e o seu papel ativo na constituição do mundo e na economia cósmica, como agente Criador das leis naturais e dos corpos, que é essencialmente a base de sua metafísica. Em *Peso e Equilíbrio dos Fluidos*, o autor discursa, de forma aberta, sobre questões da filosofia natural e propõe pela primeira vez conceitos como o de espaço e tempo absolutos, da racionalidade por trás das leis físicas e de como esses conceitos invocam necessariamente a existência de Deus.

**Palavras-chave:** extensão, corpo, Deus

## 1 INTRODUÇÃO

É bastante raro encontrarmos em discursos metafísicos contextos que sustentem uma afinidade entre filosofia e ciência. É verdade que alguns pensadores, como os pré-socráticos, e alguns renascentistas, ousaram de alguma forma mesclar o discurso metodológico científico com o filosófico, e assim, tentar decifrar as questões que a natureza sugeria. De fato, tanto a ciência quanto a filosofia buscam uma proximidade com a verdade. É em contraposição as diferenças e, a favor das semelhanças, que Sir Isaac Newton propõe uma união entre filosofia e ciência; a ciência era a física e a metafísica era a filosofia natural, e foi o próprio Newton quem realizou, basicamente, “a distinção que chegou a produzir-se entre as duas” (Burt, 1991, p.22). Bastante jovem, cerca de uma década e meio antes da publicação dos *Principia*, obra famosa por tratar da gravitação universal e das leis naturais, Newton redigiu um manuscrito no qual se propunha a tratar da ciência do peso, do equilíbrio dos corpos fluidos e do equilíbrio dos corpos sólidos nos fluidos (Newton, 1991; Newton, 1962)<sup>3</sup>. O manuscrito é

---

<sup>3</sup> Não se sabe ao certo a data da redação, acredita-se que foi em 1668 (Westfall, 1980, p.301), ou ainda por volta

uma das poucas obras em que Newton expõe abertamente suas concepções metafísicas, e, ainda, nos revela o nível de amadurecimento de seus postulados físicos. São justamente estes postulados que vão servir de base para uma ruptura com o pensamento de Descartes, ao qual Newton faz críticas, basicamente, a dois postulados cartesianos: o primeiro é acerca da contradição física do movimento cartesiano, ao qual, para Newton, não é movimento, pois, não tem velocidade, espaço ou distância percorrida por ele; o segundo é acerca da distinção cartesiana entre corpo e espaço. Devido ao caráter metafísico desta segunda crítica referente ao corpo e ao espaço, não será objeto desse estudo a crítica de Newton referente ao movimento cartesiano, já que o que nos interesse aqui é a sua metafísica.

Segundo Westfall, Newton era um grande estudioso e admirador das obras mecânicas e metafísicas de Descartes, e, é justamente em “*O peso e o Equilíbrio dos Fluidos*”, o início da ruptura entre o seu pensamento e o cartesiano.

Ao querer tratar em “*O peso e o Equilíbrio dos Fluidos*” sobre a ciência do peso e, do equilíbrio dos corpos fluidos e dos corpos sólidos nos fluidos, Newton contrapõe-se ao sistema de mundo cartesiano de movimento, velocidade e distância, e acaba adentrando na fundamentação metafísica dos seus conceitos mecânicos, admitindo assim, desde o início, que não é por acidente que este tratado científico pode ser aparentado com a filosofia natural, e assinala que a única maneira de tratar essas ciências, denominadas por ele de ciências dos “*corpos sólidos*” e dos “*corpos fluidos*”, é explicando o que é a *extensão*, o que é o *corpo*, e como diferem um do outro.

## 2 A EXTENSÃO

A distinção cartesiana entre as substâncias pensantes e as substâncias extensas (entidades), ou melhor, entre os pensamentos e extensões, constitui o fundamento primordial da filosofia cartesiana, que segundo ele, é mais bem conhecido que as próprias demonstrações matemáticas. Newton refuta justamente esta filosofia no que diz respeito à *extensão*, com o intuito de assentar fundamentos mais verdadeiros para as ciências mecânicas, sendo que dessa forma, acaba assentando os seus postulados metafísicos.

---

de 1670 (Koyrè, 1968, p.106) e ainda, segundo M.B.Hall e A.R.Hall, entre 1664 e 1670, no mais tardar, 1672 (Newton, 1962, p.90). As citações internas do texto permitem concluir que a redação foi regida após Newton ler Descartes (“*Princípios de Filosofia*”) e Gassendi (“*Syntagma philosophicum*”).

É inconcebível que a matéria bruta, inanimada, opere sem a mediação de alguma outra coisa, não-material, sobre outra matéria e a afete sem contato mútuo, como deve ocorrer se a gravitação, no sentido de Epicuro, for essencial e inerente a ela. E é por essa razão que desejei que não me fosse atribuída a gravidade inata. Para mim, é absurdo que a gravidade devesse ser inata, inerente e essencial à matéria, de modo que um corpo pudesse atuar sobre outro à distância, através de um vácuo, sem a mediação de qualquer outra coisa, por cujo intermédio sua ação e força pudesse ser transmitida de um corpo a outro. Absurdo tão grande que eu creio que nenhum homem dotado de uma faculdade de pensamento competente em questões filosóficas pode jamais cair nele. A gravidade deve ser causada por um agente que atua constantemente de acordo com certas leis; mas, se esse agente é material ou imaterial é uma consideração que deixo para os meus leitores. (Burt. Edwin A., 1983, pág. 209)

Para Newton, a *extensão* tem a sua própria maneira de existir, a qual não se enquadra no conceito de substância nem no conceito de acidente nem no conceito de nada absoluto. Primeiramente, Newton não a enquadra enquanto substância porque a *extensão* não é absoluta por si mesma, já que, ela é um efeito emanante da substância racional principal, uma disposição que todo ser tem, perante a uma racionalidade universal, a qual ele a chama de Deus. Deus é quem fundamenta as próprias leis físicas da realidade, e que, por apresentarem um caráter de racionalidade, ao qual, pode ser comprovado a partir da matemática dessas leis, Newton está convencido que esta racionalidade deve provir de uma racionalidade superior, a qual deve ser fundamentadora e regente de todas as leis naturais, e que, por conseguinte, tem o poder de modificar a realidade física. Em segundo lugar a *extensão* não se encontra entre as disposições que caracterizam a própria substância, já que a *extensão* é uma reação secundária à própria substância, ou seja, é as ações naturais da própria substância, tais como o pensamento na inteligência humana e os movimentos nos corpos. Em Newton, a substância é uma entidade que pode agir sobre as coisas a partir da *extensão*, sendo capaz de fundamentar o surgimento, o movimento e, de participar das ações do *corpo*. Assim, podemos conceber claramente a *extensão* existindo em qualquer sujeito, e que ela, existe em qualquer lugar em que imaginarmos não haver corpos, concluindo que a *extensão* não existe como um acidente, mas como vontade potencial da substância nos *corpos*. E por último, Newton não define a *extensão* como sendo um nada absoluto, mas pelo contrário, ela é uma coisa real, mais real que o acidente e mais próxima da natureza da substância. Pois, em Newton, o nada não tem nenhuma propriedade, ao passo que possuímos uma ideia enormemente clara da *extensão*

como fundamentadora das disposições e propriedades de um *corpo*, como o seu comprimento, largura e profundidade.

É necessário que a definição de *lugares* ou de *movimentos* seja referida a uma extensão sozinha, como o *espaço*, na medida em que se ver que estes se distinguem dos *corpos materiais*. Descartes tinha uma ideia da extensão como sendo distinta dos corpos, extensão que ele desejava distinguir da extensão corpórea denominando-a *genérica* (Descartes, 1989, parte segunda, artigos 10, 12 e 18). Para Newton, o espaço não pode ser apenas a consequência da relação entre corpos, precisa ter existência concreta e necessária, desde que o ser precisa necessariamente existir em algum lugar e Deus precisa existir em todos, isto não era um problema para Descartes, já que ele defendia a separação entre ‘coisa pensante’ e ‘coisa extensa’.

### 3 OS CORPOS

Newton considera que tudo o que existe, necessariamente existe em algum lugar e, portanto, tem *extensão* e, se a inteligência criada é totalmente separada das coisas extensas, como querem os cartesianos, então ela não pode existir. Desse modo, podemos concluir o mesmo sobre Deus, que está em todo lugar e obviamente é um ser pensante. Se Deus é radicalmente separado da *extensão*, segundo Newton abrimos caminho para o ateísmo.

Em toda parte existem limites comuns e partes contíguas que distanciam as coisas uma das outras, ou seja, em toda parte existem superfícies atuando como um limite com outros sólidos neste e naquele lado. Conseqüentemente, existem em toda parte toda espécie de figuras, pois em toda parte podem existir esferas, cubos, triângulos, linhas retas e todas as outras espécies de figuras, de todas as formas e tamanhos, ainda que não apareçam a olho nu. Com efeito, a configuração material de qualquer figura ou, a forma material dessas figuras, não constitui uma nova produção desta figura com respeito ao espaço, mas apenas uma representação corpórea da mesma no espaço, de sorte que, aquilo que anteriormente era insensível no espaço, como o espaço que engloba uma esfera por exemplo, este espaço agora aparece aos sentidos como existente. Pois, Newton, acredita serem esféricos todos aqueles espaços, através dos quais englobam qualquer esfera, ou outros objetos, sendo este espaço movido progressivamente de momento para momento, ainda que ali não permaneça nenhum vestígio sensível de esfera. Segundo Newton, o espaço era esférico antes que a esfera o



ocupasse, de maneira que ele podia conter a esfera. Por conseguinte, uma vez que em toda parte existem espaços que podem conter adequadamente qualquer esfera material, é manifesto que o espaço é em toda parte esférico. O mesmo ocorre com outras figuras.

O espaço tem uma *extensão* infinita em todas as direções e, desse modo, não podemos imaginar qualquer limite onde quer que seja a não ser negando os limites de um ser finito. Desse modo, antes que a racionalidade natural ou Deus decretasse os significados racionais das leis naturais e qualquer outra coisa acerca da criação do mundo material, a quantidade da matéria, o número das estrelas e todas as outras coisas eram, antes de existir, indefinidos. No momento em que o mundo foi criado, estas coisas passaram a ser definidas. Conseqüentemente, a matéria é indefinidamente indivisível, porém é sempre dividida, ou de maneira finita ou de maneira infinita. Um espaço indefinido é aquele cuja futura grandeza ainda não está determinada, pois, na realidade, aquilo que atualmente existe já não é mais indefinido, senão algo que tem ou não tem limites, sendo finito ou infinito.

Descartes considerava que era impossível conhecer os limites do espaço, e tampouco podíamos estar absolutamente certos de que tais limites indefinidos existiam. Newton critica Descartes e está convencido que Descartes receia em considerar o espaço infinito porque com isto, o próprio espaço se transformaria em Deus, devido à perfeição da infinitude. Em Newton, isto de forma alguma acontece, pois para ele, a infinitude só constitui uma perfeição quando constitui um atributo de coisas perfeitas, dito de outro modo, a infinitude de inteligência, de poder, de felicidade, etc. constitui para Newton o cume da perfeição, ao passo que a infinitude da ignorância, da impotência, da miséria, etc. constituem a mais alta imperfeição. Da mesma forma, a infinitude da *extensão* é perfeita na medida em que for perfeito aquilo que fundamenta a *extensão*, ou seja, o sujeito criador.

Segundo Newton, outra característica do espaço é que as suas partes são destituídas de movimento, já que, se as partes se movessem, seria necessário afirmar ou que o movimento de cada parte constitui um deslocamento da proximidade de outras partes contíguas, já que como fora definido antes, o espaço é um limite comum das coisas que se distanciam um do outro limite, ou então, que constitui um deslocamento fora do espaço para dentro do espaço. Além disso, a imobilidade do espaço recebe a maior ilustração a partir da duração.

Além disso, não existe nem pode existir ser algum, que não tenha alguma relação com o espaço, de uma forma ou de outra. O espaço constitui uma disposição do ser enquanto ser. Para Newton, Deus está em toda parte, as inteligências criadas estão em algum lugar, e o corpo está no espaço que ele ocupa, sendo que qualquer coisa que não estivesse nem em nenhum lugar nem em algum lugar, na realidade não existiria. Disso, Newton infere que o

espaço constitui um efeito derivante da própria existência do ser, já que, ao se postular qualquer ser, postula-se também para ele o espaço. O mesmo podemos inferir da duração, pois, ambos constituem disposições do ser ou atributos, segundo os quais denominamos quantitativamente a presença e a duração de qualquer coisa que exista individualmente. Desse modo, a quantidade da existência de Deus era eterna, com respeito à duração, e infinita em relação ao espaço no qual ele está presente. E Newton ainda alerta para que ninguém, em razão disso, imagine que Deus é como um corpo, ou seja, extenso e feito de partes divisíveis. Também que os próprios espaços não são divisíveis e que cada ser tem uma forma peculiar de estar localizado nos espaços. Assim, da mesma forma não é contraditório que também a inteligência, conforme o seu gênero, possa estar difundida pelo o espaço, sem pensar nas suas partes.

O último postulado de Newton sobre o espaço é que ele é eterno em sua duração e imutável em sua natureza, o que ocorre por ser ele o efeito que deriva de um ser eterno e imutável. Isto quer dizer que se em algum momento o espaço não tivesse existido, naquele momento Deus não teria estado em nenhum lugar, e nesta hipótese Deus ou teria criado o espaço mais tarde, espaço ao qual ele mesmo não estaria, ou então, Deus teria criado a sua própria ubiquidade, o que seria igualmente contraditório a razão. Para Newton, se Deus aniquilasse o universo neste espaço, aniquilaria também o espaço nele. Tudo aquilo que for realidade em um espaço do que em outro deve pertencer ao corpo, e não ao espaço.

O *corpo*, para Newton, não existe por si mesmo, mas apenas em virtude da vontade de Deus. Ora, todo homem é consciente de poder mover o seu corpo à vontade e, além disso, todos os homens têm o mesmo poder de mover igualmente os seus corpos exclusivamente pelo o seu pensamento. Deste modo, não podemos negar a Deus também o seu livre poder de mover os corpos à vontade, cuja faculdade de pensamento é infinitamente maior e mais rápida. Baseando-se neste argumento, Newton está convencido que Deus, exclusivamente pelo pensamento e pela vontade, pode evitar que um corpo penetre qualquer espaço definido por certos limites. Assim, uma determinada espécie de ser, em tudo semelhante com a as características dos corpos, ao qual fosse impenetrável a outros corpos e conseqüentemente parasse ou refletisse a luz e todas as coisas, com espaço ocupado por esse ser como um verdadeiro corpo, na medida em que os nossos sentidos nos evidenciam a sua existência e qualidades, sendo os sentidos assim, os únicos juízes nesta matéria. Com efeito, para Newton, é certo que Deus pode estimular a nossa percepção pela sua própria vontade a partir dos corpos.

Os corpos são definidos por Newton como sendo *determinadas quantidades de*

*extensão que o Deus onipresente dota de certas condições* (Newton, 1991; Newton, 1962, p. 224). Tais condições que definem um *corpo* são as seguintes: que sejam móveis; que dois corpos não possam coincidir em parte alguma, ou seja, que possam ser impenetráveis, e, que, por conseguinte, quando os seus movimentos os fizerem encontrar-se, parem e sejam refletidos conforme determinadas leis; que possam excitar várias percepções dos sentidos e da fantasia nas inteligências criadas.

Além disso, será útil observar os seguintes axiomas escritos por Newton:

- 1) Para a existência desses seres não é necessário supormos que exista alguma substância ininteligível na qual, como sujeito, possa haver uma forma substancial inerente; a extensão e um ato de vontade de Deus são suficientes para isto. A extensão ocupa o lugar do sujeito substancial no qual a forma do corpo é conservada pela vontade divina; e aquele produto da vontade é a forma ou a razão formal do corpo que caracteriza cada dimensão do espaço no qual o corpo deve ser produzido.
- 2) ...Com efeito, qualquer realidade que atribuamos aos corpos deriva dos seus fenômenos e qualidades sensíveis...
- 3) Entre a extensão e a forma impressa existe aproximadamente a mesma analogia que aquela que os aristotélicos postulam entre a matéria prima e as formas substanciais, isto é, quando afirmam que a matéria é capaz de assumir todas as formas e toma a denominação de corpo numérico da sua forma. Pois assim suponho que toda forma pode ser transferida através de qualquer espaço, e em toda parte denota o mesmo corpo.
- 4) Entretanto diferem no seguinte: a extensão – pelo fato de ser ao mesmo tempo *quid* (o quê), *quale* (de que constituição) e *quantum* (quanto) – encerra mais realidade que a matéria prima. Diferem também pelo fato de a extensão poder ser compreendida, do mesmo modo que a forma que atribuí aos corpos. Com efeito, se houver alguma dificuldade neste conceito, não é na forma que Deus confere ao espaço, mas na maneira segundo a qual a confere. Todavia, isto não deve ser considerado como uma dificuldade, pois a mesma questão existe com respeito à maneira segundo a qual movemos os nossos corpos, e não obstante isto acreditamos que podemos movê-los. Se isto nos fosse conhecido, em força do mesmo argumento deveríamos também saber de que maneira Deus move os corpos, e expulsá-los de um determinado espaço limitado em uma determinada figura, e impedir os corpos expulsos ou quaisquer outros de penetrarem de novo nele, ou seja, fazer com que o espaço seja impenetrável e assuma a forma de corpo. (Newton, 1991; Newton, 1962, p. 225)

Na medida em que os temas dos *corpos* e dos *fluidos* consideram-se às ciências matemáticas, Newton procura abstrair, o mais possível, das considerações de ordem física. Por esse motivo, Newton demonstra as proposições individuais pertinentes ao assunto partindo de princípios abstratos, de forma a permanecer com intenso rigor à sua metodologia científica. E, uma vez

que estes conceitos de corpos e fluidos possam ser de alguma forma, aparentados com a filosofia natural e serem aplicados para mostrar muito dos seus fenômenos, e, além disso, a fim de que a sua utilidade possa ser particularmente evidente e a certeza dos seus princípios seja talvez confirmada, Newton não hesita em ilustrar abundantemente as proposições também através da experiência, de modo que o primeiro método não seja confundido com o segundo e que filosofia e ciência sejam duas faces de Newton.

A ocupação principal da filosofia natural é discutir, a partir dos fenômenos, sem disfarçar hipóteses, e deduzir causas de efeitos, até chegarmos à causa primeira de todas, que, certamente, não é mecânica; e não somente desvendar o mecanismo do mundo, mas, principalmente, resolver estas e outras questões similares. O que há em lugares quase desprovidos de matéria, e por que é que o Sol e os planetas gravitam, uns em direção aos outros, sem matéria densa entre eles? Por que motivo a natureza nada faz em vão; e por que surge toda aquela ordem e beleza que vemos no mundo? Para que propósito existem os cometas, e por que os planetas se movem, todos, da mesma forma, em órbitas concêntricas, enquanto que os cometas se movem de outras maneiras em órbitas muito excêntricas, e o que impedem as estrelas fixas de caírem umas sobre as outras? Como os corpos dos animais são concebidos com tanta arte, e para que fins seriam suas diversas partes destinadas? Foi o olho criado sem o conhecimento da ótica, ou o ouvido sem o conhecimento dos sons? Como os movimentos do corpo seguem a vontade, e de onde vem o instinto dos animais? Não é o sensorio dos animais aquele lugar em que está presente a substância sensória, e no qual as espécies perceptíveis das coisas são levadas através dos nervos e do cérebro, para que lá possam ser percebidas, por sua presença imediata, por aquela substância? E, sendo essas coisas executadas corretamente, não parece, a partir dos fenômenos, que haja um ser incorpóreo, vivo, inteligente, onipresente, que, no espaço infinito, como se fosse seu sensorio, vê as coisas intimamente, e as percebe inteiramente, e as compreende completamente pela sua imediata presença perante ele?. (Newton. Isaac, 1730, págs: 344 e 345).

Quando Newton sugere que mesmo que todas as qualidades físicas fossem subtraídas de um corpo como, por exemplo, a sua extensão, abstração da dureza, da cor, do peso, do frio, do calor e das demais qualidades que podem faltar a um corpo, ao final permanece apenas a sua extensão em comprimento, largura e profundidade, que, por conseguinte, são os únicos a pertencerem a sua essência; afim de que dessa forma explica como a extensão e o corpo diferem um do outro<sup>4</sup>. Dessa forma, essa racionalidade deve provir de uma racionalidade superior a qual Newton chama de Deus.

---

<sup>4</sup> Distinção entre as substâncias pensantes e as substâncias extensas (entidades), 1991, pág. 217-218.

## REFERÊNCIAS

BURTT, E. A. *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*, Ed. Universidade de Brasília, 1991.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*, Livro I, Guimarães Editores, 1989.

KOYRÈ, A. *Étude Newtonienne*, Gallimard, 1968.

NEWTON, I. *O Peso e o Equilíbrio dos Fluidos*, trad. de L.J. Baraúna, Nova Cultural, 1991, p. 207-238 (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, ed. by A.R. Hall e M.B.

\_\_\_\_\_. Hall in *Unpublished Papers of Isaac Newton*, Cambridge University Press, 1962, p.90-121.

\_\_\_\_\_. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 2 Vols., edited by A. Koyrè and I. Bernard Cohen, Harvard University Press, 1972.

\_\_\_\_\_. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Motte's translation revised by Cajori, University of California Press.

\_\_\_\_\_. *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, trechos escolhidos, Nova Cultural, 1987 (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Óptica*, trad. A. K. T. de Assis, Ed. da Universidade de São Paulo, 1996.

VOLTAIRE, *Elementos da Filosofia de Newton*, trad. M.G.S. do Nascimento, Ed. da Universidade de Campinas, 1996.

WESTFALL, Richard S. *A Vida de Isaac Newton*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

## SCHOPENHAUER E O MITO DO PECADO ORIGINAL: ACERCA DA VONTADE COMO QUERER-SER

Dax Moraes\*

### RESUMO:

Para Schopenhauer, o mito do Pecado Original, em seu sentido mais profundo, carrega a única verdade metafísica do Antigo Testamento, qual seja, que a existência humana testemunha uma “culpa”; sua vida, uma expiação. Por sua vez, a culpa que no mundo se expia não consiste na transgressão de uma lei, tampouco uma decorrência de um dar-as-costas-ao-criador. Não se vive, não se é e não se age por dever, e nisto consiste o fato de sermos o que não deveríamos ser. A dívida que aí se contrai e paga com a morte tem como credor a própria vontade de viver. O homem deve a si mesmo sua presença no mundo, ou, melhor dito, o próprio fato de viver no mundo como representação *sua*. Esse querer originário, pelo qual unicamente se “cai” no mundo da vida, apresenta-se em última instância como um querer-ser de uma vontade que é, em si mesma, como um nada sem fim, sem começo e sem razão. Apenas pela existência, e no próprio *fato* de existir, se estabelece algo como uma responsabilidade *por* ser, irremissível a qualquer lei ou outro ente senão aquele que já somos.

**Palavras-chave:** Pecado; Queda; Existência.

Segundo as palavras do próprio Schopenhauer (2003, p. 394 [cap. XII, §156]), somente o que o “concilia com o Antigo Testamento é a história do pecado original” enquanto “única verdade metafísica que ali se encontra”, embora alegoricamente, sob a roupagem do mito. Tal verdade consiste na concepção de que “o mundo é obra de nossa culpa, e portanto como algo que seria melhor não ser”, significando uma “acusação de nosso próprio ser e nossa própria vontade”. A mesma fórmula aparece no capítulo XLVIII dos Suplementos a *O mundo como vontade e representação*: “somos o que não deveríamos ser, somos obrigados a fazer o que não deveríamos fazer” (Schopenhauer, 2004, p. 1371). Estaria, então, correto o Cristianismo ao conceber “a nossa existência como consequência de uma culpa” (2003, p. 396).

Como recorda Schopenhauer (2003, p. 394), o criador leibniziano “não criara simplesmente o mundo, mas também a possibilidade”. Muito embora Schopenhauer evoque o mito do Pecado Original no contexto de uma “*explicação*” para os sofrimentos e misérias da

---

\* Doutorando no PIDFIL/UFRN e professor do curso de Filosofia do CAS/UERN. Contatos: Rua São Cristóvão, 95/302, Lagoa Nova, Natal-RN, CEP 59.056-290; (84) 8899-1918; oejblik@yahoo.com.br.

vida humana, é legítimo que não o tomemos por tão pouco. Afinal, ele mesmo repete diversas vezes, “explicações” pertencem ao âmbito das representações e vêm atender ao que Schopenhauer denomina “necessidade metafísica do homem” – “necessidade” no sentido de *carência*, deve-se ressaltar, uma carência de significância para si mesmo, de explicações para vida e morte. Penetrando um pouco mais em seu pensamento, salta aos olhos o sentido mais preciso de “somos o que não deveríamos ser”... Não somos *obra* de um criador – daí seu ateísmo –, mas *nossa própria obra* – daí nossa culpa inalienável. Não há aqui um lamento por não sermos o que *deveríamos*; pelo contrário, somos por *querer*, não por *dever*. Não *deveríamos* ser segundo uma necessidade, predeterminados segundo uma vontade *alheia*; *somos em virtude de nós mesmos*, o que também quer dizer: de *nada*, pois nada somos senão pela existência e *nela*. Se há um criador a nos pôr frente a possibilidades de ser – assim nos diz a teodiceia leibniziana –, é nossa vontade a escolher, ou melhor, *querer viver*; vivemos *por* nossa própria vontade, *por* nossa própria “culpa”. Eis a *dívida* que pagamos com os sofrimentos *na* vida e *com* a própria vida, *morrendo*: “Expiamos o nosso nascimento primeiro com a vida, depois com a morte” (Schopenhauer, 2003, p. 396, nota). Assim a tese schopenhaueriana, a exemplo da mitologia religiosa, nos *serve* como explicação, ou ao menos pleiteia esta “função”, mas não se reduz a isto.

O equívoco do Cristianismo residiria em, sob a forma do mito, situar o pecado posteriormente à existência do homem como uma falta cometida por uma vontade *ainda* livre, segundo o livre-arbítrio. Então, Schopenhauer (2004, p. 1371) lhe dirige a seguinte crítica, completamente aplicável também a Leibniz:

Uma tal concepção só seria possível sob a ficção de um *liberum arbitrium indifferentiæ* e necessária pelo dogma judaico fundamental, no qual esta doutrina devia se inserir. Em realidade, o nascimento do homem é o ato de sua livre vontade, e consiste no mesmo que a queda pelo pecado; assim o pecado original, de que derivam todos os outros, se produziu ao mesmo tempo que a *essentia* e a *existentia* do homem [...].

Deve-se observar que o *liberum arbitrium indifferentiæ* termina sendo atribuível também à concepção kierkegaardiana uma vez que a inocência e a ignorância são elementos que fariam da escolha adâmica uma escolha em certo sentido indiferente, permitindo-nos encontrar aí uma limitação crucial em sua análise. A crítica de Schopenhauer, por sua vez, é bastante afim daquela a ser elaborada por Heidegger, muito embora expressa em termos muito diversos. Tal



afinidade se radica na rejeição da ideia de “culpa” como mero fenômeno (representação) de uma consciência moral (racional) *a posteriori*, enquanto tal decorrente de uma transgressão. Do mesmo modo, o caráter não-originário de bem e mal – valores mensuráveis no arbítrio – aponta para esta afinidade. É notável que, nesta passagem, Schopenhauer conduza tão claramente a vontade para fora do âmbito das representações, dos objetos, da temporalidade e da própria individualidade, fazendo coincidirem a existência e a determinação da essência, muito diferente do que se fizera na tradição e no que ainda insistiria a inversão sartreana. A essência do homem – o que o homem *é* –, segundo Schopenhauer, não precede sua existência – determinando-a – nem dela procede – como produto livremente determinado por uma subjetividade ou alma pré-existente.

É certo que Schopenhauer ainda emprega o termo “*existentia*” no sentido tradicional de “subsistência”, “substância”, “suporte de propriedades” – “ser simplesmente dado”, no dizer heideggeriano. Por outro lado, merece relevo a quase imperceptível novidade no que diz respeito à noção de “*essentia*”: sempre que lemos as afirmações de que o mundo e tudo que nele há *é vontade*, ou seja, que vontade *é* a essência de todas as coisas, tendemos a interpretar, sob influência da tradição metafísica, que Schopenhauer esteja apontando a Vontade como uma propriedade universal dada pertinente a todos os entes; em uma palavra, como *o Ser*, o mesmo ocorrendo até em interpretações do pensamento nietzscheano. Percebe-se, no entanto, que outra coisa bem diferente está sendo dita: que o mundo, em sua totalidade, *é segundo* uma vontade. Que a Vontade *é* a coisa em si significa, então: o que representamos (o ente) não é nada mais do que aquilo que se mostra *em relação à vontade* que nós mesmos somos. Em outros termos: a Vontade *é* o fundo do ente segundo o qual o ente sempre se mostra como tal, isto *é*, como representação. O mundo *é* “minha representação” na medida em que o mundo *é* mundo *para mim e em mim, não em si mesmo. É para e em* meu intelecto – e isto não contradiz Kant – que o mundo se constitui como tal, como *kosmos*, ordem, referência de todo querer-viver. “Schopenhauer, radicalizando o idealismo transcendental kantiano, concebe o intelecto como um sonho do intelecto humano.” (Brum, 1998, p. 34) Desse modo, não encontramos em Schopenhauer nada do tradicional dualismo. Eis o significado do duplo caráter do mundo: como Vontade – fenômeno objetivo do querer-viver que *é dado* na representação – e como representação – objeto, ou fenômeno subjetivo de um intelecto que representa segundo as relações postas por sua própria vontade à luz do princípio de razão.

O homem mesmo *é* homem na medida em que existe, em que *é* um ente determinado *para si mesmo*, e o mundo que se lhe mostra aos olhos consiste naquilo que *interessa* (i.e. aparece em relação com) sua vontade. A aparente dicotomia vontade-representação se



soluciona no *interesse*, que podemos então apontar como o conceito definitivo e central da filosofia schopenhaueriana. Não cabe bem a acusação de solipsismo na medida em que Schopenhauer não afirma – nem pode fazê-lo – que inexistente a exterioridade, mas sim que tal exterioridade só é o que é mediante sua relação intrínseca com aquilo que nós mesmos já somos, de modo que “eu” e o “mundo” são *congêneres*.

Nesse caso, a “culpa” schopenhaueriana aparece como explicação alegórica para a dor de viver, servindo como alerta para a verdade mais profunda que aponta para o caminho da negação do querer-viver como via de resgate de uma condição originária, qual seja, a de não ser determinado, não “existir”, não ser *indivíduo*, fundamento, por assim dizer, da compaixão (Schopenhauer, 2004, p. 1374), do abandono do “eu” mediante o reconhecimento de que somos todos uma vontade. “Ele propõe, como fundamento de sua ética, a superação da visão do homem como indivíduo e o desaparecimento do ser individual nessa vida universal anônima” (Brum, 1998, p. 35). Vê-se, então, o equívoco de Russell (1967, p. 305) ao se referir a esta negação como uma queda na não-existência, uma supressão em vez de uma superação, pois que não se trata de um deixar de existir de fato – a Vontade é indestrutível por ser extratemporal, consequência de se considerar o tempo como forma da representação –, mas apenas para si mesmo, um não mais representar a si mesmo como um “eu” espaciotemporal. O “sermos um” não tem aqui outro sentido que não o seguinte: somos todos o fenômeno do querer existir, pois apenas a isto se deve o *fato de sermos*, não importando a infinita multiplicidade de aspectos que tal querer possa adquirir. Afinal, o que nos distingue uns dos outros (tempo, espaço, corpo) não passa de produto e ao mesmo tempo forma de nossa própria representação, sendo tal separação suspensa pela contemplação estética como, mais intensamente, pela compaixão (ver Schopenhauer, 2001, p. 211 *et seq.*).

Tais aspectos distintivos dos fenômenos da vontade devem, contudo, ter raiz nela mesma, de modo que, de acordo com Piclin, citado por Roger, “a *individação* tem sua fonte no tempo, no espaço, na causalidade e na representabilidade [abstrata] (os véus de Maia); mas a *individualidade*, ao contrário, está fundada na coisa-em-si” (Schopenhauer, 2001, p. LXXI, n. 90) enquanto caráter essencial daquilo que se faz indivíduo e se representa como tal à luz do princípio de razão. “Em relação à vontade, [...] o indivíduo é um ‘fenômeno’, uma aparição do intelecto sob a forma da *individação*. [...] No ‘fluxo perpétuo da matéria’ que constitui a vida, o indivíduo é alguma coisa de irreal.” (Brum, 1998, p. 34) Ou seja, a *individação* é regida por um princípio subjetivo do conhecimento (intuitivo) ao passo que a *individualidade* remete às possibilidades existenciais da Vontade que livremente se afirma (ver Schopenhauer, 2004, p. 1377), ela mesma indivisível, porém não-individual no sentido de uma coisa

determinada tal como os neoplatônicos concebiam o Um (círculo cujo centro se encontra em toda parte e a circunferência em parte alguma) – cada um de nós é essencialmente este centro, cabendo-nos a identificação com todo outro; afirmar um Eu absoluto, um *solus ipse*, está às antípodas disto.

Cabe aqui um oportuno esclarecimento. Se tudo que existe é fenômeno do querer-viver, e isto seja aceitável no que se diz respeito aos seres vivos, que dizer, por exemplo, da pedra, existente em si mesma como fenômeno individual? Que também o mineral é vivo como afirmam correntes místicas?! Que dizer, ainda, e em especial, de toda a classe de entes não-materiais tais como o pensamento, o sentimento, o sonho, a relação, o tempo e demais *categorias*? Fenômenos ou representações da vontade de viver?! Quem jamais atribuiria *vida* ou sobretudo vontade de vida a entes (coisas que são) deste gênero? O que poderia ser tomado como inconsistência ou servir à qualificação depreciativa de Schopenhauer como um radicalíssimo místico vitalista, em verdade, sinaliza o que consideramos o ponto central de seu pensamento. A resposta às questões acima, a esta altura, é surpreendentemente simples: todo ente é o que é recebendo sua duração, seu lugar, seu significado e seu conceito segundo o *interesse* de uma vontade. É fácil observar, desde que nos detenhamos na questão, que aquilo que não suscita qualquer interesse, que não desperta a mais ínfima atenção, passa totalmente *despercebido* como se, simplesmente, não existisse. É como ler um livro cujas partes que não nos prendem a atenção não se fixam na memória, ou ouvirmos uma canção repetidas vezes sem termos a menor ideia do que está sendo dito. Fácil também entender, desse modo, por que costumamos afirmar que o animal não existe para si mesmo; sem um “eu”, seríamos incapazes de nos reconhecermos a nós mesmos como indivíduos e não estabeleceríamos qualquer relação “consciente” com o que quer que fosse.

Pois tudo o que é objetivo existe apenas mediatamente, como mera representação do sujeito, de modo que tudo depende sempre da autoconsciência. Cada um traz em si o único mundo que conhece e de que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro. Por isso mesmo cada um é para si tudo no todo, encontra-se como possuidor de toda a realidade, e nada pode ser mais importante para ele do que ele próprio.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Não é à toa que Metafísica, Teoria do Conhecimento e Ética encontram-se em profunda afinidade no pensamento que Schopenhauer, chegando mesmo a uma espécie de síntese na Estética. Por isso mesmo, sua filosofia da compaixão vem responder ao problema do egoísmo no sentido mais amplo deste fenômeno fundamental da existência: “O *egoísmo* é a primeira e a mais importante potência, embora não seja a única, que a *motivação moral*” – isto é, a compaixão – “tem de combater. Já se vê por aí que o motivo moral, para apresentar-se contra tal opositor, tem de ser algo real, ao invés de uma sutileza aguda ou uma bolha de sabão apriorística” (Schopenhauer, 2001, p. 124). A compaixão, como “fenômeno ético originário”, é contudo um “enigma” que, como tal, exige elucidação metafísica (*id.*, *ibid.*, p. 205-206).

(Schopenhauer, 2001, p. 122)

Em suma, não entraríamos em relação com ser algum senão por representações *subjetivas*; toda remissão a outrem supõe uma intrínseca remissão a si próprio não importando no presente momento, a querela<sup>6</sup> acerca da precedência de uma ou outra parte, caso haja. Por sua vez, como só “existe” o que se encontra em relação conosco, uma vez que não nos relacionamos com algo que mereça o nome de egoidade animal ou vegetal, *para nós*, tal egoidade é ordinariamente representada como exclusiva dos humanos, o mesmo valendo para a racionalidade e a linguagem.

Como observa Brum (1998, p. 23), a interpretação do mundo como vontade (de viver) obedeceria a uma espécie de analogia – muito diferente da de Kant, que aplica ao meramente inteligível categorias do experienciável no intuito mesmo de sua inteligibilidade – com nosso próprio modo de ser, isto é, ser-vivo:

O movimento schopenhaueriano obedecerá ao esquema analógico: a Vontade, essência do Mundo, será atingida por meio de uma analogia com o ser humano. O homem, submetido como tudo o que vive ao império da Vontade, é o lugar em que a [V]ontade se objetiva e se revela. O homem descobre, em seu corpo, a imagem de uma vontade cega que compartilha com os outros seres vivos. Essa força obscura vital é o aspecto do mundo que não pode ser reduzido à representação, é o mundo enquanto coisa-em-si, o mundo enquanto vontade.

Em seguida, Brum (1998, p. 23-25/31) alerta que não se trata de um antropomorfismo, pois não temos aí uma abstração, mas uma “verdade independente da representação”, uma imediata – portanto *concreta* – “experiência da vontade vivida”, o próprio “mundo *vivido*” que, embora tendo seu lugar no corpo humano, “onde se mostra como força ‘sem razão’, sem ‘explicação causal’”, consiste na “experiência de uma força que lhe é estranha, de uma força que o domina e a qual ele obedece maquinalmente” em “um mundo absurdo que não é regido nem por ordem nem por finalidade”. Assim, não temos uma mera projeção de nosso ser no ser dos outros, mas, pelo contrário, a tese de que nosso ser nos determina de modo tão inexorável e fatal que dele temos tão pouco controle quanto de todo o resto, e a isto que se “experimenta”

---

<sup>6</sup> Referimo-nos às disputas entre defensores da *ipseidade* ou da *alteridade*, por exemplo, levinasianos contra cartesianos. O problema não pode mais residir aí desde o momento em que ambas as correntes pressupõem, antes do “eu” e do “tu”, a individualidade.

se dá o nome de “Vontade”. Daí se mostra “como essa força obscura revelada *no corpo e através do corpo* pertence ao grande conjunto hierárquico da vida” entendido como “o caminho percorrido pela Vontade em direção a uma forma superior”, que será a da máxima afirmação de si como “individualidade perfeita”. “A escala dos seres vivos segue um movimento em direção ao *indivíduo*. E é apenas o homem que é *indivíduo*”, a “maior individualidade”. É para o indivíduo que o mundo pode aparecer como multiplicidade e fenômeno da Vontade, e por isso mesmo, conhecendo-lhe a liberdade, torna-se possível, no homem, a negação da vontade.

Essa unidade de essência traz consigo uma espécie de harmonia análoga à musical: as espécies podem ser chamadas “o eco do homem”, dizendo-se que “o animal e a planta são a quinta e a terça menores do homem; o reino inorgânico é sua oitava inferior” (Schopenhauer, 2004, p. 203 [§28]). Contudo, acertada é a ressalva de Cresson (1948, p. 27) no que diz respeito à compreensão da Vontade como “força”:

Não definamos primeiramente a Vontade como uma força. É graças ao conhecimento que temos de nossa vontade que podemos dar um sentido à palavra “força”. Não é, pois, reduzindo-a a uma força que compreenderemos a Vontade. A Vontade é uma tendência, um esforço permanente e contínuo que sentimos em nós. Essa tendência nos conduz irresistivelmente ao “querer viver”.

É bem claro que a interpretação que acabamos de levantar quanto à aparente identidade ou equivalência entre “vontade” e “vontade-de-viver” (*Wille zum Leben*) no pensamento de Schopenhauer vai de encontro àquela mais corriqueira – senão ortodoxa ou mesmo quase hegemônica – adotada por Alain Roger em seu prefácio a *Sobre o fundamento da moral* (Schopenhauer, 2001, p. XIV). É relevante notar que Roger esteja *defendendo* Schopenhauer do que diz Nietzsche em “Do superar a si mesmo”, na segunda parte de seu *Assim falou Zaratustra*. Ao recusar aquela equivalência como errônea, opondo-lhe uma outra, a saber, “vontade” como “vontade de poder” (*Wille zur Macht*), Nietzsche estaria, segundo Roger, tomando “a espécie pelo gênero, ou, mais exatamente, uma de suas manifestações pela essência da vontade”.

Não apenas Roger está errado como, neste ponto específico, Nietzsche está *certo* ao enfatizar que toda *vida* quer *poder* – este, sim, admite graus, sem deixar de ser sempre (vontade de) poder, e isto porque “poder” é, por definição, *relacional*, não havendo poder

puro, mas relações de poder<sup>7</sup>. Portanto, o que Nietzsche faz é *parafrasear* Schopenhauer de uma maneira muito feliz com a expressão *Wille zum Dasein*, que, a nosso ver, mais o favorece do que o contrário pretendido, pois a única saída para o dilema posto pelo antigo “educando” é admitir um querer originário – querer ser – que em nada se confunde com nenhuma espécie de desejo particular – querer alguma coisa. Não se deve contudo concluir apressadamente que tal pretensão aprimoramento da ontologia schopenhaueriana vem apagar por inteiro, ou mesmo no essencial, a “experiência intelectual” que deixou em Nietzsche “traços permanentes” desde que este encontrara na obra de Schopenhauer aquela “visão da realidade como absolutamente alógica, absolutamente irracional” (Janz *apud* Brum, 1998, p. 55), visão que excluía “toda representação dualista” (Gaultier *apud* Brum, 1998, p. 56) imposta pela razão abstrata.<sup>8</sup>

A fim de corroborar a afirmação de que Nietzsche, embora discorde, compreende Schopenhauer, comparemos o que cada um diz:

Por isso, para um indivíduo dado, em cada caso individual dado, é possível simplesmente só uma ação: “*operari sequitur esse*” [“o que se faz segue-se do que se é” (Pomponatius, *De animi immortalitate*, p. 76)]. A liberdade não pertence ao caráter empírico, mas tão-só ao inteligível. O “*operari*” de um homem dado é determinado, necessariamente, a partir do exterior pelos motivos e a partir do interior pelo seu caráter. Por isso, tudo o que ele faz acontece necessariamente. Mas no seu “*esse*”, aí está a liberdade. Ele poderia *ter sido* outro; e naquilo que ele *é* estão culpa e mérito. Pois tudo o que ele faz segue-se daí como um mero corolário. Por meio da teoria de Kant somos retirados propriamente do erro fundamental que deslocava a necessidade para o “*esse*” e a liberdade para o “*operari*” e somos levados ao conhecimento de que elas se relacionam inversamente. Por isso, a responsabilidade moral do homem refere-se, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que ele faz, mas, no fundamento, àquilo que ele é. (Schopenhauer, 2001, p. 96-97)

[...] Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem

<sup>7</sup> Ainda que se possa argumentar que toda vontade é vontade de..., tal verdade não faz da vontade algo *em si mesmo* relacional, sendo uma novidade schopenhaueriana a noção de uma vontade intransitiva, *sem objeto*.

<sup>8</sup> Nem sempre a crítica de Nietzsche deixa de testemunhar a respeitabilidade do questionamento schopenhaueriano acerca da existência, tal como podemos ler no §357 de *A gaia ciência*. O mundo “desdivinizado, que se tornara estúpido, cego, louco, questionável”, tal como apresentado pelo antigo “educador” causando-lhe um “*honesto horror*”, faz com que apareça-nos “de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?*”. Se a resposta de Schopenhauer fora “um tanto precipitada, juvenil”, ao menos “ele *colocou* a questão”; de modo pessimista, sim, afirma Nietzsche, mas sempre “como bom europeu e *não* como alemão” (Nietzsche, 2004d, p. 256-257). Tome-se em conta que, para Nietzsche, o discípulo honra o mestre na medida em que o supera! Sobre isto, cf., p. ex.: Nietzsche, 2004a (especialmente a “Quinta Conferência”); 2005, p. 171-172 (§10); 2004b, p. 194 (§6); 2004c, p. 231 (§447: “Faz parte da humanidade de um mestre advertir seus alunos contra ele mesmo.”); 2004d, p. 80 (§32, *Discípulos indesejados*); 2000, p. 105 (§3 de “Da virtude dadivosa”). Sobre tal caracterização do mundo e da vida, conforme as palavras de Brum (1998, p. 58), “Nietzsche elaborou sua própria filosofia: uma resposta *trágica* às consolações morais de seu educador pessimista”.

deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de *ser* desse ou daquele modo, não de *agir* dessa ou daquela maneira. Do *esse* [ser], da esfera da liberdade e da responsabilidade decorre, segundo ele, o *operari* [operar], a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade. É certo que aparentemente o mal-estar [a “consciência de culpa”] diz respeito ao *operari* – na medida em que assim faz é errôneo –, mas na verdade se refere ao *esse*, que é o ato de uma vontade livre, a causa fundamental da existência de um indivíduo; o homem se torna o que ele *quer* ser, seu querer precede sua existência. (Nietzsche, 2006, p. 46 [§ 39])

As palavras de Schopenhauer deixam claro como nunca que, enquanto indivíduos, somos fenômenos lançados no mundo segundo uma decisão para ser, e esta é a condição de nossa existência. Nesse sentido, o “caráter inteligível” schopenhaueriano não consiste na mera possibilidade abstrata de pensar-se como autônomo, nem tampouco uma alteridade contraposta ao que verdadeiramente somos, mas, como diz Brum (1998, p. 36) “uma espécie de *fatalidade*, um *destino interior* que nos constitui”. Todas as nossas ações, nossos modos de estabelecer relações com os demais fenômenos em geral e, por conseguinte, nossa suscetibilidade de afetação por motivos externos, têm sua raiz última nesse querer que nós já sempre somos, sendo para este âmbito que se devem dirigir nossas investigações acerca da essência da liberdade, e não para os fatos da vida pelos quais ela se expressa, que não nos proporcionaram mais do que uma Ética útil, senão meramente intelectual. O próprio Nietzsche haverá de reconhecer o caráter decisivo dessa vontade que somos mais fundamentalmente, sendo este o significado da máxima inspirada em Píndaro (“Torna-te o que és”) tantas vezes repetida em diversas formulações até servir de subtítulo ao *Ecce Homo*, retornando aqui o tema do resgate do próprio si-mesmo, não como sujeito, mas como *singularidade*.<sup>9</sup>

## REFERÊNCIAS

BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

---

<sup>9</sup> Não se trata, todavia, de um resgate no sentido de um apolíneo autoconhecimento, mas de expressar a espécie de vontade que nos anima: forte ou fraca, afirmativa ou negativa. Trata-se de deixar o rebanho em virtude de si mesmo. Sobre isto, v. Machado (1997, p. 140-141).

CRESSON, A. *Schopenhauer: sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. (Collection Philosophes).

MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

NIETZSCHE, F. W. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. In: NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004a. p. 41-137.

NIETZSCHE, F. W. III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador. In: NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004b. p. 138-222.

NIETZSCHE, F. W. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004d.

NIETZSCHE, F. W. II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida. In: NIETZSCHE, F. W. *Escritos sobre história*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005. p. 67-178.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. [Vol. I]. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (Companhia de Bolso)

RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental* (livro 3.: A filosofia moderna - segunda parte: Desde Rousseau até o presente). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia M. de O. Cacciola. Pref. Alain Roger. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena: scritti filosofici minori*. Tomo II. Ed. Mario Carpitella. Trad. Mazzino Montinari e Eva Amendola Kuhn. Firenze: Adelphi, [2003].

SCHOPENHAUER, A. *Le monde comme volonté e comme représentation*. Trad. A. Burdeau. 2. ed. rev. e corr. por Richard Ross. Pref. Clément Rosset. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. (Collection Quadrige). Edição completa, com apêndice e suplementos.



## GIORDANO BRUNO

### CRÍTICA AO GEOCENTRISMO E DEFESA UNIVERSO INFINITO

Ideusa Celestino Lopes\*

#### RESUMO:

Giordano Bruno (1543-1600) pensador italiano que discute na segunda metade do século XVI a validade da cosmologia vigente, apoiada no modelo aristotélico-ptolomaico. A crítica, inicialmente, fundamenta-se nas idéias de Nicolau Copérnico (apresentadas na obra *Revolutionibus* publicada em 1543). A tese heliocêntrica copernicana permanece com elementos da cosmologia aristotélica como a noção de um universo finito. Bruno diferentemente de Copérnico faz uma distinção entre mundo e universo e defende a idéia de um universo infinito e a existência de inumeráveis mundos, elementos esses que irão compor a sua própria cosmologia. A temática é apresentada em especial em duas obras: *La Cena de le Ceneri* e *Sobre o Infinito, o Universo e os Mundos*.

**Palavras-chave:** universo, mundo, infinito.

Giordano Bruno é um pensador italiano do século XVI, da segunda metade do século, 1548-1600. Nasceu numa cidade chamada Nola, província de Nápole, faz referência em alguns dos seus textos à cidade natal, como sendo um nolano. Giordano não é seu nome de batismo, chamava-se Filippo Bruno; quando entrou para a ordem dominicana em 1565 adotou o nome de Giordano. Em 1576, foge da Ordem, são encontradas obras consideradas proibidas em seu poder, como as de Erasmo da Rotterdam; além disto é acusado de haver lançado dúvidas sobre a Trindade, é aberto processo de ex-comunhão. Inicia um exílio que se estende até o ano de 1592 quando retorna à Itália, para Veneza. É denunciado e preso pelas autoridades eclesiásticas e extraditado para Roma, conduzido à cadeia do Santo Ofício. Aos 20 de janeiro de 1600, saiu a sentença que o declarou herético “impenitente”, “pertinace” e “obstinado” e o condena ao braço secular. No dia 17 de fevereiro, do mesmo ano, a sentença é executada na praça Campo del Fiore, em Roma: queimado vivo, nu, com a língua presa por uma morsa de madeira.

O nosso projeto de tese de doutorado tem como tema *A cosmologia bruniana como fundamento de uma nova ordem social*. Esta temática nos leva para dois movimentos no

---

\* Professora da Universidade Estadual Vale do Acaraú; Aluna do Doutorado Integrado em Filosofia (UFPB/UFPE/UFRN).  
E-mail: [ideusalopes@yahoo.com.br](mailto:ideusalopes@yahoo.com.br)



pensamento de Giordano Bruno: a cosmologia e uma reforma dos valores morais. Pretendemos estabelecer uma conexão entre a discussão cosmológica, que é a primeira apresentada na ordem cronológica da publicação das suas obras<sup>10</sup>, e a preocupação com a crise dos valores morais que assolava a Europa do século XVI.

Apesar da urgência da temática social, em detrimento da cosmológica, Bruno faz uma inversão, ao tratar primeiramente da dimensão física do mundo; em 1584 publica duas obras: *Cena de le ceneri*, na qual faz uma defesa da tese heliocêntrica de Copérnico; no texto, *Sobre o infinito, o universo e os mundos*, apresenta a tese do universo como sendo infinito e os mundos inumeráveis. É sobre esta temática que desenvolveremos nossa comunicação, o problema cosmológico.

As idéias de Bruno se confrontam com o modelo cosmológico vigente, o modelo aristotélico-ptolomaico, denominado de geocentrismo. Na crítica ao geocentrismo, Bruno, apóia-se inicialmente em Nicolau Copérnico<sup>11</sup> para estabelecer um debate com Aristóteles e os aristotélicos. No século XVI a principal referência ao geocentrismo são Aristóteles e Ptomoleu, denominada de tese aristotélica-ptolomaica, segundo a qual o universo tem a seguinte conformação: a Terra no centro do universo, imóvel; o mundo é dividido em duas regiões: sublunar, no qual o movimento existente é o retilíneo, para cima a partir do centro e para baixo em direção ao centro. Na região lunar ou celeste, o movimento é eterno e natural, no qual o Sol e os outros planetas desenvolvem uma trajetória circular, mais perfeito dos deslocamentos por não ter início nem fim, em torno da Terra. Existem oito esferas, na qual os planetas desenvolvem as suas trajetórias. Na última esfera, denominada de oitava esfera, estão as estrelas que são fixas no firmamento, elas não desenvolvem nenhum movimento, seja circular ou retilíneo. O mundo assim descrito é finito, conhece-se todos os elementos que o compõe e que tipo de trajetórias desenvolvem. Como o universo ou o mundo é finito, não há do que se falar em elementos que estão depois da última esfera, da oitava esfera. Esta é a representação do universo que é aceita no século XVI e adentrará o século XVII: fechado, esférico, finito, composto de esferas cristalinas concêntricas, girando eternamente ao redor da terra imóvel.

A teoria heliocêntrica de Nicolau Copérnico, tem como traço inovador o fato do Sol estar no centro do universo e a Terra perfaz, com os outros planetas um movimento em torno

---

<sup>10</sup> Bruno nos legou uma vasta lista de publicações. Em italiano publicou seis diálogos e uma peça teatral, *Candelaio*. Em 1584 são publicados: *La cena de le Ceneri*; *De la causa, principio et uno*; *Spaccio della bestia trionfante*, *Candelaio e Sobre o Infinito*, universo e os mundos. *Cabala del cavallo pegaseo* e *De gli eroici furori*, são publicadas no ano seguinte, 1585. Estas obras foram publicadas na Inglaterra, mas foram escritas e publicadas em italiano, tendo como editor John Charlwood. O restante da sua produção é composta por obras escritas em latim.

<sup>11</sup> A tese do heliocentrismo é apresentada na obra *De revolutionibus* publicada em 1543 em Nuremberg.

do Sol. Mas Bruno não adere incondicionalmente ao modelo copernicano, apesar de ter sido um dos primeiros pensadores a fazer a defesa da teoria copernicana, a escrever e publicar sobre este tema. Na obra *Cena de le Ceneri* faz uma referência explícita de admiração por Copérnico: “Ele (Copérnico) tinha um espírito grande, elaborado, diligente e maduro; ... um homem que, no que diz respeito à capacidade natural de pensar, foi muito superior a Ptolomeu, Hiparco, Eudoxo e todos os outros que seguiram os caminhos traçados por estes”<sup>12</sup> (Bruno, 2007, p. 448). Mas para Bruno, Copérnico permanece utilizando vocabulário aristotélico-ptolomaico, quando permanece num universo fechado, finito.

A inserção de Copérnico na discussão cosmológica bruniana se justifica pelo rigor com que o astrônomo, através dos argumentos geométricos e matemáticos, simplificados, apresenta o movimento rotacional da Terra em torno do Sol. Este é um ponto de ruptura com a tradição aristotélica-ptolomaica, que defende a Terra no centro do Universo. A abordagem copernicana representou o primeiro momento de ruptura com o geocentrismo; o heliocentrismo ganhou destaque somente no século seguinte com as reflexões de Kepler e Galileu Galilei, que resultaram numa nova abordagem e num novo ramo do saber, a ciência moderna.

A ruptura provocada por Copérnico bem como o posterior desenvolvimento da ciência moderna, teve como consequência a distinção entre ciência e filosofia. Mas no século XVI estas questões ainda não estavam em pauta, a ciência moderna estava surgindo, a questão em foco era a separação entre filosofia e teologia. Este é o ponto sobre o qual Bruno se debruça. Os teólogos não deve se ocupar em descrever a natureza, os seus elementos, os movimentos que descrevem. A Sagrada Escritura, a Bíblia, é um livro sobre comportamento moral, não é um livro sobre a conformação da natureza. No quarto diálogo da *Cena* nos diz: “os livros divinos a serviço do nosso intelecto, não tratam de demonstrações e especulações sobre as coisas naturais, como se fosse filosofia: mas tratam de leis e práticas a cerca das ações morais”<sup>13</sup> (Bruno, 2007, p. 522). Bruno está preocupado com a relação que se estabeleceu entre a filosofia e a teologia, a filosofia se submeteu aos desígnos teológicos, perdendo a sua força criadora. A teologia cristã estava intrinsicamente ligada à concepção de universo fechado, estático, geocêntrico, ao modelo aristotélico-ptolomaico.

Ao aderir ao heliocentrismo, Bruno, pretende propor a criação de um novo início, de

---

<sup>12</sup> Cf. Cena p. 448: “Lui avea um grave, elaborato, sollecito e maturo ingegno ... uomo che quanto al giudizio naturale è stato molto superiore a Tolomeo, Ipparco, Eudoxo, e tutti gli altri ch’han caminato appo i vestigii di questi” .

<sup>13</sup> Cena, p. 522: “nelli divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, como se fusse filosofia: ma in grazia de la nostra mente et affeto, per le leggi si ordina la pratica circa le azzione morali”

uma nova cosmologia, capaz de destruir as correntes do geocentrismo, sobre a qual se apóia a sociedade da segunda metade do século XVI, que está em crise. Copérnico está apresentando, através de cálculos matemáticos, de observações, o que há muito já se falava, que a terra está em movimento<sup>14</sup>. Mas os antigos dizem mais: falam que o universo é infinito e que há inumeráveis mundos, igual ao nosso no universo. Esta idéia seduz Bruno, idéia de um universo infinito e povoado de inumeráveis mundos, e povoado de inumeráveis espécies. Para Bruno o nosso planeta não é o único no universo a ter vida, mas os outros mundos também são povoados. Esta tese é apresentada no terceiro diálogo da obra *Sobre o Infinito*: “que, assim como esta Terra, o Sol e os outros astros são também habitados”<sup>15</sup> (Bruno, 2007, p. 522).

Na obra *Cena de le ceneri* Bruno anuncia a discussão cosmológica, mas ela será tratada extensivamente na obra *Sobre o Infinito, Universo e os Mundos*. Nela Bruno faz uma distinção entre mundo e universo, entre universo infinito e mundos finitos. O mundo é finito, composto de planetas, de satélites (Sol e Lua). Mas quantos mundos existem no universo não se sabe, são inumeráveis. Para Bruno toda esta discussão se dá no âmbito filosófico; o ambiente no qual estava Copérnico ao fazer suas afirmações sobre o universo, é o ambiente matemático, do cálculo, da observação, dos fenômenos, não permitia uma crítica ao modelo vigente, ao modelo aristotélico. A matemática não tem condições de fazer sozinha esta tarefa. Somente no ambiente filosófico é possível realizar esta tarefa. Bruno não se considera um cientista, um teólogo, mas um filósofo. Somente um filósofo é capaz de ver mais longe que um matemático, que um teólogo. A matemática para Bruno é limitada, preciso ir além da matemática. A ciência experimental nascente, a ciência dos astrônomos, não conseguem avançar sem a filosofia, pois se limitam à observação dos objetos e ao cálculo matemático, não podendo fazer afirmações que extrapolem tais fenômenos; a filosofia pode interpretar o saber da astronomia, abranger o todo dos fenômenos para compreendê-lo. Segundo Bruno, ele não via pelos olhos nem de Copérnico nem de Ptolomeu, mas pelos seus próprios quanto ao juízo e a determinação. O filósofo é como um “intérprete que traduz de um idioma a um outro as palavras”<sup>16</sup> (Bruno, 2007, p.447).

No seu projeto de crítica ao modelo cosmológico vigente, Bruno acolhe alguns elementos da teoria copernicana, a idéia de que a Terra está em movimento e o Sol no centro do mundo é fascinante. Então, o primeiro passo nesse rompimento com a teoria vigente, é a

---

<sup>14</sup> Niceta de Siracusa considerava a Terra como o único corpo móvel do universo; Eraclide Pontico, o Sol era ao centro e em movimento entre Vênus e Mercúrio.

<sup>15</sup> Cena, p. 507: “che, al pari della terra, sole ed astri sono abitati”.

<sup>16</sup> Cena, p. 447: “interpreti che traducono da uno idioma a l’altro le paroli”.

sua adesão à teoria copernicana, que tem como suporte o ambiente matemático<sup>17</sup>, que possibilita uma discussão fora da dimensão teológica, um discurso fundado na observação dos fenômenos naturais, que se repetem e pode ser constatado por qualquer observador. Então, pela observação dos astros, através do estudo da trajetória que desenvolvem é possível perceber com exatidão como o universo se comporta. Para Bruno o discurso dos aristotélicos não conseguem representar de modo preciso o modo como a natureza está organizada, quais os elementos que a compõe, como se relacionam entre si. Ao afirmar que o universo é finito, que é único, que está imóvel, subverte a própria natureza, como se descrevesse outro mundo no qual não estamos inseridos, mundo à parte.

A defesa da infinitude do universo coloca em questão teses aristotélicas apoiadas numa longa tradição. O ambiente intelectual da época, segunda metade do século XVI, seja na Inglaterra ou na França, ainda era dominado pela Igreja católica e pelos doutores das academias, que defendiam o universo finito, estes eram ambientes predominantemente aristotélicos. Bruno se apresenta como crítico destas idéias estabelecidas e aceitas pela grande maioria dos intelectuais.

A idéia de que o mundo tem uma outra conformação: que o Sol está no centro imóvel e a Terra gira em torno do Sol, leva Bruno a confrontar a tese da finitude, que é mantida por Copérnico. Neste ponto Bruno se afasta da teoria copernicana, propõe então que o universo seja infinito e povoado de inumeráveis mundo. O primeiro movimento desta crítica é feita pelo Nolano quando pergunta onde está o mundo e o que está para além do mundo, fora do mundo.

O que há para além do mundo? Para Aristóteles o vácuo e o nada não existem, porque são identificados como ausência de matéria, não é possível falar de algo que não tem matéria. Segundo Bruno, para Aristóteles “fora do mundo há um ente intelectual e divino, de sorte que Deus venha a ser lugar de todas as coisas” (Bruno, 1978, p.16). Neste sentido, Aristóteles “se encontrará em muita dificuldade para fazer entender como uma coisa incorpórea, inteligente e sem dimensões possa ser o lugar duma coisa dimensionada” (Bruno, 1978, p.16).

Bruno argumenta que quando se pensa que fora do mundo está Deus, mesmo assim não se responde “à questão do estar fora nem à pergunta daquilo que se encontra além e fora do universo” (Bruno, 1978, p.16). Se o mundo é finito, então, deve ter algo fora do mundo e

---

<sup>17</sup> Mas a adesão ao modelo matemático copernicano não é levado ao extremo, para Bruno a matemática está apoiada em regras que impedem a compreensão do todo. Mas os intelectuais dos séculos XVI e XVII se apoiaram na idéia de que a natureza era escrita em linguagem matemática, era possível desvendar os seus mistérios a partir de instrumentos e métodos precisos.

ele deve estar em algum lugar. É nesta direção que Bruno discute a noção de finitude: “porque tudo o que se diz terminar (portanto finito) ou é forma exterior ou é corpo continente” (Bruno, 1978, p.16).

Ao aceitar que o universo é finito, que tem uma dimensão, então ele deve estar em algum lugar. A questão levantada por Bruno é acerca da definição de lugar para Aristóteles, pois a definiu como sendo “uma superfície (limite) do corpo continente” (Bruno, 1978, p.17), mas para Aristóteles além da superfície convexa do céu não há nada, não está contido em nenhum lugar, mas contém todos os elementos da região supra-lunar. Este é o problema para Bruno, se o mundo tem um limite, tem uma superfície, então deve estar em algum lugar.

Pois se o mundo é limitado por uma superfície convexa, neste sentido somos um corpo, temos uma forma, mas segundo Aristóteles é um corpo que contém mas não é contido. Para Bruno, “parece-me ridículo afirmar que além do céu não exista nada, e que o céu exista por si mesmo” (Bruno, 1978, p.17). A pergunta de Bruno é sobre o que existe além das estrelas fixas. Os Aristotélicos não vão conseguir responder a esta questão, para eles não há a questão<sup>18</sup>.

Segundo Bruno a noção de mundo finito provoca a questão sobre o que está para além do mundo, fora do mundo, enfim, onde está o mundo. Apresenta então a idéia de um espaço infinito e esta idéia está em harmonia com os nossos sentidos, ou seja, segundo o “nosso modo de ver e a nossa experiência, o universo não acaba, nem termina no vácuo (...) a experiência é contrária ao vácuo e não ao pleno” (Bruno, 1978, p.18). Aqui temos então o recurso aos sentidos, ele é o primeiro acesso à verdade. Não vemos o pleno com os sentidos, mas o vazio é contrário aos sentidos, não estar em lugar algum é contrário aos sentidos. A idéia de que estamos em algum lugar, que há um espaço infinito além do céu é mais lógico do que pensar no vácuo, no nada, pensar num dardo, ou numa mão, se chocando com o nada, com a finitude, com a oitava esfera. Bruno retoma a defesa dos sentidos como sendo primeiro acesso à verdade, ou seja, “a verdade, em pequena parte, brota desse fraco princípio que são os sentidos, mas não reside neles” (Bruno, 1978, p.16). Os sentidos indicam a dificuldade de demonstrar que o universo é finito. Os sentidos são usados como referência para a construção de analogias, quando um fenômeno nos aparece de modo evidente, e o

---

<sup>18</sup> Nesta discussão sobre a finitude do mundo Bruno faz referência ao poema *rerum natura* de Lucrezio, (98 a 55 a.c), fazendo alusão a idéia do lançamento de um dardo bem próximo do espaço que se define como sendo o fim do mundo, o que aconteceria com sua trajetória: ficaria preso no firmamento ou continua o seu percurso sem ser interrompido. Difícil que alguém imaginasse o dardo ou qualquer coisa presa ou pendurada no firmamento. Bruno utiliza o exemplo da mão, falando Búrquio, “se alguém estendesse a mão além daquele convexo, ela não estaria num lugar, nem em parte alguma, e conseqüentemente não existiria” (Bruno, 1978, p.17).

silogismo o contradiz; quando há mais lógica nos nossos sentidos do que na formulação teórica. Segundo Neuser,

Bruno consegue obter também os conceitos das coisas infinitas intermediadas pelos sentidos. Para mim, este ponto é de máxima importância. Bruno alcança, portanto, os conceitos do infinito por meio da analogia. A analogia consiste na comparação entre uma coisa finita e uma configuração infinita (Neuser, 1995, p. 46).

Assim como da natureza se faz afirmações imprecisas, como é o caso da descrição de um universo finito; também há incongruências na idéia de um ser supremo, criador, onipotente, onisciente, ilimitado, mas tudo o que criou é finito, limitado. Mais uma vez Bruno faz uso da experiência, da observação, do uso dos sentidos para se opor a idéia de um ser ilimitado que cria o limitado. A própria existência do nosso mundo, criado por esse ser infinito, nos permite, falar de inumeráveis mundos, pois não faz sentido que o infinito crie o finito, limitado, como então “pretendemos afirmar que a divina bondade, que pode se comunicar às coisas infinitas e difundir-se infinitamente, prefira ser escassa e limitar-se a um nada, admitindo que toda coisa finita é um nada em relação ao infinito?” (Bruno, 1978, p. 20). Um ponto usado por Bruno para fundamentar a tese de um universo infinito se apóia na idéia de um ser supremo, divindade, que tudo criou, que é ilimitada, capaz de criar o infinito, Bruno indaga como a divindade se conformaria em criar o finito. Esta divindade ganha nova dimensão no pensamento do Bruno. A divindade ao invés de ser pensada como estando fora do mundo, é pensada por Bruno como estando no mundo, nas suas obras.

Nesta discussão entre os mundos finitos e o universo infinito, Bruno estabelece uma relação entre o macrocosmo e o microcosmo. Quando se entende o macro se compreende o micro, pois o microcosmo é um reflexo do macrocosmo. A preocupação de Bruno não é com a conformação astronômica do universo, astronomicamente, mas entender como ela funciona é imprescindível para conhecer e entender o que somos e resgatar a interação entre o macrocosmo e o microcosmo<sup>19</sup>. A interação foi perdida quando se fragmentou a compreensão do todo em partes, em que há a predominância de uma sobre a outra. Quando a idéia de uma

---

<sup>19</sup> Em certos aspectos é possível fazer uma ligação entre o projeto de Bruno, principalmente na obra *Sobre o Infinito e o Timeu*, de Platão. Ambos estão preocupados com os rumos da sociedade de seu tempo, ambos recuam ou se afastam do ambiente social, da crise na qual a sociedade está mergulhada, para uma discussão sobre o âmbito cosmológico. De perspectivas diferentes, ambos fazem este movimento de distanciamento.

divindade que cria o mundo e se afasta dele, ganha força, esses são momentos que propiciaram a desintegração do todo. O todo compreendido como fechado, limitado, finito, para Bruno, isso não é totalidade é fragmentação.

Apesar da discussão cosmológica ainda não estar em crise, com a intensidade que vai se apresentar a partir do século XVII, com Galileu Galilei; Bruno antecipa o debate, ao colocá-la como ponto de partida, dos temas tratados em suas primeiras publicações. A crise social, religiosa era muito mais premente, mas como resolve-la? Utilizando o mesmo discurso e a mesma compreensão de mundo sobre a qual se apóia? Não resolveria a crise. Por isso entendemos o afastamento de Bruno da crise social na qual está inserido, que era iminente, para a cosmológica. Neste ambiente, é possível apresentar uma nova abordagem sobre como o mundo físico está organizado, outra conformação; totalmente oposta ao que a sociedade em crise tem como modelo vigente: seja os protestantes ou os católicos. É uma compreensão que se apóia em argumentos matemáticos, como os de Copérnico, mas também se vincula a uma nova concepção metafísica. Segundo Bombassaro, “o universo infinito é o espelho de um Deus único que, desde dentro, opera e comanda todas as coisas” (Bombassaro, 2007, p.37). É uma crítica também a idéia de um Deus que está fora do mundo, que precisa de mediadores para falar, para se comunicar com a sua criação. Para Bruno toda a criação, seja dos grandes animais, como os astros, ao menor ou mesmo invisível ser vivo há uma participação da bondade divina. Então, não há como um ser melhor do que outro, todos participam igualmente do mesmo princípio divino. A divindade não está fora do mundo, mas no mundo.

O ponto central do debate iniciado por Bruno acerca da conformação do universo, dos elementos que o compõe, da passagem de uma cosmologia tradicional apoiada em uma concepção de mundo fechado e finito para uma descrição do universo infinito; da infinita causa (Deus) com o seu poder ilimitado de criar o ilimitado, tem como objeto a desconstrução da idéia de centro. Segundo Bombassaro, “no universo o centro não estaria em um ponto determinado mas em todos os pontos possíveis” (Bombassaro, 2007, p.37). O nosso planeta não está mais no centro do universo; o nosso mundo não é o único e por isso não está no centro do universo. Como existem inumeráveis mundo, não há um mundo que esteja no centro do universo. O centro indica que há elementos que orbitam em torno dele, que o sustenta. Sem um centro pré-definido “precisamente porque não está em nenhum lugar, pode estar em todo lugar ... pode-se falar de centro somente de maneira relativa” (Ordine, p. 72). Não ter um centro, não ter um único referencial significa que não há distinções entre os elementos grandes e pequenos que compõem o universo, todos são oriundos de um mesmo Deus criador, merecem a mesma atenção, seja grande ou pequeno. Não há o melhor e o pior



por natureza, há o melhor e o pior relativo a alguma coisa. Do mesmo modo pode se pensar o mundo humano, microcosmo, no qual se pode retirar a referência à autoridade, a um centro de poder que organiza ou desorganiza a sociedade? Até que ponto a idéia de centros é possível num mundo que não opera com a mesma harmonia, com a mesma perfeição pelo qual o universo é regido? Esta é uma questão que fazemos a Bruno.

Esta nova compreensão cosmológica, que não se restringe ao modelo geométrico e matemático, que Bruno a ultrapassa quando descreve o universo como sendo infinito e os mundos inumeráveis, somente é possível no ambiente filosófico, que pode criar e inventar regras, que permita ao homem se libertar de

grilhões daqueles oito, nove e dez moventes com seus motores. Conhecemos que não há mais que um céu, uma imensa região etérea, onde esses magníficos lumes mantêm suas próprias distâncias (...) e aprendemos a não procurar a divindade longe de nós, se a temos perto, inclusive dentro de nós, mais do que nós mesmos estamos dentro de nós” (Bruno, 2007, p 462.).

A crítica à cosmologia tradicional, o desvencilhar-se de “grilhões” que mantiveram o homem preso por séculos, aponta no projeto bruniano, para uma correspondência de mudanças nas concepções antropológicas e éticas, a partir da qual se possa pensar num novo homem e numa nova sociedade, mais justa, mais igualitária. Segundo Bombassaro, “os limites do mundo significavam também os limites do humano, a vitória da ignorância sobre o conhecimento, a vitória dos vícios sobre as virtudes” (Bombassaro, 2007, p.34)

## REFERÊNCIAS

BOMBASSARO, Luiz Carlos. *Giordano Bruno e a filosofia na Renascença*. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2007.

BRUNO, Giordano. *Opere Italiane*. testi critici di Giovanni Aquilecchia, coordinamento generale di Nuccio Ordine – Torino: UTET Libreria, 2007. (Vol 1).

\_\_\_\_\_. *Sobre o Infinito, o Universo e os Mundos*. Tradução de Helda Barraco e Nestor Deola, —2.ed.—São Paulo: Abril Cultura, 1978. (Coleção Os Pensadores).

NEUSER, Wolfgang. *A infinitude do mundo: notas acerca do livro de Giordano Bruno Sobre*



o Infinito, o Universo e os Mundos. –Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. (Coleção Filosofia; 28)

ORDINE, Nuccio. *O Umbral da Sombra*. Tradução Luiz Carlos Bombassaro. – São Paulo: Perspectiva; Nápoles: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici; Porto Alegre: Instituto Brasileiro de Humanismo, 2006.

## O SER-COM COMO COMPARTILHAMENTO DA VERDADE DO SER-AÍ

Lauro Ericksen C. de Oliveira \*

### RESUMO:

O presente trabalho busca analisar a questão da compatibilidade entre os diversos modos de ser propostos por Martin Heidegger no decorrer de suas obras. A principal compatibilidade a ser buscada nesse trabalho consiste na análise comparativa entre o ser-aí e o ser-com. Planeja-se esquadrihar as conjecturas analíticas e existenciais para saber como é possível que ambos sejam, concomitantemente, desvelamento de verdade. Descreve-se como o ser-com pode ser tido como a variante coletiva do ser-aí sem que se comprometa a validade anti-fundacional das assertivas ontológicas heideggerianas, colocando-o, também, como forma de desvelamento da própria verdade. A partir das diversas compreensões de ser (seja individual ou coletivamente postas) é que se desenvolve a análise comparativa dos demais modos de ser comparativo. Tal análise finda por desembocar no impessoal, que seja analisado como forma inautêntica coletiva do ser, e que gera certas imprecisões de determinação na filosofia heideggeriana, a qual será perscrutada sob o viés metodológico anteriormente citado, buscando encontrar a compatibilidade entre esses diversos modos de ser (aparentemente) descontraídos.

**Palavras-chave:** Ser-aí. Ser-com. Verdade.

### 1 INTRODUÇÃO

Um dos pontos de maior destaque dentro da história da metafísica, indubitavelmente, consiste na própria tentativa de sua subversão teórica. Ou seja, dentro do estudo sistemático dos temas metafísicos, a crítica à metafísica é um dos tópicos mais relevantes, não só pelo desenrolar histórico de seus elementos, como uma própria análise das bases em que esse método de investigação filosófico encontrava espede.

Ao se falar em crítica à metafísica (ou anti-metafísica como preferem alguns estudiosos do tema) não há como não se pensar rapidamente nos ensinamentos trazidos a lume pelo filósofo alemão Martin Heidegger. Somente a partir da nova perspectiva que ele introduziu no pensamento filosófico é que se instala uma crítica sistemática àquilo que se convencionou denominar metafísica nos meandros filosóficos.

Ainda assim, há de se ponderar que os estudos acerca da crítica à metafísica

---

\* Mestrando em Filosofia sob a orientação do Doutor Glenn Walter Erickson, Graduado em Direito pela UFRN e em Tecnologia de Controle Ambiental pelo CEFET-RN, Especialista em Direito do Trabalho-Universidade Cândido Mendes (RJ). Natal, RN, Brasil. E-mail: [lauroericksen@yahoo.com.br](mailto:lauroericksen@yahoo.com.br) . (Bolsista Capes do PPGFIL-UFRN)

empreendidos por Heidegger incluem um amplo e vasto espectro de temas, todavia, existe um em especial que permeia todas as suas obras e é provavelmente o cerne de sua preocupação, filosoficamente falando. Tal tema consiste na apreensão da verdade.

Especificamente, o presente trabalho tratará de abordar como o referido filósofo alemão desenvolve o tema do desvelamento da verdade do ser-aí para com os outros seres-aí, algo que em seu sistema filosófico ele denominou de ser-com.

Para uma melhor compreensão desse intricado relacionamento entre o desvelamento da verdade e o compartilhamento dela do ser-aí com os outros seres-aí, há de se analisar, inicialmente, como se dá a sistemática da co-existência do referido ser-aí. Observar-se-á nesse ponto como o ser-aí (ou presença na tradução da obra utilizada) se co-relaciona com os outros em sua vivência cotidiana.

Após essa concisa exposição sobre os delineamentos fundamentais do que se trata o ser-com para Heidegger, afigura-se imprescindível colacionar à presente exposição uma breve concatenação sobre a sua compreensão de verdade. Somente a partir dessa introdução da verdade como desvelamento para Heidegger é que se poderá fazer a conexão entre os seus apontamentos e a necessidade de compartilhamento dela entre os seres-aí.

Outro tópico a ser elencado na breve análise a ser desenvolvida no trabalho em tela se foca exatamente como a compreensão da relação entre ser-aí e os outros pode originar autenticamente o desvelamento da verdade e como o ser-aí junto aos outros se apresenta a descerrar a verdade.

Assim sendo, metodologicamente utilizar-se-á como referencial fundamental dois textos de Heidegger que tratam do tema, Ser e Tempo e Introdução a Filosofia, tomando o enfoque maior acerca da verdade a ser extraído do último texto mencionado, uma vez que há um maior condensamento sobre esse tópico em convergência da temática do outro dentro da estrutura anti-metafísica heideggeriana.

## **2 BREVES APONTAMENTOS SOBRE A CO-PRESENÇA DOS OUTROS E O SER-COM COTIDIANO.**

Segundo Heidegger, ser-com (*Mitsein*) é uma determinação existencial do ser-aí. Com isso se quer dizer que essa relação entre os seres-aí se dá como única possibilidade, pois o modo de ser-no-mundo da presença é estar circundado por entes e co-presentes. Assim, o

ser-aí o modo de ser da convivência, compartilhamos mundo. Esta definição é, no mínimo, basilar, para que se possa mais adiante explicitar as próprias formas de apresentação do impessoal. Esta única possibilidade de ser-com existencial do ser-aí significa, ou pelo menos tem o sentido, de explicitar que, por mais que se isole, ou se tente manter num estado de isolamento extremo, o ser-aí sempre se vê permeado de outros seres-aí, esse traço característico, além de algumas outras explicitações de temporalidade, é que leva alguns tradutores a se valerem do termo *presença* ao invés de *ser-aí* para traduzir o termo *dasein* do alemão.

Deste modo, os outros vêm ao encontro a partir do mundo e do que está a mão no mundo, ou seja, dos entes simplesmente dados. Portanto, enquanto ser-com o homem é essencialmente em virtude dos outros, em suas relações de preocupação (termo que será mais bem explicado mais adiante).

Entretanto, cabe salientar que os outros não estão insertos na manualidade (*Zuhandenheit*), pois, para Martin Heidegger (2008b, p. 568), o ser-aí, que também é a constituição ontológica do outro, não tem o caráter de instrumento. Outrossim, a sua apresentação possui sempre um viés de cunho ontológico.

## 2.1 A QUESTÃO DO OUTRO E SUA IMPORTÂNCIA PARA O SER-COM DA COTIDIANIDADE

Mais um ponto importante a ser pensado é a visão de Heidegger do outro como um reflexo do próprio ser-aí. Ou seja, o ser-aí se vê no outro, faz parte do outro, se identifica com o outro, pois este não lhe é, de forma alguma estranho. Essa interpretação só pode ser entendida através do delineamento da sua teoria do impessoal, no qual, segundo Heidegger, todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo.

Este corolário é a base do desenvolvimento de um princípio da impessoalidade calcado na alteridade “intersubjetiva”<sup>20</sup> que dá azo as próprias condutas públicas dos agentes. Acerca dessa alteridade há o celebre posicionamento de Habermas sobre o tema, ao destacar que:

---

<sup>20</sup> Termos similares ao “sujeito” na tratativa do discurso heideggeriano devem sempre ter tratamento bastante cuidadoso, por isso o termo veio com o sinal gráfico de diferenciação, uma vez que para esse filósofo não há certa propriedade de “sujeitos” pois o próprio *subjectum* não deve ser confundido com as estruturas existenciais do ser-aí.

(...) degradado, desde o princípio, as estruturas fundamentais do mundo da vida que transcendem o *Dasein* (ser-aí) isolado, ao tomá-las como estruturas da existência cotidiana média, ou seja, do *Dasein* inautêntico. Por certo, a coexistência dos outros parece ser, a princípio, um traço constitutivo do ser-no-mundo. Mas a prioridade da intersubjetividade do mundo da vida sobre o caráter de ser meu do *Dasein* escapa a todo aparato conceitual ainda tingido pelo solipsismo da fenomenologia husserliana (HABERMAS, 1990, p. 149).

Desta feita, apesar de Habermas em convergência com as ideias de Günter Figal (2000, pp. 133 e 134) por certo posicionamento crítico em função de uma aparente insuficiência do questionamento do diálogo comunicativo filosófico na relação de alteridade das convivências de contextos mundanos e institucionais, não há que se deter demasiadamente neste tópico, uma vez que o escopo de análise dessa passagem é simplesmente enunciar que há essa particularidade na análise da intersubjetividade em termos heideggerianos do “outro”.

Tal entendimento toma maiores proporções e é explicitado quando Heidegger (2008b, p. 174) enuncia que os ‘outros’ não significam todos os restos dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, são aqueles que não se consegue diferenciar, são aqueles entre os quais também se está. Isso ocorre porque o outro apresenta uma constituição ontológica idêntica à do próprio ser-aí (daí vir a ter o determinante existencial de ser-com), já é preciso que o ser aí o tenha descoberto previamente como um outro ser-aí num mundo circundante comum (ser-no-mundo, ou *Insein*).

Afinal, como bem argumenta Frederik Olafson (1999, p. 25) que: ‘quando, já adultos, simulamos interrogar se existem outras mentes além da nossa, estamos na realidade tentando colocar em questão algo que nos permitiu chegar àquele ponto a partir do qual pudemos propor essa questão’. Tal explicação da inserção da estrutura do outro no constitutivo do ser-aí é fundamental para se desconstruir a ideia fixada na mentalidade de que o outro já se encontra totalmente desvinculado do ser-aí, algo que, como bem explanou Heidegger, está permeada e dissolvida de maneira intrínseca ao próprio ser-aí, logo, a todos indistintamente.

Desta feita, em analogia ao que foi dito por Ernildo Stein (1988, p. 83) acerca da “cura”, transplanta-se o entendimento para a própria extensão do outro e do impessoal, de maneira que, nas palavras desse autor: “abre-se um novo espaço para a ontologia, para a epistemologia e para a questão do método”, sendo que desta vez encontra-se em foco a hermenêutica da dinâmica ontológica dessa relação, e, não apenas abstratamente um

tratamento sociológico do tema.

## 2.2 CARACTERES EXISTENCIAIS DO SER-COM: A OCUPAÇÃO E A PREOCUPAÇÃO

No estudo do ser-com aparecem dois caracteres existenciais de considerável importância para uma compreensão bem do tema em comento; tais caracteres ontológicos são: a preocupação (*Fürsorge*) e a ocupação (*Besorgen*). Para Heidegger o ser-aí se ocupa dos entes, dos instrumentos à mão. De outro modo, o ser-aí se preocupa somente com seres-aí, isto é, sempre se preocupa com os outros.

A ocupação se constitui como o modo de ser específico da lida dos entes intramundanos. Heidegger bem se vale do termo “ocupar-se” para designar o ser de um possível ser-no-mundo.

Assim, ao existir, o ser-no-mundo estará também sempre junto a entes que lhe reivindicam uso em meio aos modos de ocupação, que possuem destaque quando se aprofunda o estudo da instrumentalidade desses entes e suas peculiaridades intrínsecas como: as deficiências (*Defizienz*) como o descuido (*Versäumnis*) em torno da compreensão de manual (*Zuhanden*) e do ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit*); que embora de salutar importância na obra heideggeriana, para o presente estudo não se apresentam de maneira essencial.

A preocupação, por sua vez, funda-se no ser-com, tendo em vista que a preocupação é o modo dos seres-aí se relacionar. Esse preocupar-se carrega o sentido de solicitude, ou seja, de um estar a disposição para cuidar do outro. A preocupação se afigura como uma verdadeira instituição social fática (HEIDEGGER, 2008b, p. 178), pois, repise-se, funda-se especificamente na própria co-presença dos seres-aí.

Contudo, há de se ressaltar que a preocupação nem sempre ocorre de maneira “correta”, ou de total integridade ontológica, para se usar um termo mais adequado e acurado filosoficamente, pois ocorrem modos deficientes da preocupação. Destarte, no percurso em que se dá a relação entre os co-presentes pode acontecer modos deficientes da preocupação. Bem exemplifica Heidegger: Ser por um outro ou contra um outro, sem os outros, o “não sentir-se tocado” pelo outro, são modos deficientes de preocupação que caracterizam a convivência cotidiana. Logo, caracterizam de pronto a deficiência e a indiferença nas

tratativas do ser-aí.

Essa lida incompleta finda por desviar ontologicamente o ser-aí, promovendo um tratamento similar ao do simplesmente dado de muitos outros sujeitos. Assim, tendo em vista que esses modos trazem consigo o caráter de não surpresa e indiferença no que se refere aos co-presentes acaba levando ao entendimento de que os outros seres-aí estão simplesmente dados.

Por fim, há de se falar nos modos positivos de preocupação. Segundo Heidegger tais modos ocorrem em duas possibilidades extremas: “saltar para o seu lugar” e o “saltar antecipando-se à possibilidade existencial do outro”.

A modalidade saltar para o seu lugar (no original *Einspringen*) se dá quando um ser-aí assume a ocupação que o outro deveria realizar, deste modo toma o lugar na ocupação interferindo na relação entre o outro e o ente. Neste caso, o outro pode ficar dependente dessa relação, porque para ele ocupação se dá como algo disponível e já pronto podendo dispensar-se totalmente dela. Ocorre a interposição do ser-aí no meio de uma relação entre o outro e um certo ente.

A segunda possibilidade dos modos positivos da preocupação é o saltar antecipando-se à possibilidade existencial do outro (*Vorausspringen*). Essa preocupação, como diz Heidegger, diz respeito a cura, ou seja, à existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, em sua cura, transparente a si mesmo e livre para ela.

Desta feita, há algumas situações a serem postas, algumas ônticas e outras ontológicas na mesma conjuntura. Caso o saltar antecipando-se como modo existencial seja compreendido em seu sentido ontológico, ainda há uma ligação existenciária, portanto ôntica entre o ser e o ente, enquanto que, outro ser-aí, provendo a cura, antecipa-se a situação existenciária referida e desembaraça a própria relação ôntica para com o ser-aí. Certamente, essa "hipótese" é um tanto quanto complexa de se visualizar porque envolve conjuntamente uma situação ôntica de ocupação (de um ser-aí com um ente) e uma outra de natureza ontológica, isto é, o próprio modo positivo existencial.

Um erro comum nessa análise é apenas visualizar a possibilidade existenciária do ser-aí, sem que se atente para a ontologia inerente ao antecipar-se que, nesse caso específico, é uma positivação, e não uma mera negação do ser. Tentando explicar de outra maneira, como o ser-com é um dos constitutivos do impessoal, que em seu conjunto de regramentos vem a consubstanciar a própria cura, o ser-aí só se restará livre e desimpedido com a própria "coisa", pois por meio da relação ontológica do saltar antecipado que o ser-aí, provém ao outro, essa clarificação em sua relativização com a coisa.

Em síntese, o importante é conseguir destacar todas as situações existentes - que no caso são duas - e as suas respectivas naturezas, uma existenciária e uma existencial, uma vez que uma, ônticamente, se refere a um ser-aí e o ente, e, a outra, que ocorre de forma ontológica, se relaciona com a própria antecipação do ser-aí com o outro, existencialmente constituído.

### 2.3 A COMPREENSÃO DO SER-AÍ E A COMPREENSÃO DOS OUTROS

Outro ponto de relevo a ser analisado de maneira perfunctória e propedêutica é a questão do compreender na co-presença. Segundo Heidegger, na compreensão do ser do ser-aí já pressupõe uma compreensão dos outros, porque seu ser é ser-com. Esse conhecer só é possível pelo modo de ser originariamente existencial que é o ser-com. Isso ocorre basicamente porque, como já dito anteriormente, esse modo de ser se fundamenta na própria convivência e no compartilhamento dos seres-aí. Logo, o ser-aí encontra a si mesmo numa vivência atada ao teor fenomenal inscrita no seu mundo circundante, que é exatamente a manifestação de todas as vivências em conjunto, sejam elas do ser-aí em questão ou dos outros, pois estes não lhe são extemporâneos nem díspares.

O encontro dos outros com o ser-aí já se dá sempre no âmbito de uma "familiaridade com o mundo" (*Weltvertrautheit*) constitutiva da própria compreensão de ser do *ser-no-mundo*, na concretude das preocupações e ocupações cotidianas compartilhadas entre eles, pois elas é que são, como se verá mais adiante, que revolvem a questão da decisão continuada e cotidiana do ser-aí em suas interações costumeiras.

Já se falou do ser-com como única possibilidade para o ser-aí, deste modo, Heidegger compreende que o modo de estar só, é na verdade, um modo deficiente do ser-com. O ser-com é uma determinação existencial preemptória ao ser-aí, outrossim, não existe o ser-com o outro apenas quando convém que desta feita o seja. A simples existência do outro já possui como consectário ontológico a decorrência do ser-com e o estar junto.

Assim, o ser-com se dá mesmo na ausência ou na falta do outro, pois até no estar-só o ser-aí carrega consigo seu mundo e nele a presença dos outros seres-aí. . Isso é importante para a caracterização da impessoalidade pública do tratamento do outro, como bem destaca Michel Haar (1993, p. 68) ao dizer que: "cotidianidade não inclui de maneira alguma a esfera privada e as relações familiares, por exemplo, que permanecem indeterminadas quanto à sua



autenticidade possível. A existência cotidiana está sempre fora, ela é extrovertida, *pública*". O outro é compreendido sempre na amplitude dinâmica no âmbito do público.

Isto se comprova partindo da premissa que o ser-com e a co-presença não são elucubrações fundadas numa pluralidade de sujeitos. De modo que pode existir a falta do outro mesmo quando este está simplesmente dado perante o ser-aí, não existindo entre eles interação do ponto de vista ontológico, ocorre, segundo Heidegger (2008b, p. 177), quando: "...a co-presença vem ao encontro (do ser-aí) no modo da indiferença e estranheza". É o que popularmente se denomina de "estar só na multidão". Portanto, somente para um ser-com é que o outro pode faltar.

### **3 A VERDADE COMO DESVELAMENTO PARA HEIDEGGER**

Na obra *Ser e Tempo* o autor alemão busca de tratar da questão de como a verdade se apresenta e como ela está correlacionada com a questão da realidade. Assim sendo, buscar-se-á brevemente discutir a proposição heideggeriana da impossibilidade da *adequatio* na busca da verdade (como ocorre em ser em tempo), dada a sua inconclusiva assertiva sobre a realidade, para em seguida analisar a possibilidade do encontro da verdade por meio da obra de arte, algo que indubitavelmente galga os meandros da imaginação em termos filosóficos.

O principal conceito combatido por Heidegger em sua análise anti-metafísica perpetrada na obra em comento reside no ataque ao tradicional conceito de a essência da verdade consistir na concordância entre o juízo e seu objeto. Isto é, ele contesta vorazmente a concepção de que o lugar da verdade é o enunciado (ou seja, o juízo).

Partindo da premissa de que a separação promovida pela dúvida hiperbólica de Descartes, a qual gera indiscutivelmente a dicotomia do sujeito contraposto ao objeto, é na verdade uma falácia, Heidegger começa a questionar a existência de uma adequação entre o discurso do sujeito e a sua referente indicação objetiva.

Desta feita, observa-se que inelutavelmente Heidegger está a criticar de maneira incisiva toda a tradição calcada no elemento racional de validade da assertiva da verdade que conjuga a realidade a partir de uma adequação entre um enunciado e seu objeto.

Apesar de sua crítica ser inicialmente dirigida ao Grande Embusteiro (Descartes), ele também mira em outros filósofos mais recentes para desconstruir a conceituação metafísica de seu tempo, de modo que não se abstém de criticar as conceituações de Kant e Dilthey sobre os

desdobramentos da razão sobre a necessidade de uma adequação para se atingir uma verdade (HEIDEGGER, 2008b, p. 99), ou ao menos, na obra kantiana, de se alcançar um método de representação (por meio dos fenômenos) daquilo que se busca descobrir na essência.

Importante destacar que em *Ser e Tempo* Heidegger não aprofunda a questão da verdade e o descobrimento da realidade sob a perspectiva de uma possível imaginação, isso porque na obra em comento ele conclui que a verdade se dá a partir da descoberta operada pela abertura do ser-no-mundo (*In-Sein*). Destarte, ele assevera que os fundamentos ontológicos-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade (HEIDEGGER, 2008b, p. 291). Ou seja, sem a abertura do ser, seja na sua atividade de inserção ou na sua fundamentação existencial, não há possibilidade para que a própria verdade se desvele.

Percebe-se, a partir da exposição feita, que Heidegger combate a exposição metafísica calcada na tradição que prima pela racionalidade como ordenadora do ser. Por isso que ele desenvolve um novo índice de indeterminação de possibilidades, o qual, por ventura, o “ser humano” se insere, algo que ele denominou de *Dasein*.

Esse *Dasein* não está submetido à categorização do *logos* aristotélico, basicamente por que ele está apenas contido em suas possibilidades, são essas possibilidades que caracterizam a sua abertura de mundo, e não mais a contenção a uma categorização metafísica. Não existe mais uma consciência (*Bewusstsein*) que sirva como fundamento do ser. Desta feita, a sistemática de possibilidades fornecidas pelos aspectos decisórios do *Dasein* fomenta o caráter anti-fundacional (ORKRENT, 1988. p. 223) de pensamento eminentemente anti-metafísico de Heidegger. As múltiplas possibilidades que o ser-aí possui em se decidir são a única perspectiva que ele possui, de modo que não há mais nada que possa servir de assentamento para a sua explicação, não há mais nada que seja substancial ou *a priori* para mantê-lo em conexão com o seu próprio mundo (aí).

Em síntese, há de se asseverar que no sistema anti-metafísico de Heidegger não há congruência entre o enunciado e o objeto (isto é, não há *adequatio*) de maneira que o que pode haver é apenas o desvelamento da verdade, a partir da abertura do ente, para a compreensão de ser (ser-no-mundo e ser-com os outros), dentro da perspectiva ontológica do ser-aí.

#### **4 O SER-COM E A VERDADE: O DESCERRAMENTO DA VERDADE ATRAVÉS DO COMPARTILHAR**

Como modo autêntico de ser-com os outros, o próprio ser-aí apresenta-se “descerrado” junto aos outros. Isso não quer dizer de maneira precípua que o ser-aí é apreendido em sua totalidade por outro ser-aí (por apreender outro ser-aí deve ser compreendido no sentido de que o ser-aí teria a capacidade de apreender um ser que em si mesmo já está descerrado).

Isso na verdade significa que o ser-aí descerra a si mesmo. Nesse processo de descerrar ele finda por promover, na abertura do seu ente, o próprio desvelamento da verdade. Por mais que o ser-aí tente se manter numa confluência inautêntica de seu ser, ao não se descerrar para os outros, não se afigura a possibilidade que ele não se descerre ao menos para si (HEIDEGGER, 2008b, p. 143).

Esse apontamento, todavia, não conduz à percepção de que haja uma “consciência” de si mesmo, no sentido de uma “autoconsciência” apregoada por Descartes (como o sujeito cognoscente) que posteriormente foi tão debatida pelo idealismo alemão. Esse ponto é bastante relevante e deve ser escrutinado com cuidado, principalmente em função do conceito de subjetividade tão apregoado durante períodos pretéritos da história da filosofia, momentos em que o conceito de consciência imiscuído na dicotomia objeto-sujeito impediu uma correta análise acerca da verdade e da própria “subjetividade” por assim dizer.

Nessa toada, há de se compreender que o fato de o ser-aí descerrar-se para si mesmo não conduz à conclusão de que ele se compreenda de modo absoluto, não há um completo saber de si mesmo ou um voltar-se para si, como se o “sujeito” se torna seu próprio “objeto” e assim encontrasse a verdade. Se assim o fosse, não se restaria superada a questão da adequação entre o juízo e o enunciado, ou seja, a verdade permaneceria inserida no juízo e a dicotomia do sujeito e do objeto se contrapondo permaneceria válida. Aliás, condições de validade e interconexões de verdade entre o discurso é tudo que o modelo metafísico almeja para se perpetuar como molde filosófico.

O descerrar do ser-aí deve ser compreendido como uma determinação do seu “ser junto a...”. Desta maneira, ele não se torna um objeto para si mesmo, nem ao menos se torna manifesto para si mesmo. Esse descerrar ao mesmo tempo em que compreende a verdade desvelada, também compreende o próprio ocultamento do ente, ou seja, a não-verdade. O ser-aí se encontra, concomitantemente na sua verdade e na sua não-verdade, no mesmo sentido de compreensão que ele se avia e se desvela.

Como já mencionado acerca do “aí” que o ser-aí carrega, toda essa abertura de mundo é que possibilita a apreensão originária do ser-aí do seu próprio descerramento. O ser-

aí não se torna simplesmente manifesto, a partir daí que o ente que ele desvela finda por ser descoberto.

Ao concatenar suas ideias acerca do “aí” e do descerramento do ser-aí, o filósofo alemão chega a utilizar o termo “esfera” para se referir metaforicamente ao círculo de apresentação do supracitado “aí”. Ele diz que ao se descerrar junto aos outros, o ser-aí se “movimenta no interior da esfera do aí”.

Obviamente que o conceito de espacialidade aqui elencado não corresponde à dinâmica espaço-temporal cartesiana, o espaço aqui referido é na verdade a espacialidade incontida do ser-aí e seu rasgo de movimentação dessa espacialidade, muito embora esse não seja o tema central do presente trabalho, é bastante importante clarificar essa passagem para que o conteúdo total seja mais bem compreendido.

Nessa dinâmica expositiva do ser-aí ao se descerrar e encontrar faticamente outro ser-aí isso representa que o outro também não está meramente “aí” em sua espacialidade. Na verdade, deve-se compreender que ao contrário do que se possa comumente pensar, o outro ser-aí encontra-se essencialmente co-presente (ou co-ser-aí) para com o outro ser-aí que se descerrou. Ambos se inserem no mesmo círculo de manifestação

Essa dinâmica de estar junto a outro ser-aí só se afigura possível em virtude do mesmo primado ôntico-ontológico que ambos apresentam. Na medida em que os seres-aí apresentam a existência como manifestação de sua essência, indubitavelmente, o seu “aí” que é com eles carregado demonstra a conjunção fática e presente de seu círculo de possibilidades. Assim, o que é por eles compartilhado a partir do descerramento de um para com o outro é esse círculo, esse círculo é o elo de compartilhamento entre eles.

Só é possível haver esse compartilhar (ou o “com” do “ser-com”) a partir da existência do “aí”, afinal, dos muitos que se descerram sendo um ser junto a outros é que formam o ser-com propriamente dito. O ser-com não é um modo de ser do ser-aí simplesmente por subsistir de maneira “próxima” ao ente, ele simplesmente não se encontra onticamente colocado em sua justaposição para favorecer essa possibilidade de compartilhamento. Como já enunciado, essa forma de apresentação, esse modo de ser, portanto, é muito mais originário, e envolve o modo de ser próprio de um ser-aí com o outro, ou seja, ser-um-com-o-outro.

Deste modo, a distância fática existente o ser-aí e o outro não é o elemento fulcral para se determinar a possibilidade de existência do ser-com. Como bem fala Heidegger em “Ser e Tempo” acerca do que ele denomina de afastamento (*Abständigkeit*), esse espaço ocupado pelo ser-aí não se circunscreve a mera distância factual. O afastamento do ser-aí

ocorre basicamente em sua apresentação inautêntica do impessoal (*Das Man*), de modo que onticamente se está mais próximo do ente, embora ontologicamente o inverso tenha ocorrido, ou seja, houve o distanciamento do referido ente.

Nesse sentido, a proximidade ocorrida no ser-com não é algo simplesmente espacial, afinal, se o fosse, o círculo de manifestação do compartilhamento do ser-aí não seria, justamente, o seu “aí”. Não existe a dualidade interior e exterior, para qual o descerramento do ser-aí se introjete ou se exteriorize. O ser-aí já se encontra fora, uma vez que está junto aos outros, na verdade, como bem menciona Heidegger (2008a, p.146), “ele é saindo” de si. Essa “exteriorização”, possivelmente compreendida como o elemento de expressão do ente, é algo que se manifesta mais na temporalidade da apresentação do ser-aí, do que na sua competência espacial, como já dito. De modo que não há nenhuma representação espacial a ser feita dessa expressão do ente, ele apenas se desvela, através do seu “aí”, de uma maneira não propriamente espacial.

Esse sair de si de maneira alguma depreende que haja um “interior” do qual ele seja expurgado, o movimento “para fora” que ele realiza é ele mesmo, como ele já carrega propriamente o seu “aí”, esse fora não é nada mais que o círculo de manifestação do seu “aí”, de modo que também não é algo que lhe seja estranho. Por ele ser essencialmente ser-aí ao sair de si, o co-pertencimento aos outros seres-aí finda apenas a ser uma maneira de ele mesmo se exteriorizar o seu “aí” para com os outros.

Diante do panorama apresentado, há de se compreender que o ser-com é essencialmente um modo de ser do ente mesmo que ele não apresente faticamente a presença de outro ser-aí. Importante destacar que na empreitada do ser-aí de se descerrar a si mesmo e aos outros ocorre a sua inserção de ser descobridor no mundo. O descerramento do ser pertence a algo compartilhado, algo que o ser-aí transparece em seu modo de ser mais originário. Esse descerramento sempre promove a abertura de algo que já era minimamente compartilhado pelo ser-aí.

Assim sendo, afigura-se deveras esclarecida a possibilidade de compartilhamento do “aí” do ser-com entre os seres-aí. Nesse sentido, apenas o com-partilhar da verdade desvelada do ser-aí é que permite que a conjuntura dele para com os outros seja algo feito de maneira originária. Quando se fala que isso ocorre originariamente deve-se depreender que essa conjunção do “aí” compartilhada e descerrada não se dá de maneira meramente factual.

Esse descerramento do ser-aí, sob a perspectiva de que ele é ser-no-mundo, e, portanto, ser-descoberto, leva ao entendimento de que no desvelamento que traz consigo o ente junto ao outro, aquilo que é desvelado é o próprio ser-aí. Quando há o co-pertencimento

de maneira autêntica entre os seres-aí, o outro não passa a ser compreendido como algo estranho a si, algo que lhe seja indiferente ou casualmente díspar.

O desvelamento do ente – que em última instância é o próprio desvelamento da verdade, uma vez que a verdade é capaz de mostrar o ente em si mesmo –, é algo já impregnado na dinâmica compartilhada do ser-aí, isto é, não pode haver o descerramento nem muito menos a colocação do ser-aí junto aos outros sem que a sua verdade seja desvelada. Há de se sublinhar que esse compartilhamento da verdade entre o ser-aí e os outros é que lhe confere essa “proximidade” entre eles, afinal, o outro ser-aí não lhe é estranho.

O simples fato de cada um carregar univocamente o seu “aí” e de ser impossível se desfazer de tal “fardo”, uma vez que, acompanhado do “aí” vem também a necessidade imperiosa de se decidir, algo que por vezes pode ser tormentoso. Nesse ponto que o descerrar do ser-aí em compartilhamento da verdade é um modo de ser que auxilia a própria tomada de decisões do ente que se aproxima dessa maneira ontológica.

É nessa perspectiva que as possibilidades decisórias do ser-aí não ficam relegadas ao plano da inautenticidade. Como Heidegger (2008b, p. 186) posteriormente vai discutir no parágrafo 27 da obra *Ser e Tempo*, essa tomada de decisões fica apenas congregada na sua apresentação do impessoal. Ou seja, dito de maneira mais clara, o fardo decisório fica imiscuído no ramo decisório da impessoalidade, da forma de apresentação inautêntica do ser-aí que retira toda a compreensão ontológica dos acontecimentos para permanecer inerte na compreensão pré-ontológica do impessoal.

Assim sendo, a verdade desvelada a partir do ser-com, em seu compartilhamento, promove a possibilidade decisória mais próxima do modo de ser originário do ser-aí, que se afigure de maneira independente da inautenticidade do impessoal, afinal, ainda que o ser-aí se encontre como ser junto aos outros. Essa aproximação não se dá de maneira meramente ôntica, como inexoravelmente se procede nos domínios do impessoal, sempre tomado como primeira interpretação de mundo.

Por fim, há de se concluir que embora ainda haja um longo caminho a se trilhar na forma de interpretação da verdade compartilhada do ser-aí em seu descerramento no ser-com, como interpretação de mundo descobridora, ao menos há de se compreender que o desvelamento do ente promovido por esse modo de ser é importante na compreensão ontológica do posicionamento do “aí” como elemento de espacialidade e de compreensão do próprio ente.

Esse compartilhamento da verdade não se distancia do modo da compreensão ontológica, tão cara a construção da autenticidade expositiva do ser-aí, que, embora não tome

um lugar privilegiado na metodologia da analítica existencial, finda por ser uma das perspectivas de escrutínio do modo de ser-com do ser-aí.

## REFERÊNCIAS

FIGAL, Günter. *Phänomenologie der Freiheit*. 3. ed. Weinheim: Beltz Athenäum, 2000.

HAAR, Michel. *Heidegger and The Essence of Man*. Albany: Suny Press, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublevski. Rio de Janeiro: Vozes, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008b.

OLAFSON, Frederick. *Heidegger and the Grounds of Ethics: a study of Mitsein*. 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999

ORKRENT, Mark. *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

STEIN, Ernildo. *Seis Estudos Sobre "Ser e Tempo"*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

## PAIDÉIA, RETÓRICA E DIALÉTICA NO “FEDRO” DE PLATÃO

Lucas Mafaldo Oliveira\*

### RESUMO:

Este trabalho tem como objetivo apresentar uma síntese do argumento exposto em nossa dissertação sobre o problema central do diálogo “Fedro” de Platão, onde tentamos mostrar que esse diálogo tem como objetivo principal realizar uma crítica à formação cultural dos atenienses da época e apresentar os fundamentos de uma nova *paidéia* filosófica. Nesse sentido, procuramos demonstrar que a característica específica da formação filosófica está no fato de não se voltar para os textos em si mesmos, mas apenas usá-los como ponto de partida para uma discussão dialética que possibilite pensar sobre os problemas filosóficos a partir do inteligível. Partindo dessa linha de raciocínio, pretendemos aprofundar um estudo sobre a relação entre a dialética e o inteligível no pensamento platônico.

**Palavras-chaves:** Paidéia, retórica, dialética.

### 1 INTRODUÇÃO

O objetivo desse trabalho é apresentar uma síntese do problema inicial abordado em nossa dissertação de mestrado para, em seguida, mostrar como isso nos levou à questão de pesquisa do nosso projeto de doutorado.

Desenvolvemos a pesquisa de mestrado em torno da seguinte questão: qual é a posição de Platão sobre a questão da retórica exposta no diálogo “Fedro”? O argumento defendido na dissertação foi o de que, ao falar da retórica, Platão apontava para uma questão mais fundamental: a possibilidade de uma *paideia* filosófica, ou seja, a possibilidade da filosofia assumir a função de fornecer uma formação cultural aos atenienses. Essa leitura nos levou ao problema de compreender o modo como Platão caracteriza a especificidade da formação filosófica diante das alternativas disponíveis na cultura do seu tempo, concluindo que essa especificidade diz respeito ao papel da dialética na formação filosófica, e na relação desta com o inteligível. Ao longo deste trabalho, tentaremos mostrar como essas questões estão interligadas.

---

\* Mestre em Filosofia e Doutorando do Programa Interinstitucional em Filosofia UFPB/UFPB/UFRN sob orientação de Dr. Markus Figueira da Silva. Natal, RN, Brasil. E-mail: [lucasmafaldo@gmail.com](mailto:lucasmafaldo@gmail.com).



## 2 METODOLOGIA

Quando observamos os estudos platônicos das últimas décadas, vemos uma crescente ênfase na discussão de como interpretar os diálogos platônicos. Essa preocupação é importante, pois é necessário evitar a recorrente tentação de encarar o personagem de Sócrates como o porta-voz autorizado de Platão, considerando toda a construção literária do diálogo apenas como um método para tornar a argumentação mais fluida. Nos dias de hoje, estamos demasiadamente acostumados com exposições de problemas intelectuais redigidos segundo o estilo dos tratados, ou seja, em um estilo que se inicia com uma apresentação metódica dos problemas acompanhada de uma apresentação analítica de cada etapa do raciocínio. No entanto, os diálogos platônicos não foram escritos tendo isso em mente. O público grego, acostumado a frequentar as apresentações teatrais, certamente estavam mais receptíveis à noção de que as grandes questões humanas deveriam ser expostas em um contexto dramático, e é desse modo que Platão constrói seus diálogos. Por isso, seguimos a corrente dentro dos estudos platônicos de considerar os diálogos como algo mais complexo do que apenas um longo argumento intercalado pelas eventuais objeções dos seus interlocutores. Sustentamos que os recursos dramáticos presentes nestes diálogos devem ser considerados aspectos necessários para a interpretação filosófica da obra. Em outras palavras: os personagens, o ambiente e as tensões que surgem ao longo da discussão devem ser filosoficamente importantes<sup>21</sup>.

Note-se que não estamos afirmando os diálogos platônicos são equivalente a obras literárias. Certamente, existe um componente argumentativo nessas obras que as distinguem dos demais gêneros literários da época. No entanto, nosso argumento é que Platão absorveu muitas coisas desses outros gêneros e os utilizou para desenvolver um estilo próprio. Por isso, sustentamos que na interpretação de Platão um cuidado necessário é considerar como o

---

<sup>21</sup> Trabattoni (2003) apresenta a seguinte explicação para esse método: “[...] o texto platônico requer os mesmos procedimentos de análise utilizados em qualquer texto encenado no qual, conquanto seja lícito encontrar algumas opiniões efetivamente defendidas pelo autor, é necessário analisar o texto em seu conjunto, fazendo com que tais opiniões se originem do enredo dramática de ação e diálogo. Esse caminho, no curso plurissecular dos estudos platônicos, não foi, no entanto, muito seguido. Ao contrário, preferiu-se no mais das vezes e em grande parte ainda se prefere determinar nos diálogos um personagem privilegiado e declarar como teses platônicas uma boa parte das asserções que esse personagem faz”. (TRABATTONI, 2003, p.22)

conteúdo dramático da obra se relaciona com o conteúdo argumentativo apresentado no texto. As proposições teóricas emitidas ao longo dos diálogos jamais pairam no ar; elas sempre surgem em uma situação concreta, emitidas por um personagem específico. Esse contexto é importante para nos indicar como devemos pensar sobre o conteúdo discutido<sup>22</sup>.

Partindo desses princípios, sustentamos que um estudo sobre o *Fedro* deve passar por um exame da narrativa exposta no diálogo. Em outras palavras, devemos nos perguntar não apenas pelo que é dito no diálogo, mas também pelo que é mostrado.

### 3 A NARRATIVA DO *FEDRO* E A QUESTÃO DA RETÓRICA

Quando olhamos para a obra como um todo tendo isso em mente, nos deparamos com algo interessante: percebemos que há três momentos dramáticos claramente distintos no diálogo como se Platão tivesse escrito uma peça em três atos. No primeiro ato, temos o encontro de Sócrates com Fedro, a *mise-en-scène*, onde os elementos básicos do diálogo são mostrados. No segundo ato temos algum incomum na obra de Platão: a recitação de longos discursos, mais um dos vários pontos de contato entre este diálogo e o *Banquete*. No terceiro ato, vemos Sócrates retornar ao seu estilo familiar de guiar a discussão por meio de perguntas e respostas. Essa distinção, evidentemente, é apenas didática. Como tentaremos mostrar, em conjunto, cada um desses atos se une perfeitamente para criar uma narrativa única, que estabelece a direção de todo o diálogo.

Partindo dessa perspectiva, a frase de abertura do diálogo se mostrará extremamente importante: “Fedro, meu querido, para onde vais e de onde vens?” (*Fedro*, 227a). Essa frase já introduz um dos elementos fundamentais nessa narrativa: a *psicagogia*, o movimento que ocorre na alma de Fedro. Logo em seguida, ficamos sabendo de onde Fedro vinha: ele passara a manhã com Lísias, um notável orador da época, e agora estavas prestes a caminhar para fora dos muros da cidade para praticar a recitação do discurso que estava tentando memorizar. Platão, portanto, descreve Fedro como um estudante de retórica, um discípulo de Lísias bastante dedicado. Reforçando essa descrição, Platão repetidamente mostra Fedro fazendo

---

<sup>22</sup> “The maxim governing my interpretation of the Phaedrus is that the form of the dialogue is as intrinsic to its meaning as the content. The text's content is

not truly intelligible independent of its form, and vice versa. In general, this approach to interpreting Plato is now widely accepted.” (GRISWOLD, 1986, p.2).

elogios às habilidades retóricas de Lísias, demonstrando estar não apenas empolgado com o célebre orador, mas com a retórica em si mesmo<sup>23</sup>.

Depois dessa apresentação, temos algo incomum nos diálogos platônicos: os dois personagens decidem sair da cidade e continuar a discussão. Esse elemento é muito interessante quando constatamos que a retórica é uma das principais questões do diálogo. Afinal, a retórica é uma atividade eminentemente pública. O exercício da retórica exige três posições distintas: a primeira posição é responsável por defender um argumento; a segunda, por atacá-lo; e a terceira, por chegar a uma decisão final. O esquema da prática jurídica de constituir um promotor, um defensor e um juiz como pessoas distintas surge diretamente dessa necessidade<sup>24</sup>. Em um debate retórico não se espera que os debatedores convençam seus adversários, mas apenas que façam a melhor apresentação possível para convencer quem estiver na posição de juiz (no caso da democracia ateniense, este papel, via de regra, cabia aos cidadãos). Isto certamente não escapava ao próprio Platão que, ainda assim, optou deliberadamente em excluir a possibilidade mesma da existência de um público presente justamente ao discutir a retórica, criando um contexto privado para essa discussão. Hackforth (1952) observa que, se considerarmos a presença de Lísias como terceiro personagem, o *Fedro* seguirá o número médio de personagens engajados na discussão nos diálogos platônicos<sup>25</sup>. No entanto, embora frequentemente haja apenas dois ou três participantes mais ativos, Platão também retrata frequentemente vários observadores silenciosos da discussão, o que não ocorre neste diálogo; além disso, o próprio Lísias, o terceiro participante, aparece apenas por meio do seu texto. Consideramos que esse recurso estilístico utilizado por Platão serve para deslocar a discussão da retórica para a dialética. A dialética, afinal, utiliza o discurso de um modo diferente: embora também haja a alternância entre dois participantes, não há a necessidade de uma terceira posição. Na verdade, a função do juízo é executada pelos próprios participantes da discussão. Por isso, é esperado que, em uma discussão dialética, os participantes mudem constantemente de lado, de acordo com os argumentos expostos, enquanto na retórica é esperado que eles fiquem exatamente na mesma posição, procurando usar todas as forças para defender aquele terreno. Isso torna a imagem de Sócrates

---

<sup>23</sup> “Achas que eu, um ignorante, posso repetir condignamente o que Lísias, o maior escritor da nossa época, trabalhando com calma, levou tanto tempo a redigir? Oxalá assim fosse. Isso seria para mim mais do que ganhar uma grande fortuna.” (*Fedro*, 228a).

<sup>24</sup> Cf. Reboul, 2004, p.1-4.

<sup>25</sup> “The dialogue has only two characters, Socrates and Phaedrus. This can hardly be called unusual (...) it’s Plato’s practice to work with three characters at most in the body of the dialogue (...) though there are often a number of others (...) ‘chipping in’ occasionally later on. In our dialogue Lysias may be regarded as in effect a third character.” (Hackforth, 1952, .p. 12)

e Fedro caminhando para fora da cidade ainda mais significativa: na cidade, no âmbito político, a retórica se faz necessária para fixar posições nítidas; mas o filósofo possui outras possibilidades, ele é mais flexível em relação aos discursos, se permitindo vagar em busca da verdade sobre a questão que está investigando.

#### 4 A QUESTÃO DA PAIDÉIA

Com esses elementos, Platão constrói a cena básica que temos diante de nós: vemos um Fedro apaixonado pelos discursos e um Sócrates, que embora também se diga um amante de discursos, mostrará que seu objeto de amor é significativamente diferente. Entramos, assim, no segundo ato, onde serão recitados os três discursos da obra: um de Lísias, dois de Sócrates.

Primeiramente, temos a leitura do discurso de Lísias, feita dentro do diálogo, que defende uma tese bastante conhecida: o amor não é um bem, mas uma perturbação da alma; o amor torna os homens mesquinhos, egoístas e, em última instância, prejudiciais a eles mesmos e ao objeto do seu amor. Por isso, conclui Lísias, é mais interessante para um jovem rapaz prestar favores a quem não lhe ame do que a alguém apaixonado. Esse discurso é interessante pelos seguintes motivos: Platão está claramente fazendo referência à instituição grega da pederastia, mas esse tipo de relação não deve ser visto como equivalente aos relacionamentos homossexuais modernos<sup>26</sup>. Na prática antiga, havia sempre um desnível entre duas posições: de um lado havia o *erómenos*, geralmente mais jovem e inexperiente, que recebia a atenção e orientação do *erástes*, geralmente um cidadão mais velho<sup>27</sup>. Esse desnível

---

<sup>26</sup> “The kind of love addressed by the three speeches is almost exclusive love between men – a central feature in the life of the ancient Greeks in general and the Athenians in particular. [...] In ancient Athens, however, [...] most paederastic relationships were different from what we now consider homosexual affairs. It was a common though by no means a universally approved practice in ancient Athens for older men to fall in love with young, usually adolescent, boys. Such a difference in age [...] was essential to paederasty. In addition, paederasty did not in general interfere with marriage or other relationships with women. The older man (*erástes*) would most often already be married, while the younger one (*erómenos*) would be expected to marry when he reached the appropriate age. [...]. What was expected was that the *erástes* would act as an ethical and intellectual teacher of his *erómenos*. What the two participants thus took from their relationship was, at least in theory, radically different: the older man received pleasure; the younger, education and edification. Paederasty was in many cases an instrument of socialization and teaching.” (NEHAMAS; WOODRUFF, 1995, p. xv-xvi).

<sup>27</sup> “[...] sexual conventions and the respective ages of the *erástes* and the *erómenos* were in flux at the time Plato was writing the *Phaedrus*. While the *erástes* may typically have been an adult and married, he could be no more than an aging adolescent, and the *erómenos*, in theory a beardless boy, in practice could be as old as thirty or even thirty-five, in which case he might have shaved in an effort to retain his “boyish” looks.”

de posições, onde um sujeito se submete à orientação de outro mais experiente fornece uma analogia direta com o processo da educação. E de fato, embora seja possível apenas especular sobre a natureza das relações entre Fedro e Lísias, o próprio diálogo, ao mostrar Fedro se comportando como um estudante de retórica, Platão aponta para o fato de que há um elemento pedagógico nessa relação. Em outras palavras: o discurso de Lísias é certamente um discurso de sedução, mas é principalmente um discurso de sedução para a retórica. Esse discurso é, ao mesmo tempo, um exemplo do que um bom orador é capaz de fazer e também uma justificativa para se relacionar com tal orador, que promete desde o início que não será uma relação amorosa, mas apenas um pacto em vista do interesse próprio de ambos os lados. Nesse sentido, lembrando que a retórica era a principal disciplina de formação intelectual da época, é forçoso concluir que Platão está utilizando essa relação particular entre Fedro e Lísias para retratar algo muito mais significativo: Platão está falando aqui de toda uma geração de jovens atenienses seduzidos pelas promessas da retórica.

Platão possui inúmeros motivos, afinal, para tratar dessa questão. Primeiramente, a retórica se tornara, na passagem do século V para o século IV, a principal disciplina de formação da época. Em segundo lugar, a expansão do ensino da retórica estava intimamente relacionada com o sistema político ateniense: afinal, a democracia assegurava a cada cidadão o direito de usar o discurso para persuadir os demais quanto ao que deveria ser feito. Em terceiro lugar, a própria natureza da retórica possui uma afinidade problemática com a filosofia: ambas as disciplinas pretendem usar o discurso para ir além dos campos particulares do conhecimento. Por fim, há também um motivo prático que não é sem importância para Platão: com a expansão do ensino organizado da retórica (cujo exemplo mais bem sucedido talvez seja a escola de Isócrates), Platão tinha que se preocupar com a mundana tarefa de atrair alunos para poder divulgar seu pensamento. A conjunção desses fatores, portanto, tornava urgente discutir a retórica do ponto de vista da formação intelectual e o discurso de Lísias serve justamente para introduzir essa questão<sup>28</sup>.

Nessa perspectiva, devemos também repensar a função que os dois discursos de Sócrates desempenham na trama do diálogo. É tentador aceitar a declaração do próprio

---

(SCULLY, 2003, p. XI)

<sup>28</sup> “In the beginning and middle of the fourth century, a great many schools of rhetoric were thriving in the Greek world. [...] Schools opened and actively competed with one another. Isocrates, for example, began a school to teach the liberal arts and to turn out men capable of writing speeches for all occasions [...] These and many other schools competed with each other for students. It is my view that a number of Plato's dialogues have as a fundamental, if not primary, purpose, to show that those who enrolled in the Academy – Plato's school – could compete with, and surpass the students of the rivals. This is why so many of the dialogues involve oratorical competition and, in fact, why such competition is the focus of so much drama in the dialogues.” (GONZÁLEZ, 1995, p.123.)

Sócrates de que seu primeiro discurso foi simplesmente um erro que deve ser corrigido, mas devemos nos lembrar de que estamos lidando com um dos mestres da ironia. Nossa posição é de que o primeiro discurso se justifica, não por um erro de Sócrates, mas por um cálculo consciente feito por Sócrates quanto à melhor maneira de lidar com o Fedro. Afinal, quando Sócrates não se mostra impressionado pelo discurso de Lísias, Fedro fica irritado: ele demonstra estar muito apegado à própria admiração por Lísias e pela retórica (*Fedro*, 234e-235e). Por isso, consideramos que a decisão de Sócrates em fazer um discurso aparentemente defendendo a mesma tese de Lísias é justamente para poder começar a expor sua própria posição sem entrar em um confronto direto com seu interlocutor.

Em favor dessa posição, apontamos para alguns elementos do próprio discurso de Sócrates que o distanciam enormemente do discurso de Lísias. Em primeiro lugar, o sujeito do discurso é diferente: no discurso de Lísias, o autor se diz alguém não-apaixonado, enquanto no de Sócrates, o autor aparece como alguém que está apaixonado, mas que disfarça essa condição para melhor atingir seus objetivos. Em segundo lugar, a crítica ao amor é diferente: enquanto Lísias falava em prejuízos financeiros ou sociais, Sócrates fala na perturbação da alma por causa de um desejo desmedido. Em terceiro lugar, apenas Sócrates se ocupa em apresentar uma definição de amor. Em quarto, Sócrates se limita a criticar o amor desmedido evitando elogiar o não-amante<sup>29</sup>. Em outras palavras, nesse primeiro discurso de Sócrates vemos uma série de diferenças significativas que nos impede de julgá-lo apenas um engano que seria corrigido pelo segundo. Existem vários pontos de continuidade entre os dois discursos de Sócrates: a definição de amor não será contestada e a crítica ao amor feita no primeiro será repetida no segundo, apenas com a ressalva que cabe fazê-la apenas para o amor maléfico, e não para a forma positiva do amor<sup>30</sup>.

No entanto, o ponto principal desse primeiro discurso de Sócrates é que ele já funciona como uma poderosa refutação do discurso de Lísias: Sócrates sutilmente subverte todo o discurso do seu oponente ao repetir, de forma ainda mais enfática, as críticas ao amor, porém adicionando que o próprio Lísias deve ser considerado um homem apaixonado e, portanto, sofrendo de todos os males de que ele acusa os outros. Além disso, esse discurso possui um efeito importante na trama do diálogo: ele torna Fedro receptível a ouvir o próprio Sócrates. Se antes ele estava demasiadamente voltado para Lísias, o primeiro discurso de Sócrates, disfarçadamente, começa a movê-lo para outra direção.

---

<sup>29</sup> Consideramos, portanto, a explicação dada por Sócrates na trecho 242a é justamente a maneira que Sócrates encontra para se esquivar de realmente entrar em contradição com seu segundo discurso.

<sup>30</sup> Basta notar que, na discussão posterior, Sócrates tomará seus dois discursos em conjunto para propor uma definição de *eros*. (*Fedro*, 265a).

Por isso, defendemos que os dois discursos de Sócrates devem ser vistos como etapas complementares do mesmo processo utilizado por Sócrates para influenciar o próprio Fedro. O primeiro discurso realmente cometeu o erro de tomar a parte pelo todo, isto é, falou apenas do *eros* desmedido sem falar no *eros* benéfico. No entanto, o que realmente leva Sócrates a fazer um novo discurso é porque ele precisa responder aos dois níveis de significado presente no discurso de Lísias. Afinal, se por um lado, Lísias esta expondo um argumento sobre o amor, ele está também fazendo um convite para o estudo da retórica. Em seu primeiro discurso, Sócrates expõe um argumento diferente sobre o amor, enquanto no segundo fará um convite para a filosofia.

O segundo discurso de Sócrates é certamente uma das passagens mais conhecidas desse diálogo. Ele realmente vai muito além do discurso de Lísias, não se limitando a elogiar o amor, mas também tratando de várias outras questões: Sócrates fala da natureza da alma, da relação entre as almas e o inteligível, da anamnese e da superioridade da vida filosófica. É justamente essa multiplicidade de problemas que faz com que uma das primeiras questões a dividir os comentadores seja justamente quanto ao problema principal do diálogo<sup>31</sup>. De fato, Platão parece estar especialmente interessado em não se deter em nenhuma questão particular por muito tempo, preferindo explorar um universo de questões correlatas que dizem respeito à natureza da própria filosofia. Por isso, vale lembrar o argumento de Vries (1969) que dizia que o pensamento de Platão é intrinsecamente incompatível com a tendência moderna de dividir cada questão em compartimentos separados, preferindo antes passar por uma série de questões correlatas<sup>32</sup>. Mas não precisamos desistir de buscar uma unidade no diálogo por causa disso; antes, essa constelação de problemas reforça a linha de raciocínio que viemos expondo nesse trabalho: levando em conta que Platão está discutindo a principal disciplina de formação intelectual da sua época, é perfeitamente compreensível que ele faça também uma exposição sintética da sua própria concepção de formação. Nessa perspectiva, o *Fedro* já não nos parece um emaranhado de problemas distintos. Ao contrário, podemos ver nele uma intrincada construção literária que consegue narrar uma história sobre a formação de um jovem ateniense ao mesmo tempo em que expõe uma profunda discussão sobre dois ideais de formação concorrente: a formação retórica e a formação filosófica. Portanto, é perfeitamente compreensível que o segundo discurso de Sócrates seja objeto de tantas discussões: é, afinal o

---

<sup>31</sup> “There is no more difficult task in reading the *Phaedrus* than to determine finally what holds it together: rhetoric, love, the soul, the idea of Beauty, philosophy.” (SCULLY, 2003, p. ix)

<sup>32</sup> “Plato’s thought is not departmental; but is organized. His writing is far from the style of a treatise, but equally far from that of the essay. There is always a centre to which the other themes are subordinated. [...] So the main subthemes of the dialogue are intertwined.” (VRIES, 1969, p. 23)



trecho onde Platão apresenta, sinteticamente, a filosofia como uma nova *paidéia* para os atenienses.

Nesse ponto, cabe apontar para um dos vários paralelismos que existem entre a narrativa do diálogo e o conteúdo discutido. Ao longo de todo o diálogo há uma disputa entre Sócrates e Lísias pelo próprio Fedro; disputa esta que se torna clara quando esses discursos fazem a admiração de Fedro passar de um para outro. É interessante contrastar isso que com a descrição que Sócrates faz sobre a natureza da alma, mostrando essa como um carro que é puxado por dois cavalos em direções diferentes. Por analogia, podemos ver que o próprio Fedro está sendo arrastado em diferentes direções. No entanto, é também preciso observar que, embora Sócrates pareça vencer essa disputa com seu segundo discurso, o diálogo não se encerra nesse ponto. Com isso, Platão parece fazer simultaneamente duas coisas distintas e complementares: por um lado, ele reconhece que os discursos possuem um forte poder em influenciar a alma dos homens (como Sócrates fez com Fedro), mas mostra também que discursos apenas não são suficientes: é preciso que algo mais ocorra para que as pessoas se voltem para a filosofia. Por isso, o diálogo prossegue para a terceira e última parte onde Sócrates retornará ao seu estilo habitual de perguntas e respostas.

## 5 DIALÉTICA E A NOÇÃO DE *PSICAGOGIA*

Nessa última parte, as seguintes passagens são particularmente relevantes para a discussão deste trabalho. Na passagem 261a-b do diálogo, Sócrates diz que a retórica é uma *psicagogia*, para espanto do próprio Fedro. O espanto ocorre justamente por causa do uso do termo. Scully (2003) observa que o termo possuía uma conotação negativa, sugerindo ou um tipo de invocação de mortos ou o uso de encantos para seduzir os vivos<sup>33</sup>. No entanto, a função é dessa definição é nos ajudar a compreender o que é a retórica. Enquanto os manuais dessa disciplina se limitavam ao âmbito prático de como escrever um discurso persuasivo,

---

<sup>33</sup> “There are two key and shocking aspects of this definition of rhetoric. The first regards the term “a certain guiding of souls” (*psychagogia tis*), a word with a negative connotation at this time, suggesting for the dead a conjuring up of souls from the underworld [...] and for the living persuasion through witchcraft or enchantment [...]. The second shock for Phaedrus is the association of rhetoric with private discourse, as all handbooks discussed rhetoric only in a public context [...]. In this passage *psychagogia* may be used neutrally but when Socrates returns to this definition of speech and uses this word again (271c10), it cannot be doubted that he uses it in a positive sense, “the capacity of speech” (*logou dýnamis*) having the potential to move the soul from the earthly realm to divine beauty”. (SCULLY, 2003, p. 45).



Platão está ampliando a definição para que nos perguntemos o que está em jogo no processo de persuasão. Em outras palavras: o que ocorre entre o discurso e a alma? Qual a relação entre *logos* e *psyché*? Esse termo possui também outra função importante no diálogo: ele estabelece uma ligação com o mito da parelha alada visto anteriormente no segundo discurso de Sócrates. Afinal, ao descrever a alma como um condutor tentando equilibrar as forças de dois cavalos, Platão já estava prefigurando a definição de retórica como *psicagogia*, ou seja, definir a retórica por meio da noção de *condução da alma*. Portanto, tanto a retórica como a filosofia possuem uma ligação íntima com a noção de que a alma é algo que pode, e deve, ser conduzido de determinado modo. Ao longo de todo o diálogo – tanto no mito como ao longo da discussão – não está sendo discutida especificamente a questão da persuasão racional sobre uma determinada questão, mas sim, o modo como o discurso pode conduzir a personalidade inteira do ouvinte<sup>34</sup>.

É interessante notar que, ao falar sobre a dialética, Sócrates o fará novamente em termos que se remetem a essa passagem<sup>35</sup>. Sócrates declara que segue “os dialéticos” como se estivesse seguindo os passos de deuses. Devemos então nos lembrar que, no mito do segundo discurso, enquanto as almas dos mortais tentam se equilibrar e contemplar o inteligível, elas seguem o caminho trilhado anteriormente pelas almas imortais, ou seja, pelas almas dos deuses. Portanto, com essa analogia, Platão está afirmando implicitamente que a dialética é uma espécie de contraparte humana desse movimento divino que seria realizado pelos imortais, os únicos capazes de contemplar diretamente o inteligível. O sentido dessas referências mitológicas certamente aponta para um forte elogio da dialética, que aparece aqui como a atividade filosófica por excelência, ou seja, o caminho disponível aos mortais para terem algum tipo de acesso ao inteligível.

Portanto, essa linha de raciocínio nos leva ao seguinte argumento: o *Fedro* é uma narrativa que representa a situação dos jovens atenienses diante do ensino da retórica e, ao mesmo tempo, uma discussão de uma segunda possibilidade intelectual que lhes fora aberta por Sócrates. Na época em que redige o diálogo, Platão evidentemente já sabe que a maioria dos atenienses optou por ignorar o caminho socrático. No entanto, a existência da sua própria

---

<sup>34</sup> “In thinking about the unity of the *Phaedrus*, one might conjecture that its “head” lies here: the uniting theme of soul-turning, whether through divinely-inspired love or the philosophically trained rhetorician guiding souls. (SCULLY, 2003, p.xiii).

<sup>35</sup> “Eu também sou muito dado, caro Fedro, a esta maneira de reduzir e analisar as idéias, pois é o melhor processo de aprender a falar e a pensar, e sempre que me convenço de que alguém é capaz de aprender, simultaneamente, o todo e as partes de um objeto, decido-me a seguir esse homem como 'se seguisse as pegadas de um deus!' Em verdade, aos homens que possuem este talento [...] sempre os tenho chamado de 'dialéticos'.” (*Fedro*, 266b-c).

Academia mostrava que essa possibilidade ainda estava aberta àqueles que quisessem se dedicar à filosofia. O diálogo aponta ainda que a diferença específica do modo como o filósofo lida com os discursos é o fato de não considerar os discursos como algo valioso em si mesmo, mas apenas como algo que serve para ir além do próprio texto, isto é, como uma maneira de pensar o inteligível.

## 6 COMENTÁRIOS FINAIS: A RELAÇÃO ENTRE A DIALÉTICA E O INTELIGÍVEL

Seguindo a linha de investigação descrita nas páginas anteriores, chegamos ao problema que nos propomos a estudar enquanto projeto de doutorado. Depois de apontarmos que Platão coloca a relação entre a dialética e o inteligível no centro da formação filosófica, observamos alguns problemas que nos mostrou a necessidade de aprofundar o estudo dessa relação.

Esse problema aparece no trecho do *Fedro* onde é feita uma descrição da prática da dialética. Nessa passagem, Sócrates descreve a dialética como uma combinação de dois processos complementares: a *diairesis* e a *synagogé*. Enquanto a *diairesis* nos permite estabelecer as relações entre os gêneros, a *synagogé* nos permite encontrar as definições dos objetos em questão.

[O primeiro] consiste em abarcar em uma única Idéia, graças a uma visão de conjunto, as noções disseminadas em múltiplos lugares, a fim de que, pela definição de cada uma dessas Idéias, possamos tornar manifesto o assunto que se tem em vista tratar [...]. [O segundo consiste], inversamente, em dividir novamente uma Forma geral em suas articulações naturais, evitando, todavia, mutilar suas partes como faria um mau açougueiro. Como vimos há pouco, os nossos dois discursos apresentaram, primeiro, uma Forma geral de *manía*. Logo a seguir, assim como a unidade do nosso corpo compreende, sob a mesma designação, os membros do lado esquerdo e os membros do lado direito, também os nossos discursos concluíram, dessa Forma geral, duas noções distintas, a saber: uma à esquerda, que distinguiu o que estava errado e vilipendiou merecidamente o amor; outra que, situando-se do lado direito, tomou a via mais acertada, e se lançou à descoberta de um outro

amor, igualmente divino, ao qual cumulou de elogios e apresentou como o maior dos bens. (*Fedro*, 265d-226b)<sup>36</sup>

Essa descrição da prática da dialética coloca vários problemas para o intérprete do diálogo. As traduções comumente traduzem *idéa* e *eídos*, que aparecem nesse trecho, indistintamente por termos como “gênero”, “espécie” e “tipo” o que automaticamente leva o leitor a pensar nos processos de *diairesis* e *synagogé* como os procedimentos de análise e síntese que seriam detalhados pela lógica posterior. Por isso, essa leitura termina atribuindo um significado anacrônico à terminologia platônica. Além disso, esse tipo de tradução reforça o hábito de ler o *Fedro* em conjunto com o *Sofista* e o *Político*, julgando encontrar no primeiro exatamente o mesmo processo de divisão em gênero e espécie que aparece nos diálogos tardios<sup>37</sup>.

No entanto, uma leitura mais próxima do texto do *Fedro* mostra que essa leitura é problemática, pois a prática da dialética tal como apresentada nesse diálogo se mostra significativamente diferente do esquema de divisão de gênero e espécie, mostrada nos diálogos tardios. Afinal, nesse diálogo, Sócrates afirma que seus discursos foram criados por meio da dialética, mas quando voltamos a eles, encontramos procedimentos bastante irregulares do ponto de vista dessa interpretação. O primeiro discurso de Sócrates apresenta uma distinção entre dois tipos de desejo (o desejo pelo prazer e pelo bem), mas não esclarece qual o fundamento dessa distinção, nem explicita qual a relação entre gênero e espécie em questão. Do mesmo modo, ele inclui o amor dentro do gênero do desejo pelo prazer, sem antes explicitar qual seria a diferença específica que justificaria essa divisão<sup>38</sup>. Hackforth procura justificar essa incoerência afirmando que o procedimento aparentemente irregular de Sócrates se deve ao fato de que, nesse primeiro discurso, ele estaria atrelado a sua promessa de provar a tese equivocada de Lísias<sup>39</sup>. No entanto, como o mesmo Hackforth reconhece, o

---

<sup>36</sup> Seguimos a tradução de Pinharanda Gomes, fazendo algumas modificações a partir das opções escolhidas por Dixsaut na tradução que apresenta desse trecho (2001, p.112). Optou-se também por substituir “loucura” pelo original *manía* para evitar acepções modernas externas ao texto.

<sup>37</sup> Encontramos essa interpretação em Hackforth (1952), Griswold (1986) e Scully (2003).

<sup>38</sup> “Seja qual for a questão sobre a qual tenhamos de deliberar, torna-se necessário conhecer aquilo sobre que vai deliberar-se, meu rapaz. [Se] o problema que nesse caso se põe é o Amor [...] procuremos uma definição de comum acordo [...]. E, dito isto, parece ser de aceitar [...] que o Amor é um desejo (...). Além disto, devemos reflectir no seguinte: em cada um de nós existem dois princípios, de forma e de conduta, que seguimos para onde eles nos conduzem, um, inato, é o desejo do prazer, outro, adquirido, que aspira sempre ao melhor.” (*Fedro*, 237c-e)

<sup>39</sup> “The method by which the definition of love is here arrived at partly, but only partly, exemplifies the method of dialectic which will be described later (...) [The] first step [...] might be expected to be followed by a series of dichotomies, a formal divisional scheme such as those elaborated in the later dialogues *Sophist* and *Statesman*. But this does not happen, because Socrates is anxious to show not only what species of *epithumia* constitutes love, but also that it involves a state of disharmony in the soul [...]”. (HACKFORTH, 1952, p. 40).

segundo discurso de Sócrates, onde ele está livre da imposição de seguir o discurso de Lísias, também não segue estritamente esses procedimentos<sup>40</sup>. O segundo discurso começa, afinal, com um novo gênero – *manía* - afirmando que há tipos de *mania* que são maléficos e outros que são benéficos<sup>41</sup>. É verdade que, aplicando o esquema de gêneros e espécies a esse discurso, podemos pressupor que Sócrates está partindo de um grande gênero e dividindo-o em duas espécies de *manía*. No entanto, Sócrates nunca apresenta a definição desse gênero geral, passando logo para a sua subdivisão; além disso, a introdução desse gênero aparece somente no segundo discurso e não é mencionada no primeiro. Além disso, enquanto a divisão entre gênero e espécies procede por processos dicotômicos, isto é, pelo estabelecimento de uma diferença específica que justifica a divisão de um gênero maior em duas espécies distintas, esse procedimento não é explicitamente utilizado em momento algum do segundo discurso; na verdade, Sócrates passa imediatamente a distinguir quatro tipos de *manía*, sem fornecer razão alguma para essa divisão, e logo inclui o amor positivo entre uma delas, sem explicar qual seria a diferença específica do amor em relação às outras formas de *manía*.

Portanto, a dialética mostrada no *Fedro* não pode ser reduzida a processos de síntese e análise de gêneros e espécies. Embora alguns estudiosos considerem essa incoerência como uma imprecisão de Platão na construção do texto<sup>42</sup>, Dixsaut (2001) propõe uma maneira diferente de compreender a dialética, de modo a conciliar a descrição que Sócrates faz da dialética com o que ele faz em seus discursos, mostrando que essa incoerência é apenas aparente<sup>43</sup>. Retornando ao trecho que fala da *synagôgê*, o vemos afirmar que seu objetivo é

---

<sup>40</sup> “There are serious difficulties in this paragraph [266a]. (...) It is only in the second speech that Socrates starts with a clear concept of 'madness'; but here again there is no scheme of successive divisions, whether dichotomous or other: there is merely the single step of a fourfold division.” (HACKFORTH, 1952, p. 133).

<sup>41</sup> “Não pode ser verdadeiro um discurso que [...] postule que devem conceder-se favores ao não apaixonado de preferência ao apaixonado, invocando como justificação o facto de o primeiro agir sensatamente e o segundo se encontrar possesso do delírio e da loucura! Seria verdade se a loucura fosse apenas um mal, mas acontece que muitos dos nossos bens nascem da loucura inspirada pelos deuses. [...] Bem pelo contrário, a vitória deve ser dado ao apaixonado, pois o amor foi enviado pelos deuses no interesse do amante e do amado [...] os deuses desejam a suprema ventura daqueles a quem foi concedida a graça da loucura.” (*Fedro*, 244a-245c)

<sup>42</sup> “It must therefore be admitted that Socrates's account of the dialectical procedure followed in his speeches is far from exact. (...) A writer with more concern for exact statement than Plato had, would have made Socrates say something to the following effect: 'I can illustrate these two procedures, Collection and Division, by reference to my two speeches; (...) though I grant you that my actual procedure was very informal'” (HACKFORTH, 1952, p. 133)

<sup>43</sup> “S'il était vrai que Platon n'ait pas appliqué dans le *Phèdre* les procédés qu'il prétend dégager, on aurait donc affaire à une digression méthodologique, réflexion générale détachée du contenu et du contexte du dialogue. Refuser de voir dans les deux discours de Socrate l'application de la méthode qu'il énonce me semble pourtant être l'indice de la lecture réellement perverse que ce texte semble susciter: on commence par le prendre pour ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire pour l'énoncé d'une méthode universelle. On décide ensuite que Socrate y définit deux procédés, rassemblement et division, que tout examen dialectique, ou en tout cas que

reunir as noções dispersas para definir o objeto que se investiga<sup>44</sup>. Passando, em seguida, ao trecho em que Sócrates apresenta sua definição de *erós* – e, portanto, pratica a *synagogé* – vemos que Sócrates realiza os seguintes passos: primeiramente, ele mostra que *éros* é um tipo de desejo; depois, que há dois princípios que nos motivam: o desejo do prazer e o do desejo do bem; quando o primeiro predomina estamos na *hýbris*, quando é o segundo a predominar, adquirimos a *sophrosýne*. Por fim, há muitos tipos de *hýbris*, e eles se dão de acordo com o objeto do seu desejo. A definição de *éros*, portanto, se dá pela reunião de todos esses elementos: o amor é um desejo que, quando descontrolado, degenera-se em *hýbris* e, como tal, se define de acordo com seu tipo específico de objeto, o qual, no caso, é o desejo pela beleza. Ou seja, para definir *éros*, Sócrates utiliza de fato um gênero, mas utiliza também outros elementos, como a indicação do objeto específico de desejo que não poderia ser encontrado por meio das divisões dicotômicas esperadas por Hackforth (1952). Por isso, Dixsaut (2001) explica esse processo de definição do seguinte modo:

São esses elementos dispersos que ele soube perceber juntos e reuni-los em uma *idéa* única, e é essa reunião que lhe permite defini-la. Esses elementos não estão todos ligados entre si por relações de gênero e espécie [...]. Definir *éros* não se resume, portanto, a enunciar seu gênero; é também demarcar seu aspecto dinâmico [...] e, igualmente, assinalar seu objeto. [...] Dito de outro modo, a definição formulada por Sócrates é sintética e não analítica; os elementos reunidos por ele em sua definição não estavam contidos na *idéa* a ser definida. As ligações estabelecidas entre os elementos não são tampouco relações gerais (como aquela que liga o desejo ao prazer), elas são ligações pertinentes para a definição a ser enunciada (DIXSAUT, 2001, p.118-119)<sup>45</sup>

---

tout exposé de la méthode dialectique, ne pourra que reprendre et appliquer. Moyennant quoi on est nécessairement amené à récuser le fait que les discours précédents aient appliqué une telle méthode, puisque celle-ci n'existe que dans l'esprit des commentateurs.” (DIXSAUT, 2001, p.111)

<sup>44</sup> “[...] il me semble qu'il faut d'abord en poser une autre [question]: pourquoi, dans quel but, rassembler? Sur ce point au moins, le text répond tout à fait clairement: pour préciser de quoi on parle. “Rendre manifeste” (*délon*), expliciter ce dont on parle, c'est définir l'object du discours [...] On rassemble donc *pour définir*.” (DIXSAUT, 2001, p. 112-113)

<sup>45</sup> Nossa tradução do original: “Ce sont ces éléments dispersés qu'il a su voir ensemble et rassembler en une *idéa* unique, et c'est ce rassemblement qui lui permet de la définir. Ces éléments ne sont pas tous liés entre eux par un rapport de genre à espèce [...]. Définir *erôs* ne se résume donc pas à en énoncer le genre, c'est aussi en marquer l'aspect dynamique [...] et également en assigner l'object. [...] Autrement dit, la définition formulée par Socrate est synthétique et non pas analytique, les éléments rassemblés par lui dans sa définition n'étaient pas compris dans l'*idéa* à définir. Les liasons établies entre les éléments ne sont pas non plus de relations générales (comme celle qui reliait l'appétit au plaisir), ce sont les liasons pertinentes pour la définition à énoncer.” (DIXSAUT, 2001, p.118-119)

Dixsaut (2001), portanto, propõe uma nova compreensão do processo dialético de *synagôgé* e esse processo está intimamente ligado com a distinção que ela estabelece entre o uso que Platão faz dos termos *eídos* e *idea*. Platão faz um uso muito específico de *eídos* neste diálogo. Embora não seja dado uma definição do termo, ele é utilizado no mito do segundo discurso de Sócrates, apontando para aquilo que é inteligível em si mesmo, ou seja, para aqueles objetos que só podem ser apreendidos diretamente pela inteligência e não por meio de discursos. Dixsaut mostra, no entanto, que embora o termo *idea* também seja utilizado para falar de objetos inteligíveis, ele parece se referir aqui a um tipo de objetos diferente, que não necessita ser apreendido por essa visão direta do intelecto, podendo também ser conhecido por meio de sua definição. Desse modo, é possível ter uma *idéa* de amor, embora não seja possível ter um *eídos* de amor, pois o amor sendo uma potência, uma *dýnamis*, precisa ser definido a partir dos seus efeitos em seu objeto, não tendo em si mesmo seu princípio de inteligibilidade<sup>46</sup>. Por isso, Dixsaut (2001) considera que, embora o processo de *diairesis* possa realmente ser compreendido, de certo modo, como uma análise de um gênero em espécies diferentes, o processo de *synagôgé* deve ser compreendido com um processo distinto que tem o objetivo de encontrar a definição da *idéa*, que é sempre uma articulação particular entre diferentes *eídos*, os quais precisam ser apreendidos diretamente. Por isso, Dixsaut defende que os dois termos sejam distinguidos, propondo traduzir *eídos* por Forma e *idea* por Idéia. Essa interpretação, portanto, parte do vocabulário platônico, mas, em última instância, a distinção entre Formas e Idéias abre uma discussão sobre a relação entre a dialética e a noção platônica de inteligível.

Em suma, essas observações mostram que, no *Fedro*, existe uma problemática importantíssima para a interpretação do pensamento de Platão: apesar das traduções freqüentemente traduzirem *eídos* e *idéa* indistintamente, encontramos na distinção desses termos uma nova perspectiva sobre a noção de inteligível em Platão; noção esta que, no *Fedro*, aparece intrinsecamente ligado à questão da dialética. Portanto, o objetivo da nossa pesquisa de doutorado é justamente investigar essa questão. Trata-se, portanto, de estudar as

---

<sup>46</sup> “L'*idéa* une n'est pas nécessairement une Forme (*eídos*). Le terme *idéa* est souvent employé par Platon pour désigner une réalité non sensible qui, bien que n'étant pas une Forme, possède sa manière d'être et son unité propres donc peut parfaitement se définir. Ainsi, on peut définir une puissance, une faculté (*dunamis*), selon les règles énoncées dans le livre V de la *République* (V, 477b-c): une puissance n'est pas une réalité sensible, et, pour la définir, il faut déterminer ce à quoi elle s'applique et ce qu'elle effectue. [...] L'emploi du terme *idéa* se justifie donc parce que le terme a un registre plus large que celui d'*eídos*, et qu'*erôs* est justement une puissance, une force (*rhôme*), et non pas une Forme intelligible. C'est pourquoi Socrate a suivi dans sa définition les règles énoncées dans la *République*: *erôs* 's'applique' aux plaisirs que procure la beauté corporelle, et il 'travaille' à anéantir tout ce qui en nous s'oppose à lui.” (DIXSAUT, 2001, p.119)

demais ocorrências desses termos na obra de Platão, observando se é possível sustentar uma distinção conceitual e, em seguida, de analisar em que medida esses diferentes termos referentes ao inteligível servem para pensar o problema da dialética.

## REFERÊNCIAS

### Edições das Obras de Platão

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975-1980.

\_\_\_\_\_. *Complete Works*. Editado por John M. Cooper. Hackett Pub Co, 1997.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães editores, LDA, 1986. 142p.

### Bibliografia Secundária:

ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon, 1981. 362p.

BURNET, John. *Greek Philosophy: Thales to Plato*. London: Macmillan and Co., 1924. 360p.

BROMMER, Peter. *Eidos et idea: Etude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*. Assen: Van Gorcum, 1940. 277pp.

CORNFORD, F. M. 1935. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.

DIXSAUT, Monique. *Metamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*. Paris: J. Vrin, 2001. 384 p.

GRISWOLD, Charles. L. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press, 1986. 315p.

GRISWOLD, Charles L. ed. *Platonic Writings, Platonic Readings*. London: Routledge, 1988.

GONZÁLEZ, Francisco J. (ed.) *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 1995. Xi, 266.

\_\_\_\_\_. *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998. 418 p.



GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 1962-81.

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1952. 172p.

HAVELOCK, E. *Prefácio à Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas, SP: Papirus Editora, 1996. 339p.

KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

NIGHTINGALE, Andrea W. *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. [S.L.] Cambridge University Press, 2000. 236p.

PRESS, Gerald. A. (Org.). *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. 245p.

ROWE, C. J. (Org.), 1995. *Reading the Statesman*. Proceedings of the Third Symposium Platonicum, Sankt Augustin: Academia Verlag.

ROSS, W.D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1951.

SCHAERER, R. *La question platonicienne: étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*. Neuchatel, Suisse: Secretariat de l'Université, 1938. 272p.

SCHLEIERMACHER, F. *Introductions to the Dialogues of Plato*. Traduzido por William Dobson. London, J. & J.J. Deighton, 1836. 432p.

SCULLY, Stephen. *Plato's Phaedrus*. Newburyport, MA: Focus Philosophical Library, 2003. 137p.

TAYLOR, A. E., 1961. *Plato: The Sophist and the Statesman*. London: Thomas Nelson and Sons.

TAYLOR, Alfred. E. *Plato: the man and his work*. Cleveland; New York: Meridian Books, 1956. 562p.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003. 216p.

VRIES, G. J. de. *A commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1969. vii, 274 p.



## A ONTOLOGIA DO PRESENTE E AS ARTES DA EXISTÊNCIA EM FOUCAULT

Maria Fernanda Cardoso Santos\*

### RESUMO:

Este trabalho trata da articulação entre a *ontologia do presente* e as *artes da existência*, explicitando essa conexão e, ao mesmo tempo, esclarecendo estas duas noções fundamentais no pensamento foucaultiano. A articulação se faz em torno de algumas perguntas, a saber: se ontologia é o “estudo sobre o ser”, em que sentido Foucault faria uma *ontologia do presente* – de que “ser” ele fala e por que a referência ao *presente*? Qual seria a relação entre a *ontologia do presente* e ética que se delineia em torno à ideia do *cuidado de si* e das *artes da existência*? Ao redor dessas perguntas se tece uma primeira articulação - entre ontologia do presente e a genealogia empreendida por Foucault – e a partir dessa relação, na qual se sobressai a perspectiva arqueogenealógica de Foucault como uma ontologia, se apresenta o posicionamento ético foucaultiano, que aponta para uma hermenêutica do sujeito e as relações decorrentes dessa interpretação – alteridade, artes da existência, cuidado de si e conhecimento de si. No decorrer do trabalho a conexão entre o pensamento de Nietzsche e o de Foucault é ressaltada, tanto no campo da *ontologia do presente*, como no da ética do *cuidado de si*.

**Palavras-chave:** Genealogía. Ética. Cuidado de si.

### 1 ONTOLOGIA DO PRESENTE

O que motivou a escritura deste estudo foi o estranhamento em relação ao termo “ontologia do presente”. Termo tomado de empréstimo de Hegel e que aparece poucas vezes na obra foucaultiana, seu uso intriga por, em uma primeira visada, aproximar Foucault de uma tradição “essencialista” em relação à qual ele enfaticamente marca distância. Por isso, a pergunta motriz deste artigo é: se a ontologia é, em linhas gerais, estudo do *ser* ou das essências e se Foucault faz uma “ontologia do presente”, como pensar esses dois termos – *ser* e *presente* – na sua trama conceitual, já que o conceito de uma essência universal, imutável, ideal é por ele rejeitada? E a pergunta que surgiu como consequência desta foi: qual a relação entre a ontologia do presente e as artes da existência, a ética do cuidado de si?

---

\* Mestrado em Filosofia (UFRN/bolsista Capes), sob a orientação do Prof. Dr. Alípio de Sousa Filho. Possui Diploma de Estudos Avançados em Filosofia (UGR/Espanha) e Graduação em Psicologia (PUC/SP). Parnamirim, RN, Brasil. E-mail: [mariafe@correo.ugr.es](mailto:mariafe@correo.ugr.es)

Em relação à primeira pergunta, acerca da ontologia do presente, a chave usada foi a investigação da noção de genealogia (estudo da origem, da gênese) em Foucault, conectando ontologia e genealogia. Por que a noção de ontologia se conectaria à de genealogia? Porque a questão da origem como aquilo que emoldura o próprio *ser*, como se esta fosse o fundamento que delinea as essências, é tradicional na ontologia: para buscar o que se *é* parte-se, usualmente, de seu surgimento, do momento em que algo que não *era* passa a *ser*. Por isso, ao perguntar pelo ser, somos remetidos à origem e vice-versa. No entanto, quando Foucault fala em ontologia do presente, o faz conectando de maneira bastante específica *origem*, *ser* e *presente*: sua ontologia é “do presente” porque se destina a pensar nosso presente, nossa atualidade a partir de um olhar histórico, que por sua vez remete ao *ser* e à sua *origem*.

Nesse sentido, para entender qual a ontologia formulada por Foucault é necessário atentar para a reformulação que este faz das próprias questões ontológicas, promovendo um deslizamento das mesmas: em vez de buscar essa origem como algo inaugural, surgido em um tempo e espaço longínquos, Foucault procura o solo, o *humus*, que possibilita o conhecimento da existência das coisas e de seus nomes. Essa busca aproxima Foucault de Kant, por empreender uma investigação das condições de possibilidade do conhecimento. A diferença entre os dois se dá sobretudo em relação à direção em que a crítica que investiga as condições de possibilidade do conhecimento se efetiva. Kant privilegia as estruturas *a priori* da razão para pensar o conhecimento já a partir de nossa relação com o cognoscível e abandona as questões sobre a realidade *em si* (*noumenon*) – pois a parte da realidade que nos é acessível seria, unicamente, aquela que nos *aparece*, ou seja: os fenômenos (*phainomenon*). Por serem os fenômenos da ordem da imanência, da particularidade e da mutabilidade, Kant busca a segurança do conhecimento em estruturas que delineiam um *sujeito transcendental* e que seriam universais, inatas e *a priori*. Já Foucault busca, como Kant, as condições sob as quais os conceitos puderam surgir, mas essa busca não se dirige ao transcendental: fundamenta-se em raízes materiais, históricas, da imanência.

É na busca das condições de possibilidade baseada na imanência e na história que se dá a genealogia. Como projeto, se assemelha à abordagem kantiana, mas a direção tomada na investigação destas condições de possibilidade marca a diferença e aproxima a genealogia de Foucault à de Nietzsche. Ao fazer uma ontologia, ao interrogar o que *é* e pensar *como chegamos a ser quem somos*, Foucault empreende, tal como Nietzsche, uma pesquisa genealógica em torno à *origem* daquilo que hoje, no presente, se nos apresenta. E neste caso, o termo *origem* tem um caráter bastante peculiar. No texto *Nietzsche, a Genealogia e a História*, Foucault começa justamente pela pergunta acerca de qual *origem* Nietzsche estaria

se referindo ao falar em genealogia. Para isso, aborda os diferentes termos alemães usados para designar *origem* nos textos nietzschianos sobre a genealogia, destacando entre eles os que melhor nos mostram as peculiaridades da trama conceitual que caracteriza essa perspectiva.

O autor francês começa analisando o termo *Herkunft* no prólogo da *Genealogia da Moral* (NIETZSCHE, 1988, pp 7-17) para ressaltar que Nietzsche vai marcando a diferença entre *Ursprung* (origem) e *Herkunft* (linhagem, procedência), preferindo o segundo termo ao primeiro. O que estaria no cerne dessa diferenciação seria precisamente a recusa da busca da origem no sentido metafísico, sentido esse que procuraria “recolher nela a essência exata da coisa” (FOUCAULT, 1992, p. 17). Essa noção se oporia ao próprio projeto genealógico, pois “se o genealogista se ocupa de escutar a história em vez de acreditar na metafísica” (*idem*) achará “a discórdia das outras coisas”, o “disparate”, (FOUCAULT, 1992, p. 18) e não sua origem milagrosa (*Wunderusprung*).

Por isso o termo *Herkunft* seria mais adequado para essa análise, já que inclui, incorpora a mesma noção radicular, viva, retorcida de uma árvore, de um tronco que se dispersa formando uma linhagem que nada tem de linear ou de metafísico. A ideia de tronco nos traz a dimensão histórica, material, corpórea da genealogia. Segundo essa concepção, “a história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do devir.” (FOUCAULT, 1992, p. 20). O estudo desse corpo, a árvore genealógica desenhada pelas marcas de procedência, de sua história genética, nos permite “descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar” (*idem*), de maneira a permitir “dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (*idem*). Esta concepção “radicular” da genealogia permite uma abordagem não linear da história. Assim, se veria a história como uma árvore genealógica, na qual os troncos vão se bifurcando no ritmo de encontros, paixões e distanciamentos em que corpos, vidas, memórias se entrelaçam. Segundo Foucault, o termo *Herkunft* aludiria também ao corpo como “superfície de inscrição dos acontecimentos” (FOUCAULT, 1992, p. 22) e a genealogia seria, portanto, lugar de articulação entre corpo e história.

A perspectiva que orienta a abordagem filosófica de Foucault é histórica mas sua noção de história se matiza e se diferencia fundamentalmente, por exemplo, da perspectiva marxista. Sobretudo porque não supõe uma noção dialética que tende à síntese. No lugar de uma dialética formal e lógica que trabalha pela resolução das contradições, Foucault propõe

que apliquemos o método genealógico para rastrear e elencar as condições que possibilitam o aparecimento de variados discursos acerca da realidade. A ontologia proposta por Foucault tem uma perspectiva histórica mas carrega em sua denominação a idéia de presente. Na ontologia chamada por Foucault, seguindo à nomenclatura de Hegel, “ontologia do presente”, a investigação histórica não se dá de forma sintética, “macro”, mas, ao contrário, ao ater-se ao presente, se detém nas meticulosidades materiais que se inscrevem fazendo da história um tecido em constante mutação, em fecunda e incessante transformação.

Nesse sentido, Foucault afirma que

fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento, não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos. (FOUCAULT, 1992, p. 19)

O termo *origem* (ou “começo”) terá, por consequência, uma denotação específica que situa a perspectiva foucaultiana. Buscando a *origem*, se encontram elementos de outros começos, meticulosidades que nos mostram que a “essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.” (FOUCAULT, 1992, p. 18), ou seja, que “o que *é*” não tem substância *a priori*.

A busca da linhagem não pressupõe um desenvolvimento, uma evolução, mas, ao contrário, procura “manter o que se passou na dispersão que lhe é própria” (FOUCAULT, 1992, p. 21) para “descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (FOUCAULT, 1992, p. 22). A noção de acidente nos remete a outro termo empregado por Nietzsche para designar o objeto da genealogia – *Entstehung* ou “emergência, ponto de surgimento”. Sob a perspectiva da emergência, podemos ver “não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações” (FOUCAULT, 1992, p. 23). Neste jogo se sobressaem os enfrentamentos, tecendo a malha vetorial de uma rede em que se distribuem as forças, que organizam, por sua vez, a dimensão corpórea da perspectiva da procedência (*Herkunft*). A emergência descortina um “universo de regras que não é destinado a adoçar, mas ao contrário a satisfazer a violência” (FOUCAULT, 1992, p. 25).

As regras não expressam, portanto, o desejo de apaziguamento, mas permitem “reativar sem cessar o jogo da dominação” (*idem*), jogo que nos mostra que “falta,

consciência, dever, têm seu centro de emergência no direito de obrigação; e em seus começos como tudo o que é grande sobre a terra, foi banhado em sangue” (NIETZSCHE, 1988, § 6). As redes trançadas pelo jogo de dominações se expressam no cruzamento dos discursos com a trama das instituições e das práticas sociais e aparecem, fazem-se fenômenos, como regras que em si mesmas são vazias, pois se produzem como vetores ou forças pulverizadas. O conceito foucaultiano de poder, com base nessas noções de procedência e emergência, é análogo ao da física, organizando-se como “ação sobre ações”, de maneira que entraria “em pauta como um operador capaz de explicar como nos subjetivamos imersos em suas redes” (VEIGA-NETO, 2005, p. 74).

Pensar na *origem* como emergência permite uma abertura na roda do *devir*, de modo que um discurso é apropriado e reinterpretado sucessivamente a favor ou contra aqueles que se aventuram a perverter ou subverter o que se encontra como dado. Dessa maneira a hermenêutica foucaultiana abandona a perspectiva metafísica de busca de uma significação oculta na origem para fazer interpretações nas quais se sobressaem as diferentes direções impostas e reforçadas pela vontade, forjando regras, sistemas, discursos que se impõem e sofrem imposições repetidamente, fazendo do *devir* da humanidade uma série de interpretações. A genealogia é a história dessas interpretações e como história também é uma interpretação, forjada igualmente pela vontade e pela violência e construída na sua própria exterioridade, o que a constitui como perspectiva, plano de vetores que se entrecruzam.

A noção de história, de historicidade, deve ser analisada se trabalhamos na perspectiva da procedência e da emergência. A investigação da procedência, da linhagem, devolve ao sentido histórico, à história efetiva, seu caráter material e instintivo, não necessariamente voltado a uma evolução, mas disperso e pulverizado em forma de marcas, sinais, que se configuram como redes discursivas e tramas institucionais, sociais, que as constituem. O conceito de emergência faz com que se sobressaiam as direções impostas pela vontade em seu jogo de enfrentamentos e dominações.

Dessa maneira, a genealogia “historiciza a história” no momento em que a afasta de sua dimensão metafísica. O sentido histórico ou a história efetiva de que nos falamos Foucault e Nietzsche se opõe, portanto, a esta forma de história que “reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico” (FOUCAULT, 1992, p. 26) e que “nos permitiria nos reconhecermos em toda parte e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação; uma história que lançará sobre tudo o que está atrás dela um olhar de fim de mundo” (*Idem*). Onde esta forma de história busca a unidade, o olhar que emana do seu próprio fim, a genealogia quer dissolver essa unidade do ser humano para reintroduzir “no devir tudo aquilo que se cria

imortal no homem” (*idem*).

A ontologia do presente, portanto, se historiciza e compõe um estudo das essências que é, ao mesmo tempo, sua própria antítese: “o que a genealogia quer descrever é a antítese das essências (...), é cartografar as procedências (*Herkunft*), na forma de condições de possibilidade para a emergência (*Entstehung*) do que hoje é dito, pensado e feito” (*idem*). Por isso, podemos dizer que há um deslocamento da pergunta de Kant: não devemos nos perguntar por “quem somos nós”, o que nos remeteria ao transcendental. A pergunta desde a perspectiva da *ontologia do presente* se daria, melhor dizendo, em seu caráter contingente, em uma espécie de diagnóstico *do momento*. Em vez de nos perguntarmos por quem somos, deveríamos, portanto, nos perguntar pelo “que se passa conosco”, de maneira que “o que importa não é *descobrir o que somos nós*, sujeitos modernos; o que importa é nos perguntarmos como chegamos a ser o que somos, para, partindo desse ponto, poder *contestar aquilo que somos*.” (VEIGA-NETO, 2005, pp 46-47). Essa mudança de perspectiva da pergunta seria uma maneira de escapar à dupla coerção da Modernidade, a qual, por um lado, se dá através de uma individualização crescente, e, por outro, de uma “totalização/saturação das coerções impostas pelo poder” (VEIGA-NETO, 2005, p. 47).

Ou seja, dessa perspectiva, analisaríamos a pergunta por nossa Identidade como fruto da Modernidade, uma pergunta que nasceria da ideia de sujeito que conhece a si mesmo a partir de determinadas condições transcendentais. A pergunta sobre o que se passa conosco é uma pergunta à pergunta, já que busca investigar as condições da emergência da questão sobre quem somos. O que a perspectiva arqueológica e genealógica nos mostra é o risco de deixar passar por alto o entramado dos poderes e coerções aos quais a própria ideia de Identidade ou de Sujeito está submetida. Por trás do Sujeito não há nada. Não há algo transcendental que o explique. A Identidade, ou seja, a essência é construída peça por peça a partir de figuras que lhe são estranhas. E o que nos interessa ao analisar o presente é delinear a trama que permite o surgimento desse conceito. A figura da essência, portanto, surge do contorno que lhe dão as figuras que lhe são estranhas. Do entramado de poderes que circulam pulverizados se vai delineando algo a que vamos chamando de *eu*. De diversas raízes, dispersas, vai brotando algo vivo e em transformação, cuja origem é múltipla e sujeita às intempéries do próprio tempo.

Nessa relação com o *dever* que marca a *ontologia do presente* residiria a *tragicidade* de nossa condição existencial, pois é inevitável ser marcado por uma espécie de “destino” corporificado nos discursos e dispositivos que nos moldam mas há, ao mesmo tempo, a possibilidade de superar esse mesmo destino, abrindo outras possibilidades de subjetivação e

ao mesmo tempo, refazendo e ressignificando a própria história. Embora possamos conhecer boa parte de nosso presente e possamos até mesmo delinear suas origens, o fato de que esta ontologia se atenha ao “diagnóstico” das meticulosidades deixa abertas várias possibilidades de interpretação da linha do tempo – se reinterpreta o passado, se ressignifica o presente e se deixa o futuro em aberto como possibilidade de superação, de afirmação da cada um de nós perante seu destino. Essa grandiosidade nos remete ao espírito trágico que se expressa no sublime, esse “acordo discordante” que faz emergir (para resgatar o termo proposto por Nietzsche: *Entstehung*, emergência) uma beleza em que confluem a ordem apolínea e o caos dionisíaco.

A investigação genealógica se faz, conseqüentemente, como uma pesquisa histórica acerca do solo onde brotam as sementes dessas árvores cujos frutos teriam sabor de saber e cresceriam como práticas da existência. As condições que geram esses frutos e raízes são plásticas, maleáveis e, mais que tudo, nos importa perguntar por quais seriam essas condições para poder abrir distintas sendas na terra, formando uma figura radicular em que as direções não são fixas nem eternas. Nesse sentido, a *ontologia do presente* se fundamenta na *singularidade* para pensar o *ser*, a *essência*, de modo que a *ética do cuidado de si* e das *artes da existência* enraíza nesse solo do *dever* sua consistência.

É interessante pensar no paradoxo que o uso do termo “ontologia do presente” instaura, uma vez que essa é uma ontologia que, em primeiro lugar, recusa a ideia de essência e, em segundo, se fundamenta na história inscrita nos corpos. Dessa maneira, faz-se uma *ontologia do presente* que se fundamenta no *passado*. Essa espécie de subversão dos conceitos de *ser* e de *tempo* nos permite pensar em um passado plástico, fluido e em um estudo da história que se constitui como uma espécie de fotografia (ou uma cartografia, para usar o termo deleuziano) do *dever*. Nesse sentido o próprio passado é movediço e passível de transformações na medida em que pode ser visto desde diferentes perspectivas/raízes/caminhos. A *ontologia do presente* possibilita a transformação do passado e portanto está enlaçada intrinsecamente com a ideia de liberdade e com a ética foucaultiana, das artes da existência.

Foucault, em “Estética da Existência”, se posiciona acerca do que se costuma chamar atualmente de “crise de valores”. Em suas palavras:

Da Antigüidade ao cristianismo, passou-se de uma moral que era essencialmente uma busca de uma ética pessoal a uma moral como



obediência a um sistema de regras. E se eu sei me interessar pela Antiguidade, é que, por toda uma série de razões a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está em processo, presentemente, de desaparecimento; já desapareceu. E a essa ausência de moral, responde, deve responder, uma busca de uma estética da existência. (FOUCAULT, 2004, p. 288)

Analisando esse trecho podemos articular as elaborações foucaultianas a respeito da ética ao redor de três eixos – a estética, a corporalidade (uma vez que se enlaça à *aesthesis*, às sensações, portanto) e a singularidade, ou seja, a subjetividade.

No tocante ao este último eixo, Foucault situa a busca de uma *estética da existência* como uma *reinvenção da subjetividade*. Essa reinvenção só se viabiliza a partir da noção de que o ser do sujeito está imerso no *devenir*, como vimos ao falar da *ontologia do presente*. E como reinventar essa subjetividade? Vários caminhos são possíveis, mas um deles é seguido por Foucault quando este, incorporando o projeto genealógico, busca reencontrar a *exterioridade do acidente*, o momento de *Entstehung* (“emergência, ponto de surgimento”), da noção de *conhecimento de si*. É a *ascendência* do *conhecimento de si* que nos remeterá, nessa análise, à questão do *sujeito*<sup>47</sup>, tema que, como vemos, é um eixo nas pesquisas de Foucault. Por que seu tema é o *sujeito*? Como esse tema se conecta com a necessidade de *reinvenção* que ele postula no campo da *subjetividade* e da *ética*? Qual é a articulação entre esses campos e a trama do *poder*?

Para tecer as conexões entre estes temas, Foucault parte de uma postura de “desconfiança”, de suspeita, acerca da noção moderna de *sujeito*. Na genealogia da noção de *subjetividade*, Foucault recusa a noção que temos de *sujeito* como expressão da *essência humana* e a situa como uma universalização, uma generalização, de uma ideia com tempo e espaço definidos. Essa recusa está intrinsecamente relacionada, como veremos, à postura ética de nosso autor.

## 2 AS ARTES DA EXISTÊNCIA

Olhando da perspectiva ética, destaca-se a questão da *resistência* à opressão ou à

---

<sup>47</sup> Embora seja conhecido como um teórico do poder, Foucault nos declara em uma entrevista, em 1983: “Não é o poder, mas o sujeito, o que constitui o tema de minhas investigações.” (FOUCAULT, 1995, p. 226)



sujeição à qual estaríamos submetidos. O inovador da análise foucaultiana é que, ao rastrear a linhagem, a ascendência da *subjetividade moderna*, se coloca a necessidade de repensar nossas práticas de *resistência*. O que o autor nos faz ver é que as críticas às configurações do poder político do Estado Moderno que o situam como opressor costumam priorizar o aspecto *totalizante* e muitas vezes deixam passar o papel *individualizante* que este tem na fundação da *na subjetivação do sujeito*. Para dar conta das questões éticas no sentido de *fazer frente*, de *resistir* à dominação, a exploração e a sujeição não bastaria, portanto, simplesmente mudar a estrutura política. Não se trata de reconhecer como somos produto das determinações sociais e tentar, a partir desta concepção, mudar *essas* determinações. Esse intento fracassaria por não levar em conta o fato de que, mais do que “influenciar” nossa *subjetividade*, através de um discurso supostamente “ideológico”, são os dispositivos de poder que fazem emergir a própria individualidade e que nos fazem *sujeitos*, no sentido moderno da palavra. Nas palavras de Foucault:

Esta forma de poder se exerce sobre a vida cotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade própria, prende-os à sua identidade, impõe-lhes uma lei de verdade que é preciso neles reconhecer. É esta forma de poder que transforma o indivíduo em sujeito. (FOUCAULT, 1983, p. 228)

Para resistir a esta trama de poder é necessário, portanto, mais que inventar novas configurações sociais, novos modelos políticos, é preciso *reinventar* a própria noção de subjetividade e “inventar novas formas de subjetividade” (*idem*, p. 232). E para reinventar, para criar uma nova noção de subjetividade, entendendo como foi inventada a que temos e recusando, como já dito, a ideia de *essência humana*, já que esta noção impediria a tarefa de estabelecer a genealogia do conceito. Na genealogia da *subjetividade moderna* se delineia o sujeito como fruto de um jogo de poderes que se expandem continuamente. Vemos que, se não há uma substância que funda a subjetividade e a “essência é construída peça por peça a partir de figuras que lhe são estranhas” (FOUCAULT, 1992, p. 18), o sujeito é em primeiro lugar *produto* das condições que o constituem e nesse sentido é “assujeitado”. As questões que se colocam e que se conectam à ideia de *resistência* mencionada anteriormente são: onde situar, neste contexto, o *sujeito* e sua liberdade? Não será essa mesma noção de *sujeito* como produto de determinações baseada na concepção moderna de subjetividade? Se sim,

houveram outros caminhos já percorridos e que apontam para outros modos de existir. Embora sejamos assujeitados, se essa não é uma condição da *essência humana*, há outras sendas a percorrer, o que nos abre horizontes de possibilidades na busca de liberdades.

Na pesquisa genealógica, o traçado vai se fazendo no próprio processo: ao seguir o retorcido emaranhado da linhagem (*Herkunft*) de alguma concepção é-se levado a caminhos diferentes dos imaginados anteriormente. Vemos, por exemplo, que quando Foucault empreendeu essa genealogia da subjetividade, seguindo o rastro das questões sobre poder e ética, terminou por desembocar na Antiguidade. Se ao estudar os séculos XVIII-XIX a noção de sujeito como produto objetivo dos sistemas de saber e poder se sobressaía, o autor passou a buscar novas perspectivas sobre o tema do *sujeito* e da *verdade*. Foi assim que chegou à Antiguidade, quando viu “aparecer outra figura de sujeito, não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regradas” (GROS, Frédéric, In: FOUCAULT, M., 2006 , p. 621 ). Com essa “aparição”, abriu-se um novo caminho para pensar a liberdade e as possibilidades de invenção, de criação, do sujeito.

A análise de Foucault sobre os conceitos de Sujeito e Verdade se encontra em toda sua obra, mas é no curso “A hermenêutica do sujeito”, ministrado em 1981-1982, onde a encontramos em sua mais plena articulação. Esse curso parte da análise de como se mostram articuladas as formas de *subjetividade* e *conhecimento* na Antiguidade. Foucault começa seu curso pela reflexão acerca da máxima “conhece-te a ti mesmo”, máxima que conecta em sua formulação *sujeito* (“ti mesmo”) e *verdade*. O que a análise da Antiguidade empreendida por Foucault nos mostra é que há nesse momento uma articulação muito singular do *sujeito* e da verdade, articulação que hoje nos passa despercebida porque pensamos em ontem a partir da noção atual de *sujeito de conhecimento*.

No curso se tece uma interpretação do *Alcibíades* de Platão que faz ressaltar um elemento ali presente como fundamentalmente articulado ao *conhecimento de si*. Em um movimento inverso ao da *República*, na qual se parte da análise da justiça da alma até a cidade justa, em *Alcibíades* Sócrates começa pela necessidade de cuidar da cidade ao explicar a seu interlocutor que ele precisa *cuidar de si mesmo* se quer ser um bom governante. É aí que se insere a necessidade do *conhecimento de si*, no diálogo. Diz Sócrates que Alcibíades deve *conhecer a si mesmo* para melhor *cuidar de si mesmo*, o que o fará governar melhor a cidade. Aquele que bem governa a si mesmo, bem governará aos demais. E, como vemos na *República*, o bom governo da alma se dá através da correta harmonia entre *princípio racional* e o *impetuoso* para domínio da massa dos desejos (*princípio apetitivo*). Como dominar estes desejos? A leitura dos dois textos, *Alcibíades* e *República*, nos mostra que esse domínio se dá

através de *práticas do cuidado de si*. É portanto com o intuito de melhor cuidar-se, de melhor governar-se (e em consequência melhor governar a *pólis*) que se introduz a necessidade do *conhecimento de si*.

No entanto, Foucault ressalta que essas duas dimensões – do *cuidado de si* (*gnôthi seautón*) e do *conhecimento de si* (*epiméleia heautoû*) – vão se separando e que cada vez mais vai ganhando prioridade o *conhecimento de si* em detrimento do *cuidado de si*. Essa separação seria a expressão de uma cisão ainda mais profunda entre a espiritualidade e a filosofia, a ciência. E é a “desnaturalização” dessa separação, a demonstração de que essa se dá como um processo, que será decisiva na elaboração de uma reflexão ética em que se destaca a ideia de *artes da existência*.

Se o *conhecimento de si* se articula à necessidade de melhor *cuidar de si* para melhor *cuidar dos demais*, vemos que há uma trama em que se conectam o *cuidado de si*, o *conhecimento de si* e a *alteridade*. No diálogo de *Alcibíades* vemos que Sócrates situa o sentido inicial do *conhecimento de si* como conhecimento de seus limites para melhor *cuidar-se* e conseqüentemente melhor *cuidar dos demais*. O que vemos é que a noção de sujeito de conhecimento não é anterior a essas práticas – há que *cuidar-se* para melhor *conhecer-se* e há que *conhecer-se* para melhor *cuidar-se*. O *conhecer-se a si mesmo* na Antiguidade grega tem a dupla função de defrontar-nos com nossas limitações, por um lado, e de possibilitar o autodomínio, o autogoverno, que conecta com o Bem Maior - o Bem da cidade através de seu bom governo - , por outro.

Esta função relativa ao contato com nossas limitações e que conecta com nosso autogoverno é o que concerne ao *cuidado de si*, que é, portanto, também, um *cuidado do outro*, dos demais, da *alteridade*, e faz-se *na relação* com o outro. Dessa maneira o *conhecimento de si* não representaria um movimento solipsista, que remete continuamente o *sujeito* a si mesmo, mas um conhecimento *para o outro* e *com o outro*. Restabelecer essa origem no sentido genealógico tal qual entende Foucault seria repensar também a relação do *cuidado de si* com a *alteridade* e conectar a invenção de nossas próprias *subjetividades* à *imanência*.

Essa análise sugere uma nova perspectiva acerca da relação entre a *transcendência* e a *imanência*. O *cuidado de si* se dá através de *práticas de si* e se funda, por consequência, na *imanência*. Ao identificar a raiz comum do *cuidado de si* e do *conhecimento de si* encontramos uma noção diferenciada da relação entre saber-fazer, uma vez que o *conhecimento de si* não encontra um *sujeito* acabado, mas parte de uma *conversão de si* que permite à alma, através de *práticas* que levam em conta os fluxos do corpo e buscam

administrá-las, estabelecer um processo de conhecimento de si ao mesmo tempo em que conhece o mundo.

As práticas de *cuidado de si* delineiam uma ética em que a existência se desenvolve como *obra*, como trabalho de um sujeito sobre si mesmo, como uma *conversão a si mesmo*. Essa *conversão de si* é, nesse sentido, uma arte e se funda em práticas de *ascesis*, em exercícios, ações disciplinadas e que visam o desenrolar do *conhecimento de si* intrinsecamente relacionado ao *cuidado de si*. No entanto, não devemos confundi-la com as práticas cristãs, que priorizam a obediência moral, nem com as platônicas, que são exercícios que levariam à reminiscência através do distanciamento da imanência.

A consequência ética dessa perspectiva, finalmente, é considerar ao mesmo tempo o *sujeito* livre e determinado. Livre para criar, para reinventar-se, para fazer de sua vida uma *obra de arte*. Nesse conceito de liberdade podemos fundamentar nossa hipótese de que a *estética da existência* está conectada ao *espírito trágico*. A aposta na *obra* que supere as condições impostas pelo *destino* – destino esse que em Foucault é representado por essa rede de dispositivos em que se constitui o poder – seria o cumprimento *sacrificial* da meta do *herói* nietzschiano. E a genealogia atuaria nesse processo como uma ferramenta de construção de um saber acerca dos dispositivos de saber-poder e possibilitaria uma revisão das condições que nos determinam. Rever as condições que nos determinam é abrir possibilidades de reinvenção. O *destino* se mostra, nesse caso, como uma fatalidade para a qual temos que forjar ferramentas de superação, embora sem garantias de que isso será possível.

Esse processo de preparação para o enfrentamento do *destino*, por conectar com a *tragicidade* e por se dar nas práticas do *cuidado de si*, não se constitui em uma metodologia racionalizante e baseada na previsibilidade. Não se fundamenta na segurança e nas previsões de um método científico, tradição que forjou, em seu tempo, nossas noções de sujeito moderno de conhecimento. Na luta *pela* vida é necessário compreender melhor o que nos determina e fabricar armas, ferramentas, para a criação, para o enfrentamento do *novo*, como o herói trágico que se arrisca, que aposta e se afirma nesse movimento, sem garantias.

A aposta é marcada por uma *conversão* que consiste justamente em aceitar o fado da vida e superá-lo ao mesmo tempo, o que inclui a superação de si mesmo a partir do acolhimento do que se é – “Torna-te tu mesmo!”, exorta Nietzsche, retomando Píndaro. A *conversão de si* é o trabalho, o *cuidado de si*, que se deslinda como *obra*, como fruto de uma arte de reinvenção do fado que nos toca.

## REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, Editora Brasiliense: São Paulo, 1988.

FOUCAULT, M., “Dois ensaios sobre o sujeito e o poder” In: DREYFUS, H., RABINOW, P., *Michel Foucault, Uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche, a Genealogia e a História” In: *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1992.

\_\_\_\_\_. “Uma Estética da Existência” In: *Ditos & Escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GROS, F., “Situação do Curso” In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 p.613-663.

VEIGA-NETO, A. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

## ÉTHOS E POLÍTICA SEGUNDO MAQUIAVEL

Maria José da C. Souza Vidal\*

### RESUMO:

No presente ensaio faremos uma demonstração da ética e da política conforme concebeu Nicolau Maquiavel. Buscaremos ser fiel ao pensamento do autor, na perspectiva de identificar sua teoria moral e política, não com o intuito de aqui fazer juízo de valor sobre seu pensamento, mas tão somente de expor, possibilitando de maneira clara sua compreensão, pois entendemos que para concebermos avaliações sobre qualquer teoria que seja primeiramente se faz necessário entendê-la, analisá-la e só posteriormente, depois de muito refletir se possibilita pensar alternativas que se contraponham e apontem para outros caminhos que orientem no modo de agir moral e politicamente. Iniciaremos abordando o conceito de política, segundo concebe Maquiavel, e trataremos de uma série de ações que são princípios fundamentais à prática política idealizada por esse pensador. Veremos que todas as ações apontadas estão relacionadas com o princípio de dominação e visam à conquista e à manutenção do poder. Dessa maneira desenvolver-se-á o objetivo maior da política. Em seguida trataremos do éthos maquiavélico, definindo sua concepção de moralidade, traçando uma relação com o relativismo e apontando as implicações desse sistema.

**Palavras-chaves:** éthos, política, Maquiavel.

### 1 INTRODUÇÃO

No presente ensaio faremos uma demonstração da ética e da política conforme concebeu Nicolau Maquiavel. Buscaremos ser fiel ao pensamento do autor, na perspectiva de identificar sua teoria moral e política, não com o intuito de aqui fazer juízo de valor sobre seu pensamento, mas tão somente de expor, possibilitando de maneira clara sua compreensão, pois entendemos que para concebermos avaliações sobre qualquer teoria que seja primeiramente se faz necessário entendê-la, analisá-la e só posteriormente, depois de muito refletir se possibilita pensar alternativas que se contraponham e apontem para outros caminhos que orientem no modo de agir moral e politicamente.

---

\* Doutoranda em Filosofia pela UFRN/CAPES e orientanda do prof. Dr. Juan A. Bonaccini. Natal, RN, Brasil.  
E-mail: pretarn2010@gmail.com

Iniciaremos abordando o conceito de política, segundo concebe Maquiavel, e trataremos de uma série de ações que são princípios fundamentais à prática política idealizada por esse pensador. Veremos que todas as ações apontadas estão relacionadas com o princípio de dominação e visam à conquista e à manutenção do poder. Dessa maneira desenvolver-se-á o objetivo maior da política. Em seguida trataremos do éthos maquiavélico, definindo sua concepção de moralidade, traçando uma relação com o relativismo e apontando as implicações desse sistema.

A origem da política é grega, como é grega a palavra πολιτική (política), oriunda da *pólis*. Com o advento das cidades-estados, as comunidades passaram a se organizar, os cidadãos (*politikos*), os homens nascidos nestas cidades, livres e com iguais direitos diante da lei, expunham e discutiam na coletividade as ações que deveriam nortear os destinos da cidade. Toda a vida da cidade se discutia e decidia na coletividade: a administração, as leis, os negócios. Dessa forma a política era concebida pelos gregos como a arte ou a ciência do governo.

Segundo HOLANDA (1998) a política significa: *prática e arte do governo das sociedades humanas; civilidade; astúcia no trato comercial ou de outra natureza; habilidade em lidar com outrem*. De acordo com tal definição, se pode dizer que a compreensão de política dominante no mundo atual, é de certa forma resultado da idéia surgida com os gregos e romanos e fortemente influenciada pela concepção maquiavélica. Mas o que diz Maquiavel?

## **2 FORMAS MAQUIAVÉLICAS DE DOMÍNIO**

Maquiavel define política como sendo toda ação humana relacionada ao poder. Assim sendo, política é a habilidade de executar estratégias que tenham por fim a conquista e a manutenção do poder. Não é apenas teórica, mas requer prática. O conhecimento e a execução de ações que visem ao poder, fazem do homem um ser dominador e glorioso, o que significa dizer que a dominação é essencial na concepção de Maquiavel.

A partir do supracitado podemos considerar que a política é efetivada somente com a finalidade da conquista e a manutenção do poder. E sendo a dominação fundamental, ela envolve pessoas e instituições em níveis micro e macro social, ou seja, tudo onde houver poder. Passemos a analisar como se dá essa dominação. As formas maquiavélicas de domínio:

## 2.1 EVITE MUDANÇA!

No passado e na tradição apagam-se os desejos e os motivos para mudanças, porque, de qualquer modo, uma mudança sempre cria a base para uma mudança sucessiva.<sup>48</sup>

Essa medida deve ser tomada para governar sem correr riscos, notadamente o de perder o poder. Os que se encontram em uma situação nova, são os que mais devem estar atentos a esse fato, uma vez que o poder é bem menos problemático e fácil de manipular quando não se abandona o modo de governo dos predecessores.

Ora, se uma mudança sempre abre espaço para outra mudança, então não é conveniente ao novo governo ceder, pois se assim o fizer, possibilitará a mudança dos que estão no domínio e do contrário eliminará as ameaças de perda do poder.

## 2.2 ANIQUILE!

O aniquilamento pode ser praticado de duas formas, a saber: a extinção da estirpe, com o uso da força promover a destruição total, e a segunda que reduz o outro a zero, ou seja, torna-o nulo. Verifiquemos cada uma!

### 2.2.1 A EXTINÇÃO DA ESTIRPE:

Para manter o domínio com segurança, basta haver eliminado completamente os herdeiros do príncipe que os dominava, porque, mantendo as condições antigas nas outras coisas e não havendo diferença de costumes, os homens continuarão a viver tranqüilamente.<sup>49</sup>

Maquiavel aconselha usar da força e destruir os que têm alguma possibilidade de chegar a

---

<sup>48</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução: Lúcia Carmo. Ed. Paz e Terra, Coleção Leitura. Rio de Janeiro, 1996.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 18 – 19.



tomar o poder, pois se deixar entre o povo alguns que podem disseminar a revolta, ainda mais sendo herdeiros do antigo governante, com certeza estará deixando a oportunidade para que os dominados possam ameaçar quem governa.

A destruição caracteriza-se como o meio mais seguro de dominação, visto que com essa prática os homens temerão sempre uma violência futura.

## 2.2.2 TORNE O INIMIGO NULO!

Nesse caso é necessário mais inteligência, ser mais calculista, pois o outro aqui precisa ser convencido e até mudado. A dispersão e a mentira são fundamentais para obter-se o fim desejado.

Falemos primeiramente da dispersão. Ela, a dispersão, deve ser praticada com o objetivo de enfraquecer os grupos organizados, pois uma vez divididos será mais difícil causarem danos. E, sendo minorias, não terão forças para se colocarem diante do seu governante como possíveis ameaças, tornando-se assim seres politicamente inexpressivos.

A mentira é necessária e fundamental para um aniquilamento mais aprimorado, pelo qual é preciso fazer do outro um aliado. Aqui o convencimento é tanto que é possível a mudança de personalidade, resultando numa perda da identidade. Observe-se:

Para dominar é preciso antes de tudo convencer, ou ao menos, persuadir. O maior dos convencimentos possíveis, aquele que mostra a adesão total e incondicional do “convencido”, do que “se convenceu”, é quando este perde a sua própria identidade. Quando um indivíduo qualquer realmente acredita no que querem que ele acredite ou faz o que querem que ele faça, está concluído o processo de convencimento. Quando o resultado final deste processo é a crença que somos “um outro”, com perda da identidade, temos o convencimento absoluto.<sup>50</sup>

## 2.3 CULTIVE A HABILIDADE DE DISSIMULAR, FINJA!

---

<sup>50</sup>NAHRA, Cinara. *A Megera e o Príncipe*. Princípios – Revista de Filosofia, periódico anual. Departamento de Filosofia, CCHLA (Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFRN (Universidade Federal do Rio Grande do Norte), EDUFRN – Editora da UFRN. Ano 04, nº 05, 1997. p. 42).

Todavia, por experiências, vêm-se, nos nossos tempos, príncipes que alcançaram grandes coisas, sem manter promessas feitas e que souberam, com astúcia, confundir a mente dos homens.<sup>51</sup>

A habilidade de dissimular é outra das características maquiavélicas de dominação que se constitui como determinante no jogo do poder, ou seja, *o parecer ser o que não é*. Está intimamente relacionada às ações e ao caráter do governante que obrigatoriamente não deve ser honesto, mas fingir ser e com isso levará vantagem em relação aos que forem sempre leais e honrados, pois é fundamental proceder mediante as circunstâncias. Principalmente porque para Maquiavel a condição humana não permite que os homens sejam só bons ou plenamente bons.

Mediante tal condição, dá-se a necessidade do relativismo na política, onde as estratégias devem ser bem pensadas. Assim há dois modos de combate na política, a saber: as leis e a força. O primeiro é próprio dos homens e o segundo, dos animais; no entanto, o vencedor deve utilizar-se dos dois, uma vez que as leis nem sempre são suficientes. A capacidade de fingir é o diferencial, pois o homem precisa ser astuto e comparando-o com os animais, torna-se fundamental ser raposa e leão o que significa: esperteza para reconhecer os perigos e força quando a lei não puder resolvê-los.

#### 2.4 ALICIE!

O aliciamento como outra forma de dominação deve ser praticado em casos nos quais a aliança seja imprescindível; é quando se deve atrair o outro para o plano ou para a ação que se deseja executar. A conquista se dá, sobretudo, com base na persuasão, de forma a seduzir o futuro aliado a aceitar participar da trama. E este, o futuro aliado, é levado a crer pelo aliciador que as suas pretensões são as melhores.

É a conquista política quando o outro não está convencido de qual posição tomar e estes são os mais fracos, pois os mais fortes apresentam-se como ameaça, portanto devem ser enfraquecidos e evitar que os recém-aliados não cedam a outrem tão forte quanto o príncipe.

Segundo Maquiavel, os homens ou são aniquilados ou aliciados, pois se vingam das

---

<sup>51</sup> Nicolau Maquiavel, op. cit., p. 105.

pequenas ofensas, mas não das grandes. Então o ato da sedução é louvável, uma vez que o seduzido sentirá, com as promessas feitas, possibilidades que não serão tidas pelo próprio, no futuro, como algo puramente ruim. Convém ressaltar que para um príncipe nunca faltam motivos para quebrar uma promessa feita e isso já é fundamental para convencer o seduzido das razões que não foram possíveis viabilizar o acordo ou promessa.

## 2.5 SEJA PRUDENTE!

Pois o homem que queira professar o bem por toda parte é natural que se arruíne entre tantos que não são bons. Para um príncipe é necessário, querendo se manter, aprender a poder não ser bom e usar isso, conforme precisar.<sup>52</sup>

Conforme a citação acima e como já foi mencionado, Maquiavel aponta a necessidade da prudência em decorrência de que é natural ao homem não ser só bom; nesse sentido o ato de governar e, mais que isso, sua preservação, exige posicionamentos diversos. Quanto aos vícios, devem ser evitados, principalmente quando estes causarem alguma ameaça à preservação do poder. É sabido que todos desejam que os governantes tenham todas as boas qualidades. Assim faz-se preciso a prudência, mantendo-se sempre as seguintes posturas: ser pouco generoso, ser temido, não manter a palavra dada, evitar ser odiado e desprezado e agir mediante o grupo de quem está recebendo apoio. Observemos cada uma!

### 2.5.1 A GENEROSIDADE

Usada de forma a criar fama é nociva, pois é possível que existam momentos em que o príncipe não a possa praticar. Convém, portanto, ser suntuoso. Agindo assim o príncipe estará evitando roubar os súditos, para não vir a ficar na miséria e, além disso, a falta de generosidade não o impede de reinar. No entanto, quando se tratar de distribuir o alheio e isso não vier a lhe trazer danos, é plenamente louvável.

---

<sup>52</sup> Nicolau Maquiavel, op. cit., p. 91.

## 2.5.2 O QUE É MELHOR SER AMADO OU TEMIDO?

O príncipe deve ser prudente, ao acreditar e ao agir, não deve amedrontar-se a si mesmo e proceder com equilíbrio, prudência e humanidade. Que a excessiva confiança não o torne incauto e a excessiva desconfiança não o torne intolerável.<sup>53</sup>

A partir da citação acima, se coloca a questão da clemência e da crueldade; e a resposta que nos vem de imediato baseia-se em que são as duas qualidades importantes para se governar com equilíbrio, mas não é sempre que se pode reuni-las. Portanto, tendo de optar, é melhor ser temido e não confiar o governo em amizades ou no amor. Pois, estes últimos sentimentos, amor e amizade, são susceptíveis a mudanças, a traições, então não se caracteriza como uma fonte segura para a manutenção do poder. Já o medo torna os subordinados cada vez mais obedecidos e sempre passíveis.

Essa opção feita por Maquiavel justifica-se porque ele acredita que os homens geralmente são ingratos, volúveis, mentirosos, traiçoeiros, covardes e ávidos por dinheiro. De forma que se o bem é feito, logo quem o faz é merecedor de elogios de quem o recebeu. Mas quem foi favorecido pelo bem quando de quem o fez não mais precisar, logo se afastará e não terá nenhuma consideração. No tocante às amizades, só devem ser consideradas as conquistadas com a grandeza e nobreza da alma e não com base na fortuna, pois os homens ofendem com facilidade e sem temor a quem amam, já a quem teme dá-se o contrário. No primeiro caso (ofender a quem se ama) há sempre a crença no perdão e no segundo (ofender a quem se teme) nunca se descarta a possibilidade do castigo, de sofrer as conseqüências, uma vez que quem se faz temido possui poderes suficientes para uma vingança, seja física ou moral.

## 2.5.3 NÃO MANTER A PALAVRA DADA

---

<sup>53</sup> Nicolau Maquiavel, op. cit., p. 100.

Um príncipe prudente não pode, nem deve, manter a palavra, quando lhe for prejudicial e as razões que o fizerem dar a palavra não mais existirem.<sup>54</sup>

Nesse caso o príncipe usufrui de um significativo privilégio que é o fato de não lhe faltarem motivos legítimos para disfarçar a quebra de uma promessa e contar com algo que é natural ao homem: a simplicidade e a obediência diante das necessidades. Por conseguinte, se ao príncipe interessa enganar, sempre achará alguém que se deixe enganar.

O ponto principal é a legitimidade das razões da quebra da promessa e estas devem sempre parecer ser o melhor, pois os homens julgam mais pela aparência e consideram geralmente o fim da ação. De modo que se o resultado da quebra da promessa parecer ser o melhor (salientando que para o príncipe não é necessário ser de fato, mas é indispensável parecer sê-lo) os homens não ousarão se opor.

#### 2.5.4 EVITAR SER ODIADO E DESPREZADO

É perfeitamente possível se fazer temido sem ser odiado, porque a disciplina é fundamental para manter a dominação e a prudência a prescreve como norma essencial. Para isso é suficiente respeitar os bens e as mulheres dos súditos e cidadãos. Pois os homens vivem satisfeitos se não perderem os seus bens e sua honra. Há uma exceção, quando for necessário agir contra a família de outrem quando, deve haver uma justificativa conveniente e causa manifesta. Convém ressaltar no que diz respeito ao comando do exército, no comando de muitos soldados, o governante deve manter a fama de cruel, para que este seja unido e sempre disposto ao combate. Cito Maquiavel: ... *Fugir das coisas que o tornem odioso e desprezível. Sempre que souber fazê-lo, terá cumprido com o seu dever e não correrá perigo por outras infâmias.*<sup>55</sup>

Por conseguinte, o príncipe deve preocupar-se com a sua reputação e estar sempre atento aos perigos internos dos seus súditos e externos dos estrangeiros. Dos primeiros deve temer a conspirações e ao segundo de invasões. Tanto em um como no outro caso é

---

<sup>54</sup> Nicolau Maquiavel, op. cit., p. 106.

<sup>55</sup> Nicolau Maquiavel, op. cit., p. 109.

fundamental ter boas tropas como bons amigos e de certa forma as boas tropas já garantem bons amigos. Mas, o que não se pode deixar de ter nesses casos, é o apoio do povo, uma vez que quem vai conspirar contra o príncipe acredita estar fazendo o melhor para o povo e se o príncipe é amado pelo povo, logo o conspirador irá temer muito mais a cometer o atentado.

Surge com isso uma questão nada fácil de administrar: como ter o apoio do povo e dos nobres? Uma vez que ambos têm interesses opostos, o povo não deseja ser oprimido e a nobreza tem a necessidade de oprimir para se manter enquanto tal. Maquiavel diz ser suficiente, para equilibrar essa relação, não nutrir inimizades com os poderosos e contentar o povo, como também deixar que as indecisões impopulares sejam tomadas por outros. Assim evitando ser desprezível e odiado, o príncipe terá, com o apoio popular, um poder que nem as armas das melhores tropas podem vencer.

#### 2.5.5 AGIR MEDIANTE O GRUPO

O príncipe deve agir mediante o grupo que o apóia. Se apoiado por corruptos, logo terá conflitos se for agir com honestidade. A sintonia entre o grupo apoiador e o governante é fundamental para a preservação do governo. Deve ainda considerar que tanto as más ações quanto as boas causam o ódio e neste sentido conhecer o caráter dos aliados é indispensável. Pois são conhecidos na história exemplos de homens que só praticaram ações honradas, mas mesmo assim fracassaram.

É importante observar a escolha dos aliados e como estes se portam no governo. Se há no grupo homens que pensam mais em si do que no governante, estes não são bons aliados e poderão criar sérios problemas, como não são dignos de confiança.

#### 2.6 GUERREAR E PROFESSAR A GUERRA

Um príncipe não deve ter outro objetivo nem outro pensamento, nem praticar arte alguma fora à guerra, sua ordem e disciplina, pois esta é a única arte que se espera de um comandante e é de tal valor que não somente mantém o poder dos que nasceram príncipes, mas, muitas vezes,

permite a cidadãos comuns subir a esse grau.<sup>56</sup>

Entender de guerra é necessário ao príncipe para ter o respeito dos seus soldados e poder confiar neles. E ao se relacionar com outros governos sem armas, apresenta-se então como submisso. Sendo assim é desproporcional a diferença de poder entre os que governam com armas e os que governam sem elas.

A guerra deve ser cultivada mesmo em tempos de paz e com maior exercício que em tempos de guerra, tanto com ações como com a mente. Com isso os soldados se manterão sempre em forma e prontos a combater; nunca ficarão ociosos.

O intuito maior é manter uma base de governo forte, em que se possa confiar nos tempos de adversidade, é o apoio chave que sempre estará à disposição para defender o reinado. Então não é possível ao príncipe ter essa forma de combate e não conhecê-la ou comandá-la, é fundamental, para que o próprio governante esteja à frente dos seus soldados.

## 2.7 IMITAR OS BONS EXEMPLOS

Os homens, quase sempre, caminham por estradas batidas por outros e agem por imitação.<sup>57</sup>

Copiar os bons exemplos é uma virtude que poucos conseguem, mas mesmo que não se consiga por completo é importante seguir as estratégias desenvolvidas pelos que já obtiveram o poder. No entanto deve-se observar que esse método funciona para a conquista do poder e nem sempre funcionará para a conservação. Mas, depois de estar no poder pode-se recorrer ao uso da força para manter os homens dominados sem, no entanto, esquecer que atos de crueldade trazem a conquista e não a glória.

Sendo a política uma arte de governar que exige execução de estratégias, os que se interessam por tal arte devem obedecer e praticar estas regras maquiavélicas com o interesse de conseguir o objetivo maior que é a dominação, o poder e a glória. Ressaltando que estas conquistas se dão tanto no nível micro como macro social, podendo ser aplicadas na conquista de pessoas, espaços sociais, instituições ou no dia-a-dia nas relações de poder que se dão entre

---

<sup>56</sup> Nicolau Maquiavel, op. cit., p. 87.

<sup>57</sup> Nicolau Maquiavel, op. cit., p. 37

os cidadãos simples.

### 3 A MORAL MAQUIAVÉLICA

Os que se assustam com o maquiavelismo, devem estranhar ainda mais o termo éthos maquiavélico, pois como pensar a ética que pressupõe normas morais de conduta na doutrina de um pensador que valorizava mais profundamente a glória pelo poder? Como conceber uma moral que busca a dominação a custo de quaisquer meios?

Não obstante tal estranhamento, a filosofia política apresentada por Nicolau Maquiavel, também dispõe de um éthos e o coloca como normas a serem seguidas, instaurando em seu tempo uma moral que tem como finalidade obter o poder. Maquiavel representa o relativismo ético. Neste sentido, isso acontece em decorrência de outros filósofos no passado já terem filosofado acerca de um sistema moral dessa natureza. Fato ocorrido com os Sofistas, apontando como exemplo Protágoras, do século V antes de Cristo que foi um dos primeiros relativistas. A sua famosa frase: *O homem é a medida de todas as coisas*, traduz seu pensamento sobre sua concepção relativista de moralidade.

Para melhor elucidar a questão do éthos relativista, necessário se faz que discorramos brevemente sobre o relativismo, no intuito de esclarecer a maneira que se desenvolve tal corrente ético-filosófica.

#### 3.1 O RELATIVISMO ENQUANTO REPRESENTAÇÃO DE UM SISTEMA MORAL

É possível definir o Relativismo, acima de tudo como a negação do absoluto, tal conceito pode ser expresso em outras palavras como a não concepção de valores ou verdades universais. Alargando essa definição, esse termo relativo pressupõe a existência de uma causa que o condiciona, significando que algo relativo deve ser válido somente em determinadas circunstâncias ou condições. Então, conceber um modelo de moralidade relativista subentende-se a existência de uma causa que principia os seus valores, ou seja, que os condiciona.

Corroborando essa idéia, tem-se a cultura como configuração da representação do fenômeno moral, isto é, o sistema moral aqui discutido concebe que os juízos morais estão ou



são fixados no consentimento social, os quais variam de cultura para cultura. Entendendo cultura como o conjunto dos modos de viver e de pensar cultivados, civilizados e polidos. Também se costuma indicar a cultura pelo nome de civilização, mas essa aproximação vai além, vez que se têm à civilização como o objetivo de viver associado, de viver, portanto, numa cultura. Resultando que em última instância a finalidade da cultura é estabelecer e manter a civilidade entre os povos; dessa forma a humanidade só pode realizar-se na vida em comunidade.

Assim sendo a enorme diversidade cultural em que o mundo se apresenta, tem dado sustentação e promovido o relativismo ético. Percebe-se o quanto ele vem sendo reforçado no decorrer dos tempos, cada vez mais os princípios morais estão sendo particularizados.

Os critérios relativistas embora tenham variado em toda história do pensamento moral – isso é de se esperar ou não pode ter grandes implicações, já que é relativista –, têm mantido a sua característica ímpar que é a consecução utilitarista em suas ações; evidenciando a ética dos resultados. Essa utilidade consiste em beneficiar quem pratica a determinada ação, isso vale tanto para o indivíduo quanto para uma comunidade.

### 3.2 O RELATIVISMO PRESENTE NA OBRA *O PRÍNCIPE*

Tendo de forma sucinta, apresentado o modelo ético em questão, analisemos como este se desenvolve na Obra *O Príncipe*, ressaltando que a partir do capítulo XIV *Dos deveres do príncipe para com suas tropas*, o autor aborda a ética, sugerindo indicações e normas sobre a conduta que o príncipe deve seguir. Cumpre observar que a característica marcante do relativismo, logo nos remete a Maquiavel, vez que sua concepção de ética tem como fim à obtenção do poder, sendo o resultado maior, corroborando a ética de resultados. Conforme citamos: *Aquele que deixa o que faz pelo que se deveria fazer aprende a se arruinar em vez de preservar. Pois o homem que queira professar o bem por toda a parte é natural que se arruíne entre tantos que não são bons.*<sup>58</sup> Deste fragmento pode-se entender bem mais que a necessidade da praticidade nos princípios maquiavélicos, conforme já foi mencionado na sua definição de política na primeira parte deste trabalho, remete-se à utilidade de praticar atos que beneficiem o autor da ação. Assim sendo, o interesse não é a execução de boas ações, ou

---

<sup>58</sup> Op. cit. p. 91.

atos justo, mas o rendimento que pode ser obtido em benefício próprio. O fundamental é a vantagem de praticar ações que sejam traduzidas em resultados plausíveis para quem as realiza, pois, ficar a pensar ou desejar ações que deveriam ser as ideais não trás bons resultados, ou resultados úteis. Tem-se a partir daí a distinção entre o ser e o dever ser, clarificando que Maquiavel opta pelo ser.

Dando continuidade a identificação do paradigma ético contido na obra acima citada, vejamos algumas de suas máximas que o representa. *Para um príncipe, nunca lhe faltaram motivos legítimos para disfarçar a quebra da promessa. Disto podem-se dar infinitos exemplos modernos e mostrar quantos tratados de paz, quantas promessas tornaram-se nulas e vãs pela deslealdade de príncipes.* (Idem, p. 106).

No cerne desta postura encontra-se uma forma de conceber a lei que podemos caracterizá-la como fortemente influenciadora do modelo atual, no qual a lei é tida como um instrumento de poder, usada na intenção de imperar coercitivamente uma determinada conduta. Dessa forma a lei é exercida como representação da vontade do príncipe, instaurando dois mundos: a saber, o mundo da moral e o mundo do direito, da justiça. O primeiro pertence ao estado do dever ser, já mencionado, do abstrato. Já o segundo está relacionado ao externo, ao público, sendo o espaço do ser.

Neste contexto, através da lei, da vontade do soberano, qualquer ação pode ser justificada, desde que publicamente formal e aceita. Daí a importância de manter a boa imagem pública, a boa aparência, pois, as pessoas são notadas pelas qualidades que possuem. Contudo, segundo Maquiavel a condição humana não permite ao príncipe possuir todas as boas qualidades. Portanto, o príncipe não precisa tê-las de fato, mas demonstrar ter, de modo que o ser não deve necessariamente ser, mas parecer ser; como exemplos: piedoso, corajoso, generoso, fiel, franco, entre outras. Com isso a bondade passa ser substituída pela utilidade, conseqüentemente para Maquiavel a prudência tem significado de esperteza, astúcia, possibilitando agir em benefício próprio. Desta feita a prudência sinaliza manter a boa aparência em relação às qualidades mencionadas.

Prosseguindo temos a confirmação do acima exposto e a apresentação de outro princípio que reforça o éthos relativista nas entrelinhas. *É preciso entender que um príncipe, sobretudo um príncipe novo, não pode observar todas as coisas pelas quais um homem é considerado bom, necessitando muitas vezes agir contra a lealdade, a caridade, a humanidade, a religião, para manter o Estado.* (Idem, p. 107). Tal citação evidencia as circunstâncias como critério das ações. Nesse aspecto ser volúvel é qualidade vital; deve-se

estar apto para mudar sempre que a realidade fizer preciso; as necessidades constroem a realidade e a maldade pode ser praticada conforme for à situação.

Esse princípio é justificado em função do ato de governar exigir e promover fatos diversos. Maquiavel de novo confirma essa conduta: *é indispensável que tenha um ânimo disposto a mudar, conforme comandarem os ventos da sorte e as variações das coisas. Como disse antes, não se desviar do bem, se possível, mas saber sempre como usar o mal, se necessitar.*

No final do capítulo XVIII – *Os príncipes e a palavra dada*, torna-se claro definitivamente o princípio que tornou célebre a teoria moral de Maquiavel. Exposto da seguinte maneira: *Nas ações de todos os homens, sobretudo dos príncipes, quando não há tribunal ao qual recorrer, deve-se considerar o resultado. Assim, um príncipe deve conquistar e manter um Estado. Os meios serão sempre considerados honrados e por todos louvados. Porque o vulgo atenta sempre às aparências e ao resultado e no mundo só existe o vulgo.* (Idem, p. 108).<sup>59</sup> A partir desta citação, depreende-se a máxima maquiavélica – *Os fins justificam os meios* - nunca escrita literalmente, mas posta da forma acima descrita. Esta é possuidora de todo o sentido, de todo o significado da moral relativista por ele concebida. Fundamentação para esse princípio em sua teoria não falta, contudo não cabe aqui discorrer sobre a validade deste, ou apontar críticas.

Convém salientar que Maquiavel não acredita na capacidade perfectiva do ser humano, por essa razão ele aceita o homem “como é”. Por conseguinte, não é possível para o mesmo conceber uma ética do dever ser, mas pensá-la a partir do que é, ou seja, da imperfeição humana. Mediante tal condição, aceita-se o ser, a moralidade maquiavélica pensa as coisas como são.

É instaurada uma ética política diferente das utópicas, trata-se da ética de resultados e estes devem ser a curto prazo, vez que as adversidades podem sempre surgir e o tempo não estaciona. A conseqüência da aplicação desta é a conquista, e o sucesso no âmbito da política. Dessa forma esse paradigma ético-relativista está fundamentalmente subordinado a política, ao poder, funciona como um meio e não como um fim.

A prática deste permite conforme se apreendeu a quebra de promessas, faltar com a palavra dada, mentir, ou seja, já que se constitui em uma moral subordinada a política abarca todos os princípios permissíveis para a realização da política, expostos no início desse estudo.

---

<sup>59</sup> Grifos nosso.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizando este ensaio acerca da teoria ética em Maquiavel nada mais coerente que referendá-la esta com a citação de quem a defende, sugere e nela acredita. Temos, pois, Nivaldo Júnior (1999, p. 31), brasileiro, contemporâneo e maquiavélico:

A sobrevivência é a única justificação válida. Na verdade, não existe ética na natureza. A vida natural na sua dinâmica cotidiana não está voltada para nenhum fim moral. A lei básica da natureza é a mutação competitiva, onde tudo se transforma o tempo inteiro e nada se define por ser melhor ou pior. Na natureza, sobreviver é a glória, não importa de que modo ela é alcançada. Porque, além do mais, existir é como uma vitória que precisa ser obtida e renovada a cada instante.

Neste, o modelo maquiavélico é corroborado, predominando a idéia individualista da ética, onde cada pessoa é criadora e transformadora do bem ou do mal, sendo a ética uma criação da sociedade. E não permite fantasias, discursos bonitos ou palavras empoladas; re-afirma a ética dos meios para os fins.

Como dissemos no início desse ensaio, não nos propusemos aqui tecer avaliações da teoria em questão, somente demonstrá-la. Esperamos com isso possibilitar o reconhecimento de ações políticas que tenham como fim os objetivos de Maquiavel, conseguindo identificá-las temos condições de aceitar ou não fazer parte desse modelo e dessa concepção de éthos. Procedemos assim por entender que primeiro devemos conhecer e identificar os problemas que nos cercam, sejam factuais ou teóricos para em seguida podermos pensar outros modos que possibilitem solucionar essas questões, tão atuais em nossas vidas.

#### REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*.. Trad. Alfredo Bosi, revisão Ivone Castilho, 4ª ed., Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2000.

HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque. *Dicionário Aurélio Básico*. 1ª ed., - Jornal do

Comercio -, Ed. Nova Fronteira, São Paulo, 1998.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe: escritos políticos*. Trad. de Lívio Xavier. 5ª edição, São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. 2ª edição, trad. Maria Lúcia Carmo. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra, 1996. Coleção Leitura.

NAHRA, Cinara. *A Megera e o Príncipe*. Princípios – Revista de Filosofia, periódico anual. Departamento de Filosofia, CCHLA - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - da UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte -, EDUFRN – Editora da UFRN. Ano 04, nº 05, 1997.

NIVALDO JÚNIOR, José. *Maquiavel: o poder, história e marketing*. 4ª edição, ed. Martin Claret, São Paulo – SP, 1999.

## SINTOMAS DE UMA POLÍTICA CULTURAL NA PROPOSTA DE *O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA* DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Mauro Rogério de Almeida Vieira\*

**RESUMO:** No livro *O nascimento da tragédia* Nietzsche realiza o diagnóstico da cultura alemã de sua época e percebe o quão infrutífera ela se encontra devido ao alheamento e distância da arte genuinamente grega. Para realizar a inversão desses sintomas seria necessária a possibilidade de dotar de um novo impulso o ressurgimento da cultura grega antiga e trágica. Parece uma pretensão social e cultural de Nietzsche, num momento de aproximação com Wagner, o ânimo em lançar um solo de uma política cultural para os Alemães. Inspirado em refletir sobre a potência dos gregos antigos Nietzsche aponta para a reinvenção e fortalecimento da cultura de sua época. Desse modo, o presente artigo tem por objetivo apresentar a proposta explicitamente implícita de uma política cultural contida na proposta do livro *O nascimento da tragédia*.

**Palavras-chave:** Retorno aos gregos. Sabedoria trágica. Política cultural.

### 1 INTRODUÇÃO

*É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo! Ou, pelo menos, como filólogo – pois ainda hoje, para o filólogo, neste domínio, resta tudo a descobrir e a desenterrar!*  
(NIETZSCHE, 1992, p. 16)

Em 1869 Nietzsche é nomeado professor de filologia clássica na Universidade de Basiléia devido aos seus brilhantes trabalhos filológicos sobre Teógnis, Simónides, Diógenes-Laércio. Nessa mesma época intensifica seus laços de amizade com Richard Wagner. Nietzsche estava fascinado pela música de Wagner e seu drama musical, a qual o que mais o interessava era *Tristão e Isolda* e *Os mestres Cantores*. Munido de vasta leitura acerca da cultura grega e com a ideia de lançar-se no projeto iniciado por Winckelmann, Lessing, Schiller, Goethe de refletir sobre a força dos gregos para criar bases de um fortalecimento da

---

\* Mestrado em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, Natal/RN-Brasil. E-mail: rogervieira66@hotmail.com.

cultura alemã, Nietzsche insere no seu livro *O nascimento da tragédia* o objetivo de retornar aos gregos para reconsiderar a infértil cultura alemã de sua época. Porém, esse retorno aos gregos não se daria nos moldes de imitação sem ponderações. Sua orientação marcante nesse sentido fora a máxima de Winckelmann: *imitar os gregos para nos tornarmos inimitáveis*.

Parece ser esse o traço fundamental que marca a publicação de *O nascimento da tragédia*: apontar o cume, o declínio e o banimento da cultura grega antiga e trágica simbolizada pela tragédia ática; assim como a possibilidade de seu ressurgimento através do espírito da música a fim de transformar a cultura alemã daquele momento. De acordo com Nietzsche (1992, p.121):

Precisamente nos círculos cuja dignidade poderia consistir em tirar água sem descanso do leito do rio grego para a salvação da cultura alemã, no círculo dos professores das instituições superiores da cultura, é onde melhor se aprendeu a ajeitar-se rápida e comodamente com os gregos, indo-se não raro até uma renúncia cética dos ideais helênicos e até uma completa inversão do verdadeiro propósito de todos os estudos sobre a antiguidade.

É com esta crítica aos estabelecimentos de ensinos que Nietzsche procurou sentir que o retorno aos gregos não se limitaria a uma mera cópia daquele modelo como pretendiam professores das instituições de ensino superior daquele momento. A sabedoria trágica, cujo pertencimento poderia ser identificado na cultura grega, era um advento das tragédias e cada povo poderia perceber até que ponto uma transfiguração dessa sabedoria seria necessária.

Nietzsche pensava que modelos são indispensáveis, mas não para serem simplesmente copiados. Sua perspectiva era que cada cultura se apropriaria, assimilaria e adaptaria de acordo com o plano de imanência atual de cada cultura esse retorno aos gregos. Pois, compreendia que a maneira de ser dos gregos antigos era distinta dos modos de ser dos modernos.

Para Nietzsche a imitação legítima dos gregos se daria no plano de uma *imitação criadora*, um modo singular de apropriação na qual a originalidade da cultura seria o momento de celebração autoral, uma marca no mundo que, de acordo Nietzsche, anda esquecida devido à proliferação de uma cultura de *rebanho*.

O ressurgimento da sabedoria trágica possui um sentido de transformação e criação do plano da cultura atual alemã através da música trágica. Não é um retorno nostálgico à *montanha mágica helênica*. É um esforço diferente, não tocado até agora.

## 2 SABER TRÁGICO E ESPÍRITO CIENTÍFICO

Nietzsche fala de um saber trágico que se propunha a circunscrever uma diminuição do espírito científico que avança sem mensuras sobre o ocidente europeu. Fala da possibilidade de uma existência saudável que preze pela afirmação incondicional da existência somente pela manutenção das contradições, das diferenças, inerentes ao reconhecimento de uma sabedoria trágica. O caráter de tragicidade cria uma atitude frente à vida e essa atitude que foi vislumbrada pelos gregos é que poderia ser redimensionada e apropriada pelo povo alemão do século de Nietzsche. Desse redimensionamento surgiria a percepção de um novo fôlego, novo caminho para a construção dos alicerces da identidade nacional alemã. Identidade essa que foi inventada a custo de equívocos cruciais, por exemplo, a separação entre o saber trágico e a produção da cultura. Diz ele:

Com esse conhecimento se introduz uma cultura que me atrevo a denominar trágica: cuja característica mais importante é que, para o lugar da ciência como alvo supremo, se empurra a sabedoria, a qual, não iludida pelos sedutores desvios das ciências, volta-se com olhar fixo para a imagem conjunta do mundo e com um sentimento simpático de amor procura apreender nela o eterno sofrimento como sofrimento próprio. (NIETZSCHE, 1992, p. 111)

A sabedoria trágica que Nietzsche pretendia revigorar é originária das tragédias antigas. De acordo com ele, o futuro a qual nossas esperanças pretendiam já havia um dia sido realidade em um passado de mais de dois mil anos. Nesse sentido, percebeu que as sociedades modernas, em contraposição com a potência e vigor da cultura grega pré-socrática, desvalorizam a arte, a experiência cultural tradicional, popular, enraizada, que, segundo ele, são a expressão de uma formatação de uma cultura autêntica e genuína. Essa desvalorização vem, em geral, acompanhada de excesso de abstração que, pela debilidade da arte do mito, de um rito social e coletivo, acaba desembocando numa mecanização das relações entre as pessoas, enquadrando comportamentos e desarticulando fontes vitais de vigor e potência dos homens.



Para Nietzsche o mito era um ponto arrebatador e vigoroso de uma cultura. Uma vez que sua capacidade de representação e de criação eram fontes da construção de códigos comuns e de modelos para educação. Essa força do mito era, no caso da cultura grega antiga, expressão das tragédias gregas:

Sem o mito toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural. Todas as forças da fantasia e do sonho apolíneo são salvas de seu vaguear ao léu apenas pelo mito. As imagens do mito têm que ser os onipresentes e despercebidos guardiões demoníacos, sob cuja custódia cresce a alma jovem e com cujos signos o homem dá a si mesmo uma interpretação de sua vida e de suas lutas: e nem sequer o Estado conhece uma lei não escrita mais poderosa do que o fundamento mítico que lhe garante a conexão com a religião, o seu crescer a partir de representações míticas. (NIETZSCHE, 1992, p. 135)

Nietzsche lança sua reflexão, ainda, acerca da mediocrização da cultura européia e, especialmente a alemã de sua época. Fala de um nivelamento por baixo da espécie homem, de um homem tal qual um *animal de rebanho*, que toma como modelo de atuação social o sujeito moderno do conhecimento, o homem do cientificismo. Esse sintoma doentio da sociedade mantém relação direta com o excesso de abstração racional e a pouca experiência cultural, artística, mítica, trágica:

Coloque-se agora ao lado desse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato, o Estado abstrato; represente-se o vaguear desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas. (Idem.)

Quando Nietzsche lança seu sarcasmo filosófico ao cientificismo e racionalismo, evidenciado nas sociedades modernas, de modo algum se afasta da filosofia. Pelo contrário, sua relação com a filosofia – inspirado pela arte, vem denunciar como a razão filosófica se tornou apanágio de um modo de pensar que desvaloriza todos os outros aspectos da existência que escapam a própria razão. Assim, por exemplo, o cientificismo numa atitude totalitária coloca-se como o discurso da verdade, como propriedade dogmática:

em todo caso um novo problema: hoje eu diria que foi o problema da ciência mesma – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável. [...] Edificado a partir de puras vivências próprias prematuras e demasiado verdes, que afloram todas à soleira do comunicável, colocado sobre o terreno da arte – pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência. (NIETZSCHE, 1992, p. 15)

O que se destaca aqui é como o pensamento nitzscheano se insere numa perspectiva de aglutinação entre os diversos conhecimentos que permeiam a existência. É assim que propõe a análise do problema da ciência fora de sua própria esfera: “*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*” (idem). A valorização de Nietzsche por essa aglutinação, que considera como aspecto imanente da própria vida em seu aspecto não-esquemático, caótico, acasual, se coloca como contra-movimento ao demasiado excesso de especialização que é consequência da fragmentação proposta pelo pensamento cartesiano, que se tornou extensível no período positivista às diversas áreas de atuação humana. De modo geral, o pensamento e a atuação humana na modernidade estão circunscritos em despedaçamentos do saber, o que torna a solução de problemas apenas um esquema paliativo e setorizado. Isso pode até mesmo ser observado como caso típico de áreas sociais fundamentais, como a saúde, a economia, a educação, e até na sua relação consigo mesmo.

### **3 CIÊNCIA MODERNA E POLÍTICA**

A ideia de compartimentar o saber, de proceder com divisões estanques para garantir uma eficácia no conhecer e no apreender, que alicerçou o método científico responsável pela fundamentação da ciência, tal como a conhecemos até hoje, por um lado facilitou e até mesmo possibilitou, um maior conhecimento e sistematização da natureza, do homem e da sociedade. Ademais, por outro lado, ocasionou uma hierarquização dos saberes. Possivelmente, há um objetivo político que fica evidente neste excesso de fragmentação: as pretensas soluções para as questões sociais, econômicas e culturais são procurados no interior dos estados nacionais, momento pontual, quando há uma efetiva globalização das relações comerciais e econômicas, de um modo geral. O próprio indivíduo passou a funcionar apenas dessa maneira

desarticulado, culminando na dificuldade de integrar, conectar, comunicar, entrelaçar as diferentes áreas do saber e da ação, onde teoria e prática se encontram dicotomizadas. Desse modo, o que parece prevalecer segundo os escritos nietzscheanos, é um excesso de logicização que tenta domar outras possíveis formas de conhecer, acarretando um pragmatismo e individualismo na relação do homem para com a vida, com o mundo, com o outro e consigo mesmo.

Ao contrário do pessimismo saudável dos gregos antigos, do conhecimento trágico que eles possuíam, anterior ao racionalismo socrático, marca dos tempos do ocaso da cultura grega, segundo as palavras do próprio Nietzsche:

E se, por outro lado e ao contrário, os gregos, precisamente nos tempos de sua dissolução e fraqueza, tivessem se tornado cada vez mais otimistas, mais superficiais, mais teatrais, bem como mais ansiosos por lógica e logicização, isto é, ao mesmo tempo ‘mais serenojovais’ e ‘mais científicos’? Como? Poderia porventura, a despeito de todas as ‘idéias modernas’ e preconceitos do gosto democrático, a vitória do otimismo, a racionalidade predominante desde então, o utilitarismo prático e teórico, tal como a própria democracia, de que são contemporâneos — ser um sintoma da força declinante, da velhice abeirada, da fadiga fisiológica? E precisamente não — o pessimismo? (1992, p.18)

Nesses termos, Nietzsche desfere sua crítica radical aos valores modernos que se apresentam como consensuais, tais como a democracia, o otimismo, a lógica como demonstração e regra, ao predomínio do racionalismo, ao utilitarismo, classificando-os como sintomáticos da decadência da força e da vitalidade do ser humano e, por conseqüência, da cultura. Opõe a isso o conhecimento trágico do homem, sua capacidade de conjugar alternadamente o apolíneo e o dionisíaco, transbordamento e medida, arte e ciência, aspectos belos e sublimes e grotescos da vida, a diversidade, a pluralidade, sem tentar dissimular o feio, a dor, o sofrimento, vivendo sobre a imanência e o devir.

Então, a proposta de *O nascimento da tragédia* é a formação de um conhecimento que provenha de diferentes perspectivas, que não se distancie do conhecimento histórico e do rigor científico. Porém, que se deixe entremear pela arte e pela filosofia, permitindo ao ser humano ser mais criativo e ousar para além daquilo que já é amplamente aceito como verdadeiro. Como pensador intempestivo consegue visualizar a decadência do modelo lógico-cientificista da modernidade, baseado na atomização dos seres e dos saberes, propondo, então, retomar a visão do todo, da totalidade que só existe porque se baseia em partes suplementares

que se encontram profundamente imbricadas, algo que se vem perdendo mais e mais devido ao demasiado percurso da fragmentação do método científico. Nietzsche, então, pretendia pensar a ciência nos seus devidos limites, restringindo as esferas às quais seria importante sua atuação, tal como as:

grandes naturezas, com disposições universais, [que] souberam utilizar com incrível sensatez o instrumento da própria ciência, a fim de expor os limites e condicionamentos do conhecer em geral, e com isso, negar definitivamente a pretensão da ciência à validade universal e a metas universais. (NIETZSCHE, 1992, p. 110)

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda a crítica que Nietzsche fará em seguida nas outras obras aos dogmas religiosos, à moral do ressentimento e da ascese, crítica que é artifício do projeto nietzscheano de *transvaloração de todos os valores* – já pode ser prevista em *O nascimento da tragédia: “aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência”* (NIETZSCHE, 1992, p.36).

Nietzsche, nesse sentido, faz questão que apareça no percurso de sua obra a crítica voraz à cultura ocidental científica-cristã, que tenta dissimular o aspecto trágico inerente à própria existência. Assim como faz elogio do modo de ser dos gregos e sua tragicidade constitutiva, que os possibilitava viver de forma afirmativa resguardando todos os aspectos da existência. Com relação ao diagnóstico que fazia do mundo cristão ocidental, cujos valores ascéticos e a vontade de sistema, distanciavam o homem do mundo, da vida, da existência material, Nietzsche mantinha uma séria desconfiança e preferia o conhecimento e a forma de se relacionar com a vida mais imanentes e plurais, cujo funcionamento se insere na própria transformação, no devir, e, portanto, menos sistemáticos e especializados.

Seguindo essa interpretação nos parece que Nietzsche deu, para além das outras interpretações das tragédias gregas, uma considerável contribuição de conteúdo. Pois, fazendo dessa interpretação uma ontologia, privilegiou o aspecto ontológico que abarca as diferenças, que é dinâmica e por isso se refaz no tempo num processo de luta constante com a imanência. Para Nietzsche não só as tragédias gregas concebiam uma sabedoria ontológica, seguindo o pensamento do idealismo alemão que o antecedeu, mas essa sabedoria só poderia ser

divulgada por essa arte porque era uma sabedoria trágica e não dialética. Ao longo de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche deixa evidente a relação que propõe entre os princípios *apolíneo e dionisíaco*, que traduzem a dualidade da existência, em sua mistura entre beleza e dor, medida e desmesura: é um relação suplementar de co-presença, e não uma função ou síntese, como o encaminhamento previsível de todo modelo de relação dialética. Para Nietzsche, entre essa dualidade de impulsos estéticos da natureza, a luta, o jogo, o conflito, o *agon*, enfim, não finda, não harmoniza em nova unidade, existindo apenas reconciliações temporárias.

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da introversão de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações (NIETZSCHE, 1992, p. 27)

Esse cuidado de Nietzsche em não propor uma relação dialética na sua proposta de uma ontologia trágica, pode se apresentar ligeiramente com pouca relevância, mas, o importante, é que oferece em potência a valorização da diferença, da pluralidade dos modos de vida. Este aspecto que pode ser um pequeno detalhe na sua interpretação ontológica, é o que sedimentará no desenrolar de sua obra, após amadurecimentos e metamorfoses em sua filosofia, as interpretações radicais que Nietzsche faz dos processos de padronização dos seres humanos como *animais de rebanho*. Ao mesmo tempo tece elogios àqueles considerados *legisladores de si*, capazes de criar critérios e paradigmas que não sejam máximas universais, porém originais, e nutri-los de justificação a partir de sua própria existência – são os chamados *espíritos livres*.

Portanto, entendemos até aqui que a valorização da diferença insinuada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia* possui uma importância sobremaneira para a política cultural que tenta pensar para a Alemanha de sua época e por que não para a nossa época. Nietzsche abre para infinitas possibilidades de reinvenção do fazer político. Isso, talvez, porque pensamos a política como sendo o espaço por excelência de interação entre diferentes, através da vida na *polis*, no interior do grupo cultural, nas lutas cotidianas, através da convivência múltipla, plural no espaço público. Diametralmente oposto a política de padronização da conduta, na qual o ser humano é teleguiado, na maioria das vezes, por

interesses díspares dos seus, mas que segue a fim de garantir aceitação e inserção na coletividade. Coletividade que, em última instância, adota como critérios: a semelhança, a prescrição, “*o bem-estar geral*”.

## REFERÊNCIAS

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche a genealogia e a história” In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, tradução Roberto Machado, p. 15-37.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

\_\_\_\_\_. “Introdução: arte, ciência, filosofia.” In: *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, trad. Marco Antônio Casanova.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, trad. Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, trad. J. Guinsburg.

## **XÉNOS NO SOFISTA E SUA RELAÇÃO COM OS ESTRANGEIROS DE ATENAS E A TEORIA DO SER**

Miguel Pereira Neto\*

### **RESUMO:**

Pretende-se analisar a importância do Xénos de Eléia do diálogo do Sofista na construção de uma teoria da diferença para revisão da teoria do ser. O Xénos representa uma visão filosófica estrangeira e ao mesmo tempo aparentada das visões da filosofia socrática exposta por Platão. O Xénos aparece como alguém que pretende entender o papel dos sofistas na maneira de convencer e na maneira de dizerem o falso, e de representar o estrangeiro como colaborador das posturas filosóficas e de um novo entendimento da teoria do ser, que era também estrangeira.

**Palavras-chave:** Xénos. Sofista. Ser.

Analisar o diálogo Sofista a partir da importância de seu personagem central e a relação desse personagem central com a questão da teoria do ser e do não ser é o enfoque nessa comunicação. O personagem central no Sofista é um *Xénos* pertinente a cidade de *Eléia* e que se insinua um seguidor das teorias de *Parmênides e Zenão*, também de *Eléia*. A relação com Eléia é um dos rastros essenciais do texto e demonstra a importância da teoria eleática e principalmente parmenídea sobre a questão do ser.

Importante analisar que o *Xénos* representa uma visão de fora da *pólis* ateniense na construção da teoria sobre o ser que é hospedado por Theodoro. A prática da hospitalidade é que permitiu na Hélade a presença de diversos sofistas e estrangeiros em geral para reformar os modelos da sociedade ateniense durante os séculos V e IV a.C. Interessante perceber que apenas pela prática da hospitalidade é que o diálogo é possível, tanto para Filósofos quanto para Sofistas.

A hospitalidade grega deve ser entendida como a propiciadora do diálogo com o estrangeiro, entendido aqui como o membro de culturas diferentes da de Atenas, dado que a tradução de *Xénos* contempla as duas concepções: a de estrangeiro e a de hóspede/visitante. As traduções disponíveis no Brasil em exemplo da Belle Letre preferem o termo referente a estrangeiro/*étrangère* para demonstrar a alteridade do personagem sem nome que conduz o diálogo Sofista, enquanto que a tradução em Inglês de Nicholas P. White utilizam *visitor*.

Na tradução em português lê-se:

Teodoro

-Fiéis ao engajamento de ontem, caro Sócrates, aqui estamos. Trouxemos conosco este estrangeiro natural de Eléia e que, aliás, é realmente um filósofo, pertencente ao círculo de Parmênides e Zenão.

Sócrates

- Caro Teodoro! Não terias trazido, sem saber, um deus em lugar de um estranho, para empregar uma expressão de Homero? Ele diz que, embora haja outros deuses companheiros dos homens que reverenciam a justiça, é especialmente o Deus dos Estrangeiros, que melhor pode avaliar a disparidade ou a equidade das ações humanas. Certamente quem te acompanha é um desses seres superiores que virá observar e contradizer, como refutador divino, a nós que somos fracos pensadores.

Teodoro

-Tal não é o costume do nosso estrangeiro, Sócrates. Ele é mais comedido do que os ardorosos amigos da Erística. Não o vejo como um deus, mas parece-me um ser divino, pois chamo assim todos os filósofos. (Sofista 216 a – 216 b).

O estranho segundo o argumento de Homero, também remete a aquilo que Jean Pierre Vernant denominou como culto ao *Zeus Xênios* (VERNANT, 1992); onde a hospitalidade era defendida por uma das várias designações do próprio *Zeus* e que seria castigados aqueles que não respeitassem o direito de hospitalidade daqueles que segundo Derrida (DERRIDA, 2003), revelassem seus nomes e sua origem. O respeito pelo *Xênia* está inserido no ponto de que os gregos tiveram uma relação profunda de aprendizado com outros povos desde tempos homéricos, onde o relato de fundação dos gregos relaciona-se aos bárbaros e as tradições de outros povos como os egípcios são densamente reconhecidas para a tradição grega.

Ponto importante é perceber que Sócrates entende que o Deus dos Estrangeiros é que pode melhor avaliar a disparidade ou a equidade das ações humanas, o estrangeiro como elemento divino que possibilita avaliações mais adequadas dos discursos e ações. Sócrates concorda com a ideia de que mesmo dentre outros deuses que reverenciam a justiça, o Deus dos estrangeiros é aquele que melhor o faz. O início do texto relata a importância de uma análise estrangeira para corrigir o modo de analisar que era empregado desde então. Segundo o personagem Teodoro, O *Xénos* seria um dentre esses homens que ele acha divinos por serem filósofos e não um Deus que veio para condenar os mortais por suas falhas.

Ainda que o *Xénos* seja dito como filósofo, seu nome não é revelado. A construção do diálogo permite personificar no estrangeiro, múltiplas vozes que falam sobre o ser e analise



da viabilidade da teoria do ser pelo viés parmenídeo. A questão do ser deve ser revisitada por um membro da Escola de Eléia para revisar o conceito de Parmênides de que “ Jamais obrigarás os não-seres a ser [...]. Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação” (Sofista 258 D). Se alguma alteração precisa ocorrer no entendimento, a alteração deve ocorrer por se compreender a questão do ser por vieses não apresentados por Parmênides e que precisam ser relacionados ao desenvolvimento de saberes sobre o ser que são conduzidos com as pesquisas dos sofistas, principalmente. Se Platão é conhecido em abordagens como a de Kerferd (KERFERD, 2003) e tantas outras como aquele que condena o viés sofístico de relativizar os problemas do ser e da ética, também é um grande divulgador do pensamento sofístico em sua importância para o mundo helênico clássico.

Gerações diferentes de pesquisadores agora apresentam a importância da sofística para a História do pensamento tais quais Werner W. Jäger (JÄGER, 1994) em sua abordagem clássica que enfatiza a importância da sofística para o desenvolvimento da Paidéia grega e da difusão de saberes até Barbara Cassin (CASSIN, 2005) que através dos estudos principalmente dos próprios sofistas analisa a perspectiva da retórica e relativiza a exclusão do discurso sofístico apontando elementos em que Platão fundou a exclusão dos sofistas como filósofos.

O professor Markus Figueira concorda com a argumentação de Cassin e explica:

Ora, há quem diga que não era este o projeto da sofística e de fato não podemos reduzir a contribuição dos sofistas ao mau uso que fizeram dos seus pensamentos. Entretanto tal perigo sempre existiu. Para os sofistas gregos na Antiguidade Clássica, a produção dos discursos, o uso e o domínio da *téchne* discursiva eram criativos, agradáveis, pois, segundo eles mesmos, produziam subjetividades felizes e bem logradas. (SILVA, 2004)

Se os saberes dos sofistas estavam ligados a uma *téchne* de produzir os discursos, enquanto argumento denominado por Platão como retórica para diferenciar os discursos sem comprometimento ético daqueles que não participam da democracia das cidades estado por não manterem-se estrangeiros das grandes cidades ao invés de cidadãos das próprias cidades de origem. Os sofistas promovem pensar a relação do ser a partir daqueles que não são, pois dizem o falso. O conjunto de investigações promovidas pelos sofistas com relação a questão do ser e a presença deles como elementos outros dentro das perspectivas das cidades-estados helênicas, promoveram conceitos importantes que não poderiam mais ser negadas pela Escola

de Eléia.

Fazendo algumas relações com a *República*, o lugar social do Sofista Trasímaco era como o de hóspede na casa do meteco (outra palavra para designar estrangeiro) Céfalo. O exemplo de Polemarco que foi herdeiro do diálogo de Céfalo no Livro I mostra um caso de personagem que continua uma linhagem a partir de uma pertencimento familiar comum, como no caso estrangeiro de Eléia e Sócrates que representam “filhos” intelectuais do pensamento de Parmênides.

O conjunto dos seguidores dos diálogos que buscam responder ao problema do que qualifica o Sofista, o Político e o Filósofo constituem a semelhança física conversando com a semelhança epistêmica para determinar o Sofista (Teeteto e Xénos de Eléia); a semelhança do nome e a semelhança epistêmica para conceituar o Político (Jovem Sócrates e Estrangeiro de Eléia) e se perdeu no tempo como o Filósofo deveria ser conceituado pelos herdeiros do logos socrático como conceitua Hector Benoit:

Três herdeiros do logos socrático os substituirão aqui, e em certo sentido, para sempre: o jovem Teeteto, semelhante a ele fisicamente; o jovem Sócrates, semelhante pelo nome; e o Estrangeiro de Eléia, semelhante pelo mesmo “pai” conceitual, Parmênides, o filósofo do Ser. (BENOIT, 1986, 87)

As semelhanças do *Xénos* de Eléia com Sócrates estariam por ele ser o “porta-voz” da *orthodoxa*, ocupando uma função que é protagonizada por Sócrates em diversos diálogos entendidos como uma fase socrática da produção platônica. O método do eleata seria semelhante ao de Sócrates, mas não teria a característica “ironia” socrática tão evidente como no célebre ateniense. A discussão também se caracterizaria por estabelecer através de analogias e dialética, num diálogo em que os demais interlocutores depurassem o entendimento e acompanhassem o método empregado para o exercício de produção de conhecimento filosófico.

A diferença essencial entre Sócrates e o estrangeiro está na aceitação do “parricídio” para que a discussão contemple a diversidade das questões do ser em relação ao movimento. Uma análise que contemple as diferenças que os Sofistas suscitam por dizerem o falso faz com que a teoria daquilo que não é não possa ser nem pronunciado de Parmênides tenha se encontrado ineficaz para explicar essas diferenças que se apresentam no pensamento da Atenas Clássica.

Numa análise extensa sobre a questão da diferença no diálogo Sofista, Marcelo Pimenta Marques analisa o léxico sobre a diferença na questão do ser e procura mostrar a importância dos usos de termos como *thateron* e *heteron* para entendimento das questões da diferença para análise da questão do ser (MARQUES, 2006). Assim como vários intérpretes do diálogo Sofista, Marcelo relaciona o estrangeiro ao modo de analisar a questão do ser em Parmênides e fala da importância da *Xênia* desde Homero, como discurso que legitima o papel do estrangeiro na construção do diálogo, mas principalmente da capacidade do sofista de produzir imagens falsas e de como isso impulsiona o olhar da diferença.

O diálogo Sofista tem relações muito restritas com vários diálogos, mas principalmente com o Parmênides, Górgias, Protágoras, Político e Teeteto, que apresentam personagens e problemas centrais na construção da ideia de ser e da ideia de estrangeiro que Platão tomará em diálogos da chamada fase de maturidade. É retomado do diálogo Parmênides o conceito do Um e da multiplicidade e se relacionam as pesquisas engajadas no Górgias e no Protágoras do entendimento do saber sofístico principalmente, assim como Teeteto participou de um diálogo sobre o saber e o Jovem Sócrates continua o diálogo acerca de descobrir a natureza do Sofista, do Político e do Filósofo.

As questões da técnica e sofística de produzir discursos falsos que servem para finalidades políticas na cidade decadente, se relaciona com a dimensão que se tem da produção de um espaço de saber que abandona a ideia daquilo que é uno em detrimento daquilo que é múltiplo. Dentre alguns diálogos de maturidade de Platão, se permite o desenhar personagens sem nome e que se apresentam como representantes de cidades importantes para a Filosofia como Eléia nos diálogos Sofista e Político e Atenas nas Leis, na tentativa de representar a multiplicidade das vozes que representam a disputa para compor cidades que pensem e que atuem de modo equilibrado sobre as coisas que são.

O critério que se pretende apresentar aqui é o de uma argumentação que busca uma generalização maior do que a permitida por um personagem definido, e que vise a contemplar questões já trabalhadas dentro da tessitura da obra platônica de forma a compreender o papel de outros personagens na construção das ideias presentes na Hélade. Como argumenta Elianne Cristina de Souza (SOUZA, 2009) as teorias expostas na obra sofista tem relação com pensadores com Antístenes, Górgias, Protágoras, Parmênides enquanto paradigmas do problema do ser e da construção de saber em Atenas.

O argumento de Elianne Cristina de Souza, se fundamenta também nas abordagens de Gregory Vlastos que estabelece o referencial de *kosmos* em Platão a partir dos conceitos *lógos* de Heráclito (VLASTOS, 1987). O mundo conceitual de Platão, para Vlastos, está

inserido na dinâmica de que o *lógos* é o elemento essencial que coordena o entendimento do mundo. A visão de Platão contempla diferenças e até estrangeirismos, se entendermos que não apenas aos atenienses que se dá voz nos diálogos de Platão, mas também a estrangeiros, sofistas e mesmo para escravos, metecos e mulheres.

Com a ideia de logos permeando a construção da teoria do ser, Platão responde a Górgias em seu Tratado sobre o não ser e sobre a relatividade de Protágoras do homem como medida de todas as coisas, dando o devido valor as teorias de seus rivais que não contemplam a teoria daquilo que é Uno e verdadeiro. Os diálogos permitem transparecer vozes diversas e o Sofista é um diálogo que repensa Parmênides por causa da influência sofística de pensar o não ser; através da argumentação de um mundo conceitual em que o logos determina a origem das coisas.

Ainda que contrariando as teses sofísticas e tendo que gerar o parricídio do pai Parmênides, o Sofista hospeda todo o conjunto filosófico já exposto para contemplar a questão do ser, pensada por toda a Hélade com contribuições diversas que desqualificam e revalidam o ser como centro da construção da verdade. Talvez discutir se o Xénos seria um Deus, seja o recurso de Platão para reproduzir aquilo que Parmênides afirmou ser a única forma de se chegar até a verdade que é se deixando carregar pela deusa.

O Xénos carrega o diálogo sobre o ser de forma que continue o viés socrático, já que Sócrates também se afirmou como sendo alguém a serviço do Deus na **Apologia**. Se Sócrates e o Xénos são homens divinos por serem filósofos, eles são capazes de conduzir os homens através de seus métodos para perceberem as diferenças e as incongruências dos discursos que buscam saber sobre a verdade. Sócrates também revela que o método do eleata talvez seja ainda maior do que o método socrático, pois o deus estrangeiro é mais capaz de analisar as incoerências do diálogo dos pensadores fracos.

No sentido de analisar os pensadores Sócrates e o eleata pelo viés de serem homens divinos é necessário pensar no papel que os deuses desempenhavam na proteção das cidades. Marcel Detienne (DETIENNE, 1992), enfatiza a importância dos deuses políades na construção das cidades e na defesa delas na condição de cidadãos da polis que é fundada sobre seus deuses. A mitologia tem uma função de proteção e confirmação da cidadania, nesse sentido o pensamento adequado sobre as questões do ser é repensar a atuação estrangeira na cidade de forma adequada.

Sócrates começa por duvidar de seu sucessor no diálogo Sofista, mas no começo do diálogo Político o apreço pelo estrangeiro é demonstrado e isso indica uma concordância com os rumos tomados pela investigação do eleata. A diferença, representada pelo Xénos de Eléia,

era necessária para dar continuidade ao exercício da Filosofia como pensamento sobre a diferença e que contemple a diferença por esclarecer os aspectos do Uno que não foram entendidos pelos mortais.

## REFERÊNCIAS

### Fontes

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Sofista*. In: Diálogo: O Banquete; Fédon ; Sofista ; Político. seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; tradução e notas de José Cavalcante de Souza (O Banquete), Jorge Paleikat e João Cruz Costa (Fédon, Sofista, Político). -. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2003.

PLATON. *Oeuvres complètes*. Paris :Les Belles Lettres, 1930.

PLATO. *Plato Complete Works*. S.L: Hackett Publishing Company, 1997.

### Outras referências

BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 1996.

CASSIN, Bárbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed.34, 2005

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Trad. André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: José Olympio/Brasília: UnB, 1992.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: Uma leitura do sofista*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

SILVA, Markus Figueira da. Sedução e Persuasão: os “deliciosos” perigos da sofística. In: *Cadernos Cedes: A Filosofia e seu ensino*. V. 24, n.64, dez. 2004.

SOUZA, Eliane Christina. *Discurso e Ontologia no Sofista*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papirus, 1992.

VLASTOS, Gregory. *O universo de Platão*. Trad. Maria Luiza Monteiro Sallescoroa. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1987.

\_\_\_\_\_. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University, 1973.

## HEGEL E O PROBLEMA DO CETICISMO

Oscar Cavalcanti de Albuquerque Bisneto\*

### RESUMO:

O desafio cético é um tema presente no pensamento de Hegel desde 1802, época em que publica, no *kritisches Journal der Philosophie*, seu artigo *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*. A preocupação primeira de Hegel, neste artigo, consiste em desfazer um mal-entendido que havia se tornado um lugar comum nas discussões filosóficas de seu tempo, difundido sobretudo a partir da publicação do *Aenesidemus* de Gottlob E. Schulze, que identificava o ceticismo antigo a uma espécie de empirismo “vulgar”. Segundo Hegel, ainda que o ceticismo antigo possa ser avaliado a partir de diferentes pontos de vista, sob hipótese alguma ele poderia ter tomado a experiência sensível como critério último de verdade. Ao contrário, sustenta ele, a postura cética entre os antigos estava voltada em seus ataques, em primeiro lugar, contra o conhecimento do tipo sensível. Dito isso, convém frisar que a nossa pesquisa consiste em mostrar que o ceticismo pirrônico desempenha uma importante função na economia interna do pensamento de Hegel. Conforme entendemos, essa importância reside no fato de que alguns dos principais argumentos do pirronismo, tal como aparecem no livro primeiro das *Hipotiposis*, estão diretamente ligados ao processo de fundamentação do início do sistema hegeliano.

**Palavras-chave:** Hegel – Ceticismo - Fundamentação

O pensamento de Hegel ainda hoje é acusado, como sabemos, de ter cometido diversos deslizes epistemológicos, constituindo sua filosofia, então, a mais alta dose de dogmatismo, que, presume-se, somente o cientificismo e a análise lógica da linguagem poderiam erradicar<sup>60</sup>. Embora tal acusação seja correta em relação ao período de Berna, cuja preocupação central era de caráter eminentemente prático-religioso, o mesmo não se pode afirmar no tocante aos períodos subseqüentes, sobretudo ao de Iena. Em vista disso, esta pesquisa encontra sua justificativa na suposição de que a figura do ceticismo, longe de ser negligenciada, desempenha uma função realmente importante no conjunto de sua filosofia, na medida em que ela se encontra na base do projeto de fundamentação do sistema hegeliano<sup>61</sup>.

---

\* Doutorando em filosofia (e-mail: [oscar.bisneto@bol.com.br](mailto:oscar.bisneto@bol.com.br); Endereço: R. Voluntários da Pátria, 670-Cidade Alta, Natal-RN; Tel: 84-88827010; Intituição: Ufrn; Agência de Fomento: Capes).

<sup>60</sup> FORSTER 1989, p. 98.

<sup>61</sup> Embora seja esse, de fato, o foco principal da nossa pesquisa, isto é, destacar o papel que os principais argumentos dos antigos céticos desempenham no processo de fundamentação do sistema hegeliano, sabemos, todavia, que não podemos prescindir, ao longo do nosso estudo, de uma consideração mais atenta do contexto mais abrangente do Idealismo alemão.

Em outras palavras, tal projeto de fundamentação constitui, conforme entendemos, o elemento teórico determinante que teria levado nosso autor a se ocupar com o problema do ceticismo, especialmente – pelas razões que vamos apresentar – com aquele de linhagem pirrônica<sup>62</sup>.

Agora, para tornar mais claro o significado filosófico que a postura cética ocupa no sistema de Hegel, nosso ponto de partida deve girar em torno de sua apreciação crítica da história do ceticismo, cujo material vamos buscar no ensaio de 1802, *Relação do Ceticismo com a Filosofia*, bem como em algumas passagens da *Fenomenologia do Espírito* e das *Lições sobre a História da Filosofia*, textos nos quais a figura do ceticismo recebe destacada atenção por parte do nosso autor. Porém, na medida em que representa como que o alicerce lógico-ontológico do absoluto, a *Ciência da Lógica* passa a ser o foco de nossas atenções apenas num segundo momento, quando tratarmos do projeto de fundamentação do sistema.

Após analisar alguns dos principais aspectos da história do ceticismo, Hegel passa a sustentar a tese de que em toda a tradição filosófica, apesar da flagrante heterogeneidade de postura entre os próprios céticos, encontramos, a rigor, apenas duas correntes céticas – uma antiga, outra moderna<sup>63</sup> (esta última, vale frisar, sempre associada ao *Enesidemo* de Schulze<sup>64</sup>). O fato inusitado aqui consiste, porém, na sua posição quanto à relevância que cada uma dessas correntes possui para o empreendimento filosófico, já que entre a antiga e a moderna, diferente do que pensa a maioria dos intérpretes do ceticismo<sup>65</sup> – como Hume, por exemplo –, ele não enxerga um aperfeiçoamento da prática cética, mas antes uma degeneração da mesma<sup>66</sup>. Segundo o autor da *Fenomenologia*, isso ocorre porque o ceticismo moderno restringe suas objeções à filosofia especulativa, com a censura de que esta constrói seu conhecimento totalmente desvinculado da experiência, mas, em contrapartida, deixa o conhecimento sensível intacto, pelo fato de que este constitui um tipo de conhecimento *evidente* completamente fora do alcance das dúvidas céticas.

---

<sup>62</sup> Isto é, determinado tipo de ceticismo, inspirado nos preceitos básicos dos ensinamentos de Pirro de Élis, considerado pela tradição como o criador da doutrina cética.

<sup>63</sup> Ainda que as censuras de Hegel ao ceticismo moderno possam se estender a toda uma vasta gama de filosofias, segundo ele impregnadas de ceticismo, como, por exemplo, o probabilismo de Hume ou a filosofia crítica de Kant – este que, segundo ele, representa uma sorte de "ceticismo imperfeito", pois assegura um "conhecimento" fenomenal ao mesmo tempo em que nega definitivamente um conhecimento da coisa em si, ao menos para nós, humanos, cuja estrutura cognitiva é finita (HARRIS 2000, p. 256) –, é particularmente com o tipo de ceticismo advogado por Schulze que Hegel está preocupado, quando escreve seu artigo *Relação do Ceticismo com a Filosofia* (1802). Com o sistema já maduro, apesar das repetidas alusões a Hume e a Kant, é novamente o nome de Schulze que reaparece associado ao ceticismo moderno, tanto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830) quanto nas *Lições sobre a História da Filosofia* (1838).

<sup>64</sup> Segundo Teófilo Urdanoz, Schulze figurava como o adversário mais penetrante e profundo do sistema de Kant na primeira hora. Sua principal obra foi a da crítica do kantismo, o *Enesidemo* de 1792. Para mais, cf. URDANOZ 1975, 125.

<sup>65</sup> Cf. FORSTER 1989, p. 9.

<sup>66</sup> Acerca da superioridade do ceticismo antigo sobre o moderno, cf. FOSTER 1989, p. 10; Cf. PIPPIN 1989, p. 96.



Das razões levantadas por Hegel contra a incoerência dos cétricos modernos, uma, segundo entendemos, deve se encontrar na base de todas as demais<sup>67</sup>, qual seja, a de que Schulze defende que o verdadeiro motivo do surgimento do ceticismo entre os antigos residiria nas pretensões especulativas dos dogmáticos. De modo que a natureza das dúvidas levantadas pelos pirrônicos se estenderia apenas àquela classe de conhecimento que se adquire através da razão. Não apenas isso, os pirrônicos *teriam* admitido que há um conhecimento certo mediante os sentidos (HEGEL 2000, p. 320).

Segundo nosso autor, porém, um cétrico como Schulze, que toma a experiência sensível como critério último de verdade, torna-se totalmente injusto em relação às fontes de sua doutrina, porque foi justamente deste tipo de critério que os antigos mais se afastavam<sup>68</sup>. Por esse motivo, essa postura cética moderna só pode exercer seu ceticismo, julga Hegel, de uma maneira completamente dogmática, visto que toda sua crítica à filosofia teórica está fundada num comprometimento ingênuo com algumas teses injustificáveis, sobretudo do ponto de vista dos antigos pirrônicos. Diferente da postura autêntica destes últimos, que consistia em nada afirmar, a dos modernos torna-se ela mesma dogmática no exato momento em que deixa de ser isenta de pressupostos, ou seja, quando lança mão da experiência sensível para refutar as afirmações da filosofia teórica.

No que diz respeito aos antigos pirrônicos, entretanto, o conteúdo do seu pensamento não pode ser alvo de nenhuma das censuras levantadas há pouco contra os cétricos modernos. Essa modalidade antiga de ceticismo, com efeito, goza de um grande mérito filosófico, pela simples razão, para Hegel de fundamental importância, de que estava totalmente dirigida, em seus ataques, primeiro e antes de tudo, contra a consciência imediata, que sempre toma o dado sensível como algo estável. Ademais, na medida em que os pirrônicos estendiam sua *sképsis* tanto ao conhecimento empírico quanto ao conhecimento racional (HEGEL 2000, p. 320), mostrando, ainda que ceticamente<sup>69</sup>, a contradição como um aspecto inerente a todas as coisas, no entender do nosso autor, eles não só exibem um profundo conhecimento

---

<sup>67</sup> Vale salientar que, em função do objetivo aqui traçado, não vamos abordar todas as críticas hegelianas a esta última forma de ceticismo, mas tão somente aquelas que nos conduzem à análise hegeliana dos argumentos dos antigos pirrônicos, que, no nosso entendimento, guardam ligação direta com o projeto hegeliano de fundamentação da ciência especulativa.

<sup>68</sup> Pois, como se sabe, os dez tropos de Enesidemo – que Hegel equivocadamente atribuiu a Pirro de Élis –, com exceção do último, tinham como alvo de seus ataques unicamente o tipo de conhecimento fundado na realidade sensível.

<sup>69</sup> Isto é, numa perspectiva hegeliana, sem defender um determinado conteúdo particular. Diferente do que fazem os cétricos modernos, quando afirmam *duplamente*: não apenas que temos conhecimento certo dos fatos da consciência, mas também quando elegem um critério de verdade como infalível, pois, para eles, nada do que ensina a experiência, como já foi mencionado, é passível de dúvida.

especulativo das categorias filosóficas<sup>70</sup>, como também simbolizam o momento da negatividade no processo dialético<sup>71</sup> progressivo de “autoconhecimento da *Idéia*”.

Noutras palavras, quando, nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel afirma que o ceticismo *encerra a dialética de todo conteúdo determinado*<sup>72</sup>, ele está se referindo não aos céticos modernos, que igual a Schulze, como vimos, tomam a experiência como critério de verdade – incorrendo assim num crasso dogmatismo –, mas sim aos antigos céticos. Somente estes, salienta nosso autor, determinam uma forma estritamente dialética de superação na qual, em verdade, acaba sendo conservado tudo aquilo que antes fora superado<sup>73</sup>. Exatamente por isso, o ‘autêntico’ ceticismo pirrônico representa, numa perspectiva interna ao sistema hegeliano, a mola propulsora do movimento dialético, ao mostrar a necessidade de superação em tudo o que é naturalmente finito. Como vem dito no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, todo *outro* tende a desvanecer diante do infinito poder do *negativo* da consciência-de-si cética<sup>74</sup>.

À ausência de dogmatismo dos antigos deve-se ainda acrescentar o elemento teórico que, no entender de Hegel, constitui o ponto forte da prática cética entre os pirrônicos, e que merece especial atenção não apenas por impedir que o pirrônico ataque determinadas crenças com base em outras crenças igualmente dogmáticas – tal como procedera inadvertidamente o ceticismo moderno<sup>75</sup> – mas, acima de tudo, por legitimar a reiterada prática pirrônica da suspensão do juízo<sup>76</sup> (*epoché*), a saber: os cinco tropos<sup>77</sup> (*tropoi*) de Agripa<sup>78</sup>. Por isso, faz-se necessário um breve comentário sobre os mesmos.

Ao darmos ouvidos a Sexto Empírico<sup>79</sup>, verificamos que o primeiro tropo conduz o pirrônico à suspensão do juízo com base na constatação histórica da *diversidade* dos sistemas

---

<sup>70</sup> HEGEL 1997, p. 453.

<sup>71</sup> Acerca da influência dos argumentos céticos na formação da dialética hegeliana, cf. FORSTER 1989, p. 171; cf. FORSTER 1998, pp. 130-170.

<sup>72</sup> Cf. HEGEL 1997, p. 422.

<sup>73</sup> O que nos remete necessariamente ao conceito de *aufheben* (que Paulo Meneses traduz por *suprassumir*), formulado por Hegel, tão importante para sua concepção de dialética. Cf. HEGEL 1838, p. 422.

<sup>74</sup> HEGEL 1807, p. 138.

<sup>75</sup> FORSTER 1989, p. 11.

<sup>76</sup> Isto é, como a cada discurso levantado sempre se pode aduzir outro do lado oposto com igual peso epistêmico (*equipolência*), o pirrônico simplesmente se abstém de escolher entre os dois, caracterizando assim sua famosa suspensão do juízo.

<sup>77</sup> Como veremos adiante, os tropos consistem basicamente numa série de argumentos, recolhidos no universo mesmo das discussões filosóficas, que tinham como principal finalidade legitimar o processo de suspensão do juízo entre os céticos antigos. (HARRIS 2000, p. 260).

<sup>78</sup> Pouco ou nada se sabe com segurança a respeito desse filósofo cético. Apesar disso, Sexto Empírico e Diógenes Laércio estão de acordo com relação ao fato de que esses cinco tropos da suspensão do juízo são realmente de sua autoria.

<sup>79</sup> Na verdade, um médico de profissão, segundo Popkin, que por ter sido o único cético pirrônico grego cuja obra, ainda que obscura e sem qualquer originalidade, ficara intacta, haveria de nos legar quase tudo o que hoje sabemos por ceticismo antigo. Para mais, cf. POPKIN 2000, p. 50.

filosóficos<sup>80</sup>, já que, dada a igualdade epistêmica dos mesmos (*equipolência*), não há como escolher entre eles senão arbitrariamente; o segundo consiste no *regresso ao infinito* ao qual se vê comprometida toda tentativa de fundamentação; o terceiro, por sua vez, é o da *relação*, segundo o qual nada se mostra em sua pureza mas sempre em relação com algo outro; sendo o quarto o do *axioma* ou da *hipótese*, que consiste no fato de postular um primeiro princípio com base unicamente no arbítrio, conferindo assim ao cético o mesmo direito de postular outro princípio igualmente válido do lado oposto; e, enfim, o quinto, o da *prova circular*, no qual se prova o fundamentado mediante o fundamento e este, por sua vez, mediante aquele<sup>81</sup>.

Todas as doutrinas dos dogmáticos, por esse motivo, encontram-se fatalmente envolvidas em sua malha lógica de refutação. Numa palavra, as premissas que servem de base aos sistemas filosóficos, sem margem a exceção, esbarram necessariamente em pelo menos um daqueles tropos. Acerca da virulência neles contida, Sexto relata que “é possível reduzir todo objeto de indagação” (isto é, toda questão essencialmente filosófica) “a um desses [cinco] tropos” (*Hipotiposis*, I 1, 170).

No entender de Hegel, enquanto evidenciam em tudo que é finito seu caráter *instável*, isto é, que tudo está continuamente em devir – sendo esse um aspecto determinante do movimento dialético<sup>82</sup> do próprio espírito (*Geist*), mas que passa necessariamente despercebido ao entendimento –, os tropos pressupõem um forte conteúdo especulativo, na medida em que colocam em questão não apenas teorias ligadas ao conhecimento da consciência imediata, isto é, ao conhecimento sensível, mas também, e sobretudo, aquelas teorias cujos enunciados são derivados da faculdade do entendimento, antes totalmente imunes aos primeiros dez tropos<sup>83</sup>.

Cumprе salientar, todavia, que essa visão favorável de Hegel a respeito do ceticismo antigo tem limites bastante determinados. Mesmo porque deve haver uma alternativa legítima que não se resuma à dicotomia ceticismo *ou* dogmatismo, a saber: seu idealismo absoluto. O ceticismo antigo, ainda que encontre sucesso contra o dogmatismo do entendimento ordinário, é superado, segundo nosso autor, porque fica preso ao momento da negatividade. Noutras palavras, como ao *negativo* se contrapõe necessariamente o *positivo*, isto é, o *positivo*

---

<sup>80</sup> A objeção contra a legitimidade do empreendimento filosófico pautada na pluralidade das doutrinas filosóficas no decorrer da história já se encontrava presente, embora não nesse formato, nos dez primeiros tropos de Enesidemo. Cf. HARRIS 2000, p. 260.

<sup>81</sup> *Hipotiposis*, I 1, 164-177.

<sup>82</sup> O que parece sugerir, ao menos à primeira vista, que podemos encontrar nos tropos de Agripa a fonte histórica originária do conceito de negatividade, tão fundamental para a estrutura lógica do sistema hegeliano, enquanto constitui a mola propulsora do movimento dialético.

<sup>83</sup> Pois, como dissemos, os tropos de Enesidemo colocam em questão apenas o conhecimento sensível. Cf. nota 13.

*racional*, entendido como o momento lógico superior do dialético, a consciência-de-si cética também traz em si um aspecto finito, unilateral, ao não perceber que o negativo somente é em sua recíproca referência ao *positivo*<sup>84</sup>. De modo que nenhum dos dois termos existe isoladamente, mas antes, e tão somente, numa concreta unidade *diferenciada* de termos contrapostos.

Eis, portanto, a fonte do equívoco, salienta Hegel, de toda e qualquer postura cética. Uma vez que não compreende que toda negação consiste numa *negação determinada* (expressão claramente inspirada na *Carta L* de Spinoza, "*omnis determinatio est negatio*"), e que exatamente por isso qualquer negação deve necessariamente trazer consigo um *determinado* conteúdo, o ceticismo antigo, enquanto está preso a uma lógica bivalente<sup>85</sup>, de caráter não dialético, vale frisar, encontra em si mesmo os germes de sua própria superação<sup>86</sup>.

Mas não basta, filosoficamente falando, superar as implicações céticas dos tropos de Agripa a partir do ponto de vista do sistema hegeliano, pura e simplesmente. Pois, como sabemos, *um asseverar seco vale tanto quanto outro*<sup>87</sup>. Por essa razão, com o intuito de não ver seu sistema sucumbir ao método da equipolência, pensa Hegel, faz-se então necessário fundamentá-lo em bases realmente sólidas. Além disso, como dissemos, essa necessária fundamentação do início do sistema deve encontrar seu ponto de partida na arena de batalhas do próprio ceticismo<sup>88</sup>. O que se traduz então numa necessária apropriação dialética<sup>89</sup>, por parte do idealismo hegeliano, dos tropos da suspensão do juízo. Ou seja, nesse contexto os tropos acabam funcionando como uma espécie de *instrumento*<sup>90</sup>, sendo esse, pode-se dizer, o único modo viável de superar<sup>91</sup> definitivamente o fantasma do ceticismo.

Entretanto, antes de apresentar as teses defendidas por Hegel a favor da legitimidade da sua filosofia, cumpre dizer algumas palavras sobre o local na arquitetura do sistema que, conforme entendemos, corresponde ao momento de sua fundamentação; sobretudo porque a

---

<sup>84</sup> FORSTER 2000, p. 39.

<sup>85</sup> Isto é, a uma lógica aristotélica, que nada mais é que um produto das determinações fixas e estanques do entendimento. Para mais sobre a relação entre a lógica de Aristóteles e a lógica dialética de Hegel, Cf. CIRNE-LIMA 1996, p. 14.

<sup>86</sup> HEGEL 1838, p. 422.

<sup>87</sup> HEGEL 1807, p. 66.

<sup>88</sup> FORSTER 1989, p. 4.

<sup>89</sup> "Dialética", cumpre ressaltar, porque passam a cumprir uma finalidade outra que aquela unicamente em vista da qual foram criados, contrariando assim seu próprio princípio. Ou seja, quando utilizados pelos céticos, reduzem a nada a possibilidade de um conhecimento seguro. Quando utilizados por Hegel, todavia, reduzem a nada a segurança do ceticismo, ao mesmo tempo em que servem como instrumento para a consecução de uma forma de conhecimento absolutamente segura que, por seu turno, fica imune ao desafio cético.

<sup>90</sup> Apesar de todas as ressalvas hegelianas a essa palavra, como os primeiros parágrafos da sua famosa introdução à *Fenomenologia do Espírito* demonstram. Sobre isso, cf. HYPOLITE 2003, p. 22.

<sup>91</sup> Em virtude do princípio que adotou, como lembra Châtelet, Hegel "não pode refutar nenhuma filosofia, limita-se a situá-la no seu contexto", cf. CHÂTELET 1994, p. 117.

respeito deste tema ainda reina muita imprecisão<sup>92</sup>. Dito isso, sustentamos a tese de que o idealismo absoluto hegeliano não encontra sua fundamentação na *Fenomenologia do Espírito*, mas sim na *Ciência da Lógica*. Realmente, a *Fenomenologia* tem como principal tarefa demonstrar a parcialidade de todos os saberes imperfeitos da consciência natural através de um processo dialético-fenomenológico cumulativo de superação, no qual cada um desses saberes da consciência – dentre os quais se inclui também o ceticismo como uma das figuras da consciência ordinária – encontra sua verdade não em si mesmo, mas no saber da figura fenomenológica que dialeticamente o sucede. De modo que esse processo dialético-fenomenológico cumulativo tem como resultado o puro saber de si do espírito, isto é, o *puro saber*, enquanto *pura identidade de ser e pensar*<sup>93</sup>; sendo este, segundo Hegel, o conceito da ciência fornecido pela *Fenomenologia* à *Ciência da Lógica*<sup>94</sup>. Como enfatiza nosso autor, “o conceito da ciência pura e sua dedução devem funcionar como as pressuposições básicas da *Ciência da Lógica*, mesmo porque a *Fenomenologia do Espírito* não é mais do que a dedução desse conceito” (HEGEL 1816, p. 46). Ou seja, se a *Lógica* deve pressupor o conceito da ciência oriundo da *Fenomenologia*, então parece inevitável concluir que o resultado da última figura da ciência da experiência da consciência deve servir, por si só, como o *único* fundamento legítimo do início da grande *Lógica*.

Noutro momento, porém, o próprio Hegel salienta que o “começo [da ciência] não deve pressupor nada, não deve ser mediado por nada, nem ter um fundamento, melhor, deve ser ele mesmo o fundamento de toda a ciência” (HEGEL 1816, p. 65). Se se trata de um começo absoluto, como ele realmente almeja, então sua importância reside em que ele deve suportar todo o edifício da *Lógica* (BONACCINI 2000, p. 147). Assim, muito embora o sistema constitua um todo orgânico, no qual cada uma de suas partes guarda uma conexão dialética intrinsecamente necessária com as demais, a *Lógica* não pode garantir a necessidade do seu começo absoluto baseando-se *unicamente* no conceito de ciência oriundo da *Fenomenologia*.

Por essa razão, o argumento de que o início da *Lógica* é mediado pela *Fenomenologia* funciona apenas para o indivíduo que não possui nenhuma objeção à passagem *dialeticamente necessária* do ‘puro saber’, como identidade de ser e pensar, obtido através do processo fenomenológico, ao ‘puro ser’, ponto de partida da *Ciência da Lógica*. Ao passo que para o cético, e reside aqui todo o problema, esse mesmo argumento não

---

<sup>92</sup> Embora não seja nossa intenção – sobretudo em se tratando de uma pesquisa em andamento – apresentar algo definitivo sobre este problema.

<sup>93</sup> BONACCINI 2000, p. 154.

<sup>94</sup> HEGEL 1968, 46.

funcionaria como uma prova satisfatória, pois, do ponto de vista do ceticismo, soaria arbitrário o fato de o início de uma obra filosófica, que se pretende ciência, pressupor o resultado de outra obra. Com efeito, isso significa simplesmente que o desafio cético ainda se impõe como um forte obstáculo, enquanto implica que a verdadeira ciência não pode pressupor absolutamente nada, sob pena de sucumbir aos tropos da suspensão do juízo.

Uma vez esclarecido esse ponto, passemos agora ao exame do processo de fundamentação, propriamente dito. Conforme mencionamos acima, tal processo ocorre num diálogo com os cinco tropos de Agripa, precisamente num texto que antecede o primeiro capítulo da *Ciência da Lógica*, intitulado “*Com o que deve ser feito o início da Ciência?*”. Dos cinco tropos, vale frisar, apenas três interessam a Hegel nesse contexto, que são o segundo, o quarto e o quinto; ao passo que os outros dois, o primeiro e o terceiro, são refutados a partir do interior mesmo do sistema. Apesar disso, em função da natureza do problema aqui considerado, algumas palavras devem ser ditas sobre os mesmos.

No que respeita ao primeiro tropo, que consiste em desacreditar o empreendimento filosófico com base no argumento da *diversidade*, a resposta de Hegel, bastante conhecida, consiste em afirmar que essa suposta pluralidade de sistemas filosóficos, se observada mais de perto, mostrar-se-á ilusória. Na verdade, não há senão uma *única idéia* de filosofia. Todas as filosofias históricas, segundo essa perspectiva, são essencialmente ligadas umas às outras em função de uma determinada conexão interna e dialética – assim como as sucessivas etapas no processo histórico de formação do espírito na *Fenomenologia* –, posto que a idéia que as anima é somente uma, ainda que assuma formas diferentes. No entanto, para alçar ao ponto de vista especulativo, momento do lógico capaz de identificar a unidade na multiplicidade, condição indispensável para compreender que a união diferenciada de contrários é um aspecto inerente a todas as coisas, é necessário, segundo Hegel, não se ater à lógica dual do entendimento, que, diante da diversidade, apenas abstrai e pára inadvertidamente na contradição.

Com relação ao terceiro tropo, o da *relação*, o próprio conceito de absoluto por si só o reduz a nada. Como nenhum tipo de dicotomia tem direito de cidadania no seio do absoluto, cai por terra a idéia, até então dominante no cenário filosófico do Idealismo alemão<sup>95</sup>, de que há no processo de conhecimento o sujeito cognoscente de um lado, e o objeto cognoscível, de outro. Aqui, contudo, é o próprio absoluto que se conhece a si mesmo, de maneira tal que ele é simultaneamente sujeito cognoscente e objeto cognoscível. Logo, como revela a introdução

---

<sup>95</sup> Constituindo a doutrina do jovem Fichte e a filosofia da identidade de Schelling as duas únicas exceções.



da *Fenomenologia do Espírito* ao tratar da consciência natural que ainda não se sabe espírito, o absoluto é seu próprio padrão de medida, não havendo necessidade por isso de nenhum padrão de verdade extrínseco a ele.

Mesmo porque o absoluto possui como característica principal não guardar relação com nada que não seja ele mesmo, isto é, com o próprio absoluto. Não fosse assim, seria contraditório, pois não seria absoluto, já que lhe faltaria algo, com o qual, de alguma forma, haveria de se relacionar, privando-o assim de corresponder ao seu próprio conceito, isto é, de sua absolutidade. Nesse sentido, a única forma de relação possível é apenas do absoluto consigo mesmo, portanto, uma relação interna e necessária, uma vez que é precisamente nessa relação interna consigo mesmo que o absoluto se conhece, através de um longo processo histórico dialético, como espírito absoluto.

Não obstante isso, a atenção de Hegel, quando parte para legitimar o início do sistema – no texto acima citado –, está completamente voltada, como dissemos, para os outros três tropos. Por esse motivo, o primeiro conceito que deve lhe servir de fundamento para a ciência é justamente o *puro ser* que, por ser absolutamente vazio de determinações, fica idêntico ao *puro nada* – repousando assim a legitimidade do início da lógica dialética nessa imediatez pura, que nada mais é que o *puro ser*. Numa palavra, temos o *puro ser*, categoria mais universal do absoluto, como a absoluta identidade de ser e pensar<sup>96</sup>. O que significa dizer, portanto, que o idealismo absoluto não parte arbitrariamente de nenhum pressuposto injustificado e, por essa razão, não confere ao cético o direito de, com base no tropo do axioma, postular outro princípio do lado oposto igualmente válido, de modo a legitimar sua suspensão do juízo. O mesmo se pode dizer a respeito do segundo tropo, o do regresso ao infinito na tentativa de fundamentação, já que o fundamento aqui, o puro ser, é totalmente indeterminado, pois não traz consigo nenhuma determinação. Ou seja, como o *puro ser* é totalmente indeterminado, vazio de todo e qualquer conteúdo, não há como regredir infinitamente na tentativa de legitimar um conteúdo determinado, simplesmente porque não há *o que* fundamentar.

Mas, além do *começo lógico*, enquanto indeterminação absoluta, isto é, como *puro ser*, cimeta também o princípio de sua *Lógica* o argumento da *prova circular*. Sua pretensão básica consiste, pois, na asseveração de que a verdade se organiza em um todo dialético estrutural cujo ponto de partida coincide necessariamente com o resultado final e forma assim uma unidade com ele<sup>97</sup>. Noutro momento, Hegel chega a afirmar que o essencial para a

---

<sup>96</sup> HEGEL 1816, p. 65.

<sup>97</sup> HEGEL 1838, p. 455.

ciência não é tanto que o começo constitua um *imediato puro*, mas que sua totalidade não seja mais que um “percurso *circular* em si mesmo, no qual aquilo que é primeiro torna-se o último e o último, por sua vez, torna-se também o primeiro”<sup>98</sup>. Ou seja, na medida em que o *Absoluto* se apresenta em sua mais genuína verdade sob a forma “fechada” de uma *circularidade* categorial estritamente dialética, desse modo passa a ser totalmente irrelevante, no caso da ciência, se esta possui um início imediato ou não, uma vez que *todas* as suas categorias seriam *simultaneamente* mediatas e imediatas. Assim, o sistema hegeliano não ficaria devedor do último tropo, o da circularidade na fundamentação, porque, em se tratando do absoluto, fundamento e fundamentado são uma e a mesma coisa. O que não significa outra coisa senão que é precisamente o absoluto que se justifica a si mesmo, *causa sui*, não havendo portanto uma relação extrínseca entre os dois, fundamento e fundamentado, tal como ocorre nas teorias dogmáticas, ainda presas à lógica dual do entendimento.

Certamente, estamos cientes de que existe muito ainda a ser dito a respeito dos problemas aqui levantados. Apesar disso, acreditamos ter mostrado que os principais argumentos dos antigos céticos gozam, com efeito, de importância fundamental no conjunto da filosofia hegeliana e que, longe de negligenciar, ou simplesmente tratar marginalmente o problema do ceticismo, Hegel – como pretendemos demonstrar ao término da pesquisa – parece partir do princípio de que a única forma viável de fundamentação filosófica legítima consiste, portanto, em levar devidamente a sério o problema do ceticismo.

## REFERÊNCIAS

AMERIKS, K. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ANNAS, J. Barnes, J. *The modes of Skepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

ARISTÓTELES. *Metafísica*; texto grego com tradução de Giovanni Reale; Tradução para o português de Marcelo Perine; vol.II. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTOTLE. *Posterior Analytics*. vol.II; trad. Hugh Tredennick. Cambridge; London: Harvard University Press, 1989.

---

<sup>98</sup> HEGEL 1816, p. 66.



ATTALA, Daniel A. "Crítica e interpretação del escepticismo en el artículo de Hegel: Relación del escepticismo con la filosofía, de 1802". In: *Kriterion: revista de filosofía*, n.93 (jun.1996). Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1996. pp.123- 133.

AUNE, B. *Knowledge of the External World*. London N.York: Routledge, 1991.

BARRÉRE MARTIN, L. F. "Alguns aspectos da compreensão hegeliana do ceticismo antigo a partir da crítica ao ceticismo de Gottlob Ernst Schulze". In: *Revista DoisPontos*. Curitiba, São Carlos: outubro, 2007. Vol. 4, n. 2, pp.221-246,

\_\_\_\_\_. *O ceticismo na filosofia de Hegel em Jena (1801-1802)*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, IFCH/Unicamp, 2004.

BAUM, M. *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1986.

BAVARESCO, Agemir. "Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano". In: *Dissertatio*, n.19-20 (edição comemorativa de 20 anos). Pelotas: Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da UFPel, 2004. pp.255-281.

BECKENKAMP, Joãozinho. *O Jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009. (Coleção Filosofia)

BEISER, F. C. *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge MA: Harvard University Press. 1987.

\_\_\_\_\_. "Introduction: Hegel and the problem of metaphysics". In: \_\_\_\_\_. (org.). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp.1-24. (Collection Cambridge Companions)

BENSCH, Hans-Georg. "Sobre o saber imediato em Hegel e na história da filosofia". trad. Joãozinho Beckenkamp. In: *Dissertatio*, n.19-20 (edição comemorativa de 20 anos). Pelotas: Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da UFPel, 2004. pp.283-294.

BLANC, Mafalda de Faria. *Estudos sobre o ser*. vol.II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

BLOCH, Ernst. *Sujeto – Objeto: El Pensamiento de Hegel*. trad. Wenceslao Roces, José Maria Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

BOLZANI F., R. *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico*. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 1992.

\_\_\_\_\_. "Acadêmicos versus Pirrônicos". In: *Discurso*, 29, São Paulo, Discurso Editorial, 1998.

\_\_\_\_\_. *Acadêmicos versus Pirrônicos*. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 2003.

BONACCINI, J. A. “O conceito hegeliano de “Fenomenologia” e o problema do Ceticismo”. In: *Veritas*, Porto Alegre, V. 51, n. 1, 2006, pp. 56-68.

\_\_\_\_\_. *A Dialética em Kant e Hegel*: Ensaio sobre o problema da relação entre ser e pensar. Natal: EDUFRN, 2000.

\_\_\_\_\_. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo alemão*: sua atualidade e relevância para compreensão do problema da Filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003. (Coleção Metafísica; v.3).

BRAUER, D. *Ser, nada, devenir*. Uma interpretación del comienzo de la Ciencia de la lógica de Hegel. In: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, n.12. Buenos Aires, 1986. Pp.301 -321.

BROCHARD, V. *Les Sceptiques Grecs*. Paris: LGF, 2002.

BUCHNER, H. "Hegel und das Kritische Journal der Philosophie" In: *Hegel-Studien 3*, Bonn, Bouvier, 1965.

\_\_\_\_\_. "Zur Bedeutung des Skeptizismus beim Jungen Hegel". In: *Hegel-Studien*, Beiheft 4, Bonn, Bouvier, 1969 ( também em *Hegel-Tage*, Urbino, 1965 ).

BURNYEAT, M. (Ed.) *The Skeptical Tradition*, Los Angeles, University of California Press, 1983.

\_\_\_\_\_. “Can the Skeptic Live his Skepticism?” in *The Skeptical Tradition*, ed. M. F. Burnyeat (Berkeley: University of California Press), 1983.

CHÂTELET, François. *Hegel*. trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

\_\_\_\_\_. *Uma história da razão*: Entrevistas com Émile Noel. trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto V. “A Lógica do Absoluto”. In: *Nova Fase*, v. 20: n. 63. Belo Horizonte, 1993. pp. 499-532.

\_\_\_\_\_. “Carta Sobre Dialética: O que é Dialética?”. In: *Nova Fase*, v. 21; n. 67. Belo Horizonte, 1994. pp. 439-447.

\_\_\_\_\_. *Sobre a contradição*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia; v.6).

EVA, Luiz Antonio Alves. “O primeiro cético (acerca da coerência do pirronismo)”. In: SILVA FILHO, Waldomiro J. (org.). *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. pp.45-86. (Coleção Filosofia; v.13).

FERNÁNDEZ, Jorge Eduardo. *Finitud y mediación*: la cualidad en la Lógica de Hegel. Buenos Aires: Ediciones del Signo, s/d. (Colección Nombre Propio, 5)

FERRER, Diogo Falcão. *Lógica e Realidade em Hegel: a Ciência da Lógica e o problema da fundamentação do sistema*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

FORSTER, Michael. "Hegel's dialectical method". In: BEISER, Frederick C. (org.) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp.130-170. (Collection Cambridge Companions).

\_\_\_\_\_. *Hegel and Skepticism*. Cambridge: Ma, Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago: University Press of Chicago, 1998.

FULDA, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

GÉRARD, G. *Critique et Dialectique, l'itinéraire de Hegel à Iena ( 1801-1805 )*. Bruxelles: Publications des Facultes Universitaires Saint-Louis, 1982.

GIOVANNI, G. di and Harris, H.S. (eds.) *Between Kant and Hegel: Texts in the Development of post-Kantian Idealism*, Albany, State University of New York Press, 1985.

GRAYLING, A. *The Refutation of Skepticism*, London, Duckworth, 1985.

GUEROULT, M. *Histoire de l'Histoire de la Philosophie, en Allemagne de Leibniz a nos jours*, Paris, Aubier, 1978.

GUYER, Paul. "Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy". In: BEISER, Frederick C. (org.) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp.171-210. (Collection Cambridge Companions).

HANKINSON, R. J. "The end of skepticism". In: *Kriterion: revista de filosofia*, n.96 (jul./dez.1997); vol. XXXVIII. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1997. pp.7-32.

HARRIS, H. S. "Skepticism, dogmatism and speculation in the Critical Journal", in: G. Di Giovanni & H.S. Harris (eds. and transl.) *Between Kant and Hegel. Texts in the development of Post-Kantian Idealism*. Revised Edition. Indianapolis: Hackett, 2000.

\_\_\_\_\_. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford, Oxford University Press, 1972.

\_\_\_\_\_. *Hegel's Ladder*, 2 Vols. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.

\_\_\_\_\_. *Hegel: Phenomenology and System*. Indianapolis: Hackett, 1995.

HARTMANN, Nicolai. *La filosofía del idealismo alemán: Hegel*. trad. Emilio Estiú; vol.II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960. (Colección Biblioteca de Filosofía).

HASLER, L. "Zur philosophischen Funktion des Skeptizismus beim fruehen Hegel". *Hegel-Jahrbuch*, 1976.

HEGEL, G.H.F. *Theorie Werkausgabe, Werke in Zwanzig Bänden*, hrsg. von Karl Markus Michel und Eva Moldenhauer. Frankfurt a/m. 1969-ss.

\_\_\_\_\_. *Wissenschaft der Logik*, in 2 Bänden. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes*. Neu hrsg. Von H-F Wessels und H. Clairmont. Mit einer Einleitung von W. Bonsiepen/Auf dem Text der kritischen Edition G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, IX, hrsg. Von W. Bonsiepen u R. Heed (1980). Hamburg: F. Meiner, 1988.

\_\_\_\_\_. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten*. En: *Gesammelte Werke*, Band 4. Hrsg. Von Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1968.

\_\_\_\_\_. *Ciencia de la Lógica*. trad. Rodolfo e Augusta Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachete, 1968.

\_\_\_\_\_. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. trad. Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza Editorial, 1989. (Colección Alianza Universidad – Filosofía; v. 575).

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830)*, trad. Paulo Menezes. 3 vols., São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fe y saber: o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. trad. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. (Colección Clasicos del Pensamiento; v.8).

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*, 5ª ed., trad. Paulo Menezes. 2 vols., Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. Maria del Carmen Paredes. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2003.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. 2.ed.; trad. Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

JAESCHKE, Walter. “Sobre o conceito de filosofia alemã clássica”. trad. Joãozinho Beckenkamp. In: *Dissertatio*, n.19-20 (edição comemorativa de 20 anos). Pelotas: Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da UFPel, 2004. pp.294-312.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5 ed. trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. (Coleção Textos Clássicos).

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: Eduerj, 2002.

LANDIM FILHO, Raul. "Sobre a verdade". In: *Nova Fase*, v. 20; n.63. Belo Horizonte, 1993. pp.459-475.

LEBRUN, Gérard. *La patience du Concept*. Paris: Gallimard, 1972.

LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Mandarim, 2001.

\_\_\_\_\_. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1995. (Coleção Filosofia; v.25).

\_\_\_\_\_. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MARQUES, Antônio. "Gottlob Ernst Schulze: Uma interpretação céptica do criticismo". In: *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Coordenação de Fernando Gil. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. pp. 247-253 (Coleção Manuais Universitários).

MAZORA, M. *La cuestión del comienzo en la lógica de Hegel: Crítica a la posición de Gadamer*. Morón: Univ. de Morón. Inst. De Filosofia, 1990.

MIRANDA, Sérgio Ricardo Neves de. "Epistemologia naturalizada: uma petição de princípio?". In: *Síntese – Revista de Filosofia*, v.30; n. 96. Belo Horizonte, 2003. pp.53-64.

MUSGRAVE, Alan. *Common Sense, Science and Scepticism*. Cambridge: University Press, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004. (Coleção Filosofia).

PALAVECINO, Sergio R. "La Certeza Fuera de la Verdad". In: *Kriterion: revista de filosofia*, n.93 (jun.1996). Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1996. pp.184-194.

PINKARD, Terry. *Hegel's phenomenology: the sociality of reason*. New York: Cambridge University Press, 1998.

PIPPIN, R. B. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

POPKIN, Richard Henry. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

POPPER, Karl R. *Conjecturas e Refutações: o progresso do conhecimento científico*. 2.ed.; trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. (Coleção Pensamento Científico; v.1).

PORCHAT, O. "Ainda é preciso ser cético". In: *Discurso*, 32, São Paulo, Discurso Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. *Verdade, realismo e ceticismo*, in: *Discurso*, São Paulo, 25 (1995).

\_\_\_\_\_. *Vida comum e ceticismo*, São Paulo, Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. "A autocrítica da razão no mundo antigo". In: SILVA FILHO, Waldomiro J. (org.). *O ceticismo e a possibilidade da filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. pp.23-44. (Coleção Filosofia; v.13).

\_\_\_\_\_. "O conflito das filosofias". In: PRADO JÚNIOR, Bento. et alii (org.). *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981. pp. 9-21. (Coleção Almanaque).

\_\_\_\_\_. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. (Coleção Biblioteca de Filosofia; v.1).

\_\_\_\_\_. "Sobre o que aparece". In: *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Vol. XVII, n.2, Buenos Aires, 1991. pp. 195-229.

RAURICH, Héctor. *Hegel y la Lógica de la Pasión*. Buenos Aires: Marymar, 1975.

ROCKMORE, T. *Hegel's Circular Epistemology*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

SANTOS, José Henrique. "O Ceticismo e a Descoberta da Razão na Fenomenologia do Espírito de Hegel". In: *Kriterion: revista de filosofia*, n.93 (jun.1996). Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1996. pp.134-145.

SCHULZE, G. E. *Kritik der theoretischen Philosophie*. Hamburg: C. E. Bohn, 1801.

\_\_\_\_\_. *Aenesidemus, oder über die Fundamente der Von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik (1792)* (2. Auflage. Neudrucke seltener philosophischen Werke, herausgegeben von der Kant-Gesellschaft. Berlin: Reuter & Richard, 1911).

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pirronism*. In: *Sextus Empiricus, in four volumes*, edited by R. G.Bury. Cambridge: MA/ London: Harvard University Press/W. Heinemann Ltd., 1976, vol. 1.

SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1980. (Coleção Biblioteca de Textos Universitários; v. 38).

SIEMEK, Marek J. "A concepção da filosofia transcendental". trad. Stefan Bulawski. In: *Síntese – Revista de Filosofia*, v.30; n. 96. Belo Horizonte, 2003. pp.107-118.

SMITH, Plínio Junqueira. "Relativismo e natureza do juízo". In: *Dissertatio*, n.7 (Inverno de 1998). Pelotas: UFPel, 1998. pp.5-22.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo Filosófico*. São Paulo: EPU/Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

STRIKER, Gisela. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

STROUD, B. *The Significance of Philosophical Skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

TAYLOR, Ch. *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

URDANOZ, Teófilo. *Historia de la filosofía: Siglo XIX: Kant, idealism y espiritualismo*; t. IV. Madrid: Editorial Católica, S/A, 1975. (Coleção Biblioteca de Autores Cristianos).



## INAUTENTICIDADE E FINITUDE EM HEIDEGGER

Poliana Emanuela da Costa\*

### RESUMO:

O presente artigo que aborda a questão da inautenticidade em Heidegger, a partir da obra *Ser e Tempo*, tem por objetivo criar uma possibilidade de análise da vida do homem contemporâneo ocidental no tocante aos três aspectos fundamentais que configuram sua existência cotidiana e superficial. São eles: facticidade, existencialidade e a ruína. Essas três constituições essenciais da vida existenciária, segundo a perspectiva heideggeriana, indicam o declínio do ser-aí na medida em que este se afasta da esfera do Ser em direção ao mundo dos entes ou dos objetos com os quais convive. Deste modo, o homem se torna alheio as possibilidades que podem reconduzi-lo para o âmbito ontológico e, por conseguinte da sua dimensão mais originária que é a temporalidade. Nesse sentido, o respectivo trabalho se apresenta sobre o enfoque não só da filosofia heideggeriana, como também dos problemas emergentes que permeiam a atualidade. Diante disso, como resultados possíveis demonstraremos alguns aspectos centrais do pensamento de Heidegger sobre o referido tema, no sentido de impelir o homem do seu estado de decadência para o seu modo de ser mais próprio, que é o reconhecimento e a apropriação de sua finitude.

**Palavras-chave:** Existência inautêntica. Técnica. Ser-para-a-morte

### 1 INTRODUÇÃO

*Substituo-me a cada grosseria da vida  
Meus sentimentos também  
Meu coração não quer dizer mais emoção  
Porque emoções são plásticas  
Plásticas que fazemos  
Criadas e surgem a partir de encontros e desencontros de coisas*  
(Smith)

O presente artigo, nesta primeira abordagem, surgiu de uma vontade de aprofundar alguns aspectos do pensamento heideggeriano sobre uma perspectiva não apenas filosófica

---

\*Mestranda em Filosofia - UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Especialista em educação pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. E-mail: [poliana\\_emanuela@hotmail.com](mailto:poliana_emanuela@hotmail.com). Natal/RN - Brasil.



como também antropológica. Dentre elas está ou encontra-se em maior medida a existência inautêntica, situada na obra ‘Ser e Tempo’. Desta maneira, então, propomos realizar uma análise desse modo de ser da pre-sença que se configura, por sua vez, numa inapropriação ontológica de sua existência.

Inicialmente iremos explorar alguns elementos contidos na obra ‘Ser e Tempo’ que caracterizam a existência inautêntica para logo, então, situá-la numa esfera de análise mais ampla e atual, a saber, a era da técnica que forja um dos modos de ser do homem ocidental contemporâneo.

Realizado esse momento, o texto pretende alavancar algumas questões, as quais dizem respeito ao modo de ser mais próprio do ser-aí, isto é, a compreensão de sua finitude dada na temporalidade que, por sua vez, é a sua constituição fundamental. Em síntese, tentaremos mostrar a unidade do pensamento de Heidegger no tocante a elementos constitutivos que apontam caminhos e despertam novas possibilidades de uma interpretação outra sobre os modos de ser da pre-sença, e, sobretudo, o modo de ser que a surpreende em sua totalidade.

## **2 CONSIDERAÇÕES SOBRE A EXISTÊNCIA INAUTÊNTICA: DESVIO E VERTIGEM**

Ao longo de toda obra ‘Ser e Tempo’ encontramos articulações sobre o sentido do ser. Dessa maneira, Heidegger nos permite interpretar tais articulações como uma exposição do seu pensamento acerca dos meandros existenciais que constituem o sentido ontológico, os quais são tecidos na pre-sença do ser-aí.

Entretanto, como Heidegger mesmo aponta, “elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente - o que questiona em seu ser” (1998, p.33). De acordo com a concepção de Heidegger, tornar transparente um ente para dizer o que é o Ser não deve, de modo algum, ser um ente simplesmente dado. Mas um ente que traga na sua constituição fundamental as possibilidades determinantes de sua própria existência.

É justamente nesse sentido que o homem é o único ente capaz de escolher a si próprio, de escolher seu modo de se posicionar frente ao mundo, de questionar ou não pelo sentido do Ser. Porquanto, a existência inautêntica não pode levianamente ser tomada aqui como um aniquilamento da possibilidade de busca pelo Ser.

A existência inautêntica é segundo Heidegger, um desvio, uma vertigem existencial do homem causada em primeira instância pelo modo de ser mais próximo do ser-aí. O que se quer dizer com esse mais “próximo” se refere à própria condição existencial do ser-aí, que é o ser-no-mundo, no qual todos os entes lhe vem ao encontro de forma imediata. Nesta acepção, encontramos os entes em seu caráter instrumental. Sobre isso Heidegger comenta: “O que está à mão, nem se apreende teoricamente nem se torna diretamente tema da circunvisão. O que está imediatamente à mão se caracteriza por recolher-se em sua manualidade, para, justamente assim, ficar a mão (1998, p. 111).

A cotidianidade do ser-aí caracteriza em certo sentido a ocupação que se torna deficitária ao passo em que, o que está em jogo não é um intento ontológico, mas sim, a manualidade do instrumento em si mesmo, sem ser considerada uma circunvisão. Isto é, a totalidade da obra a ser construída mediante o uso dos entes intramundanos. O modo de ocupação cotidiano que se desliga, em certos casos ou na maioria das vezes da totalidade de referências na qual o instrumento vem ao encontro se dá, pelo fato de uma necessidade do ser-aí de pertencimento do mundo.

Essa necessidade de pertencimento do mundo se revela a sombra de duas disposições essenciais da pre-sença, o falatório e a curiosidade. Embora, essas duas estruturas inerentes a existência humana sejam fundamentais para compreender com uma maior pertinência o pensamento de Heidegger no tocante a existência inautêntica, não constitui aqui o objetivo de exaurir o tema, antes, o de possibilitar uma análise da vida cotidiana do ser-aí. Como este se lança numa inapropriação vertiginosa de sua finitude. Sendo assim, é a ambigüidade o vértice que une o falatório e a curiosidade. Sobre isso, Heidegger (1998, p.234) acrescenta:

Se, na convivência cotidiana, tanto o que é acessível a todo mundo quanto aquilo de que todo mundo pode dizer qualquer coisa vêm igualmente ao encontro, então já não mais se poderá distinguir, na compreensão autêntica, o que se abre e o que não se abre. Essa ambigüidade não se estende apenas ao mundo, mas também à convivência como tal e até mesmo ao ser da pre-sença para consigo mesma.

A ambigüidade, segundo Heidegger caracteriza uma espécie de “pressentimento”. De outra maneira, na ambigüidade tudo parece ter sido compreendido. Essa antecipação da verdade, dos acontecimentos dos fatos propicia, ao mesmo tempo, um aniquilamento dessa força e empenho de busca, tornando-se dessa forma, uma procura incessante por aquilo que

não se pode apreender em sua autenticidade.

Essas considerações preliminares acerca da existência inautêntica nos remetem invariavelmente ao modo de existir ou de se posicionar frente ao mundo do homem ocidental contemporâneo. Apesar de Heidegger em sua obra ‘Ser e Tempo’ não ter tratado especificamente da questão da técnica, ele aponta para a instrumentalidade dos entes que deram ensejo a exploração e dominação do mundo sobre a égide dessa instrumentalidade desembocando no que podemos chamar de era da técnica.

### **3 UMA ANÁLISE SOBRE TÉCNICA E FINITUDE: COMPREENSÃO DO SER EM SUA TOTALIDADE**

Diante dessa perspectiva, a questão da existência inautêntica se apresenta de maneira inevitável e premente. Inevitável tendo em vista que o mundo da técnica se impõe de tal maneira que parece mais como uma extensão natural dos nossos próprios sentidos. Premente pela velocidade de encontro e desencontros de coisas. Daí a existência inautêntica, cada vez mais fomentada pela era da técnica ser uma inapropriação dos elementos constitutivos mais próprios dessa existência, dentre eles está a sua própria finitude, dada na temporalidade do ser-aí. Nas palavras de Heidegger:

[...] Se pensarmos a técnica a partir da palavra grega *techné* e de seu contexto, técnica significa: ter conhecimento na produção, *techné* designa uma modalidade de saber. Produzir quer dizer: conduzir à sua manifestação, tornar acessível e disponível algo que, antes disso, ainda não estava aí como presente. Este produzir vale dizer o elemento próprio da técnica, realiza-se de maneira singular, em meio ao Ocidente europeu, através do desenvolvimento das modernas ciências matemáticas da natureza. Seu traço básico é o elemento técnico, que pela primeira vez apareceu em sua forma nova e própria, através da física. Pela técnica moderna é descerrada a energia oculta da natureza, o que se descerra é transformado, o que se transforma é reforçado, o que se reforça é armazenado, o que se armazena é destruído. As maneiras pelas quais a energia da natureza é assegurada são controladas. O controle, por sua vez, também deve ser assegurado. ( *apud* CRITELLI, 2002. p. 83-89).

A citação acima vem ratificar o aspecto da técnica. Quer dizer, vem revelar o aspecto

dominante do homem sobre o ente. Porém, essa dominação não consiste apenas no conhecimento prático, requer, sobretudo, uma ideia pré-estabelecida do homem em relação ao objeto, ou seja, um conhecimento prévio que, algumas vezes se direciona para o porquê das coisas, de certa forma, a razão de tecnificar determinado ente.

Não obstante, esse “porquê” das coisas, de certa forma, vem perdendo seu sentido mediante a tecnificação exacerbada não só dos entes, como também do próprio homem que na contemporaneidade manipula o real a fim de satisfazer suas necessidades básicas e supérfluas sem se preocupar com o fim de suas realizações. Sobre isso Heidegger afirma o seguinte: “O mundo da técnica é o mundo da errância: os homens não tem nenhum ponto de referência [...]” (HEIDEGGER, 1995, p.52). O homem da técnica se transforma em uma besta do trabalho, refletindo nitidamente o processo de esquecimento do Ser.

O homem contemporâneo é dominado pelo processo técnico, no sentido de enxergar nele o único meio de sobrevivência e conseqüentemente de se adequar no mundo moderno, se diluindo em meio aos outros entes, se deixando arrastar pela vida inautêntica em meio aos objetos que manipula.

Essa existência inautêntica a qual é constituída e permeada pelo universo técnico fomenta, sobretudo, as três constituições fundamentais de ser desse modo de existir do ser-aí, que são justamente a facticidade, a existencialidade e a ruína. A facticidade diz respeito ao fato de o homem estar jogado, lançado no mundo sem que sua vontade tenha participado disso. Nesse contexto, o mundo não se reduz a um universo físico ou enquadrado nos aparelhos de medição, nem tão pouco o mundo estudado pelos astrônomos, mas sim, um componente fundamental na formação do indivíduo, e as condições geográficas, sociais e econômicas interferem de maneira contundente na existência humana.

A existencialidade ou transcendência é constituída pelo lançar mão ou atitudes do homem frente aos objetos, pela apropriação das coisas do mundo, por parte de cada indivíduo. O termo existencialidade não é empregado para os objetos a mesma forma que é para o ser-aí. Os objetos existem enquanto o homem existe num sentido interior e pessoal. Em sentido outro, o homem antecede suas próprias possibilidades e as transforma para alcançar aquilo que deseja ser. Para Heidegger, o ser-aí está sempre objetivando algo, se lançando para fora de si mesmo. Essa superação trata-se de uma projeção do mundo, porém homem e mundo são inseparáveis. O homem inautêntico se projeta juntamente com os utensílios que ele manipula. O homem transcende porque está sempre procurando algo fora dele, no entanto, não consegue se desligar dos objetos, permanecendo dessa maneira no plano ôntico.

O terceiro aspecto e também o mais nocivo diz respeito à ruína, a capacidade de cada

indivíduo se distanciar do seu projeto essencial que é o Ser, se deixando arrastar pelas preocupações cotidianas, perdendo sua característica de ser individual, se retraindo no anonimato. Assim, ele vegeta na banalidade das ocupações corriqueiras, se desviando de si mesmo e do projeto ontológico.

Toda essa conjuntura que embasa a existência inautêntica provoca no homem contemporâneo uma inapropriação do Ser. Neste ínterim, é dever esclarecer que o modo de se dá cotidiano do ser-aí se constitui como base para uma analítica dessa existência, tendo em vista que, o que está em jogo é sempre o Ser. De toda e qualquer maneira o homem ou ser-aí se relaciona com sua questão ontológica. Porém, Essa inapropriação do Ser da pre-sença afasta o homem do seu modo de ser mais próprio.

Na medida em que o homem é arrastado pelos entes intramundanos com os quais convive, ele se deixa dissolver na ocupação, perdendo de vista a dimensão de sua temporalidade. De outra maneira, a temporalidade se configura como o eixo fundamental da pre-sença, que existe enquanto finitude. O que podemos compreender sobre finitude de acordo com a perspectiva heideggeriana diz respeito àquela possibilidade irremediável que aniquila todas as outras possibilidades.

A pre-sença é essencialmente ser-para-a-morte. O privilégio do homem em relação aos demais entes se desvela, sobretudo, na apropriação mais própria e originária do seu findar. O caráter do ser-para-a-morte, segundo Heidegger não quer dizer em absoluto que a existência humana deva ser tomada em um aspecto de negatividade, ao contrário disso, assumir originariamente esse findar coloca o homem na esfera do Ser.

Mas o que seria então para Heidegger assumir originariamente esse findar? De acordo com sua concepção:

[...] A cura é ser-para-a-morte. A de-cisão antecipadora foi determinada como ser próprio para a possibilidade característica da absoluta impossibilidade da pre-sença. Nesse ser-para-o-fim, a pre-sença existe, total e propriamente, como o ente que pode ser “lançado na morte”. Ela não possui um fim em que ela simplesmente cessaria. Ela existe finitamente. (HEIDEGGER, 2005.p. 124.)

Assumir originariamente o findar significa, portanto, compreender antes de tudo que o ente que nós mesmos somos se fundamenta num ser-para-a-morte em sentido positivo. Em meio às possibilidades inerentes a essência do ser-aí, encontra-se aquela que pertence unicamente ao

homem, à morte. Esta por assim dizer, permite que o ser-aí se antecipe e se decida, pois é o único que tem consciência de própria finitude. Enquanto a morte não exerce seu papel fundamental de aniquilamento das possibilidades do ser-aí, ela mesma é possibilidade que permite realizar todas as outras.

Diante desse processo de apercepção, o homem é remetido para o verdadeiro sentido do findar, um sentido que lhe é somente seu. Em meio a essa experiência o homem percebe toda a nulidade do seu projetar-se. Então, logo o apego aos utensílios, todo o modo de ser da existência inautêntica se mostra desprovida de sentido. O homem passa agora a ocupar-se de questões que podem levá-lo a descoberta do Ser. Esses novos elementos caracterizam a vida autêntica que acontece simultaneamente com a apropriação originária do findar, em sentido outro, com a compreensão do ser-para-a-morte.

Por outro lado, a tarefa de se apropriar originariamente do findar impele o ser-aí para o sentimento ou existencial da angústia que é desencadeado pela própria compreensão da finitude. O ser-para-a-morte é essencialmente angústia que, segundo Heidegger é dentre todos os existenciais o único que pode levar o homem a um encontro próprio com o Ser. Nesse contexto, a angústia pode ser entendida como um sentimento de redenção, pois eleva o homem ao seu estado ontológico. Para Heidegger, o homem angustiado ignora todas as trivialidades do cotidiano, a angústia se apresenta de forma totalizadora, abarcando todo o pensar e agir do ser-aí. Tudo fica desprovido de sentido, a angústia torna-se o passado e o presente, envolve toda a existência do ser-aí.

Durante esse estágio de letargia, de indiferença em relação ao mundo, o homem se depara com dois caminhos, o primeiro aponta para o retorno ao mundo ôntico, uma vez que, no instante que o homem se vê frente ao nada, é despertado outro existencial, o tédio, que se manifesta diante do homem angustiado. Este existencial se torna um divisor de águas. De um lado, o ser-aí tem a saída de fugir novamente para o esquecimento de sua dimensão mais originária que é o Ser. Dessa forma, o ser-aí se submerge no cotidiano e, assim, ele volta a se projetar para fora de si mesmo, procurando o sentido ontológico nos outros entes.

Por último, a outra saída se constitui de maneira mais árdua, pois esta procura fazer com o que o homem permaneça onde está, na angústia e se acolha dentro de si mesmo. Sendo assim, essas configurações que embasam a vida autêntica passam a servir de clareira na busca pelo Ser.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Com embasamento nas concepções heideggerianas acerca da existência inautêntica como inapropriação da finitude, foram realizadas outras exposições do pensamento de Heidegger que respaldaram sobremaneira uma análise sobre os modos de ser do homem. Não obstante, outras questões se apresentam como proposta de fomentar uma discussão sobre o lugar do Ser em meio às distinções entre vida inautêntica como inapropriação da finitude e vida autêntica como clareira para a pergunta ontológica.

O Homem inautêntico reproduz um modo de vida que serve como uma espécie de referencial para consolidar ou até mesmo forjar sua própria existência. Nesse sentido sua existencialidade se torna tão outra que a inapropriação da finitude se transforma numa recusa proposital. Essa recusa por sua vez, proporcionada, sobretudo, pela era da técnica, com seus encantos que transcendem cientificamente e a cada dia o homem contemporâneo se espalham como uma metástase, partículas ínfimas na existencialidade humana provocando um nivelamento de sentido.

Com efeito, a homogeneidade do existir e de se posicionar frente ao mundo e aos outros entes não resulta do insurgimento da técnica, antes a cientificidade e o tecnicismo se entremeiam de forma a compor a cada novo invento uma constituição aparentemente elementar do homem contemporâneo. Ele a toma para si e a incorpora como doses homeopáticas e necessárias a sua permanência ou manutenção no mundo.

Noutro sentido, tudo que lhe é próprio é dado em troca do nivelamento que dentro da perspectiva inautêntica é tido como procura do ser da técnica, uma ontologia da técnica. De outra maneira, essa barganha do próprio pelo impróprio afeta não só a compreensão da finitude como arrasta tudo o que há no ser-aí para a esfera do impessoal, o pensar o falar e o agir.

Portanto, resta saber em que era estamos, se é a do esquecimento do esquecimento do Ser ou na era da vontade consciente e arquitetada desse esquecimento. Será de alguma maneira possível habitar ainda o lugar ontológico? Quando o tempo deixar de ser medido impessoalmente como apropriação de modelos paradigmáticos e burocráticos, e o homem começar a tomá-lo para si como um findar positivo que decide ontologicamente o que pensar, o que falar e como agir, e a técnica ocupar o lugar de conquistas humanas ao invés de sua extensão mais próxima, o homem talvez se volte novamente para a esfera do Ser.

## REFERÊNCIAS

CRITELLI, Dulce. *Martin Heidegger e a essência da técnica*. In: Margem, São Paulo, nº16, p. 83-89, dez. 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa: Veja, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Parte I, 7ª Ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Parte II, 13ª Ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.



## ANALOGIA E EMPIRISMO NA FILOSOFIA MORAL DE HUME

Renato de Medeiros Jota\*

### RESUMO:

Sabemos que os princípios de associação estabelecidos na filosofia de Hume constituem o principal fundamento de sua epistemologia. Não obstante poderíamos dizer que no pensamento humeano os processos de associação fazem parte de um claro princípio analógico do pensamento, que nos faz inferir a partir de casos particulares tendermos a universalizá-los para todos aqueles que ainda não observarmos. Parece a primeira vista que esta afirmação carece de alguma fundamentação já que Hume em nenhum momento de seu pensamento utiliza explicitamente o termo “analogia” como a concebe, por exemplo, Kant na *Crítica da Razão Pura*, como um claro princípio de associação. Todavia os três processos de associação, a saber, semelhança, contigüidade e causalidade, parecem ser mais bem explicadas tendo como fundamento a analogia ou probabilidade do que qualquer outro processo. Partindo deste princípio, o artigo tem como meta principal investigar em que medida a analogia mostra-se importante para os processos de associação estabelecidos no pensamento e qual o papel do pensamento analógico na teoria do conhecimento de Hume.

**Palavras - chave:** Epistemologia, Associação, Analógico.

### 1 INTRODUÇÃO

Encontramos na filosofia de Hume uma crítica contundente a toda a tradição filosófica que postula haver no pensamento algo que ligue as idéias em nossa mente que são costumeiramente associamos em nosso cotidiano. Muito desta tendência dá-se pelo hábito residente em nossa consciência, que busca observar nos eventos um claro processo de sucessão e semelhança que nos faz a partir de um caso particular o estender para todos os casos que ainda não foram observados. Este processo, segundo o filósofo Escocês, dá-se justamente pelos princípios associativos residentes em nossa mente, a saber, semelhança, contigüidade e causa e efeito.

Entretanto a pesar de formarmos a maioria de nossas inferências tendo como lastro

---

\* Doutorando e pesquisador em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Orientado pelo Professor Doutor Juan Adolfo Bonaccini. Com pesquisa nas áreas de Epistemologia, Metafísica, Ética e Política. Natal, RN, Brasil. E-mail: [rdemedeirosjota1@gmail.com](mailto:rdemedeirosjota1@gmail.com).

esta tendência de associação, constatamos não haver nada que a valide logicamente em nosso pensamento quanto menos externamente nos fenômenos. Isso se dá através de uma transição costumeira entre os objetos em nossa mente, grande parte delas estabelecida através destes princípios que nos leva a repeti-las no pensamento. Todavia como a maioria das associações que fazemos entre os objetos quer sejam eles mentais ou fenomênicos, geralmente tem como base um fundo analógico em nossa mente. Pois temos a propensão de conjugar casos particulares para todos aqueles casos que venham a se assemelharem com este no futuro. Ora isto é claramente um processo dito analógico, probabilístico ou indutivo residente na mente, de fundo particularmente psicológico, que opera na maioria de nossas associações. Partindo desta constatação pode-se dizer que a teoria do conhecimento de Hume deriva de um princípio analógico com o objetivo prático de identificar nas associações causais, a inexistência de conexões necessárias?

Parece que fazer esta afirmativa sobre a filosofia de Hume soa temerário, todavia se pensarmos que existe um mínimo que seja de analogia em seu pensamento, não é impossível de afirmar que ele tenha utilizado, em seus pensamentos, de analogia para tecer sua investigação sobre os princípios associativos. Ora o próprio princípio de associação remete claramente para o uso da analogia que parte de associações que sejam semelhantes para projetá-las para casos que possuam as mesmas características e qualidades, mas que se diferem quanto o seu conteúdo experimental. Um bom exemplo disso é a demonstração que Hume nos dá sobre os “Ovos assemelharem-se entre si como nenhum outro objeto, e ninguém, no entanto, com base nessa aparente similaridade, espera encontrar em todos eles o mesmo gosto e sabor” (HUME, 2004, p. 66). De fato constatamos no pensamento de Hume algo que lembre a analogia, mas essa constatação mostra-se suficiente para postularmos sua existência no pensamento humeano? Podemos, não obstante, declarar que parece difícil que o filósofo Escocês não o tenha usado, nem que seja o minimamente possível de analogia para estabelecer alguns dos seus pressupostos fundamentais em sua ciência do homem, buscando com isso, provar que a ligação existente nos princípios associativos sendo inexistentes e impraticáveis quanto a sua constatação, tanto a nível mental como fenomênico. Deste modo procederemos a uma minuciosa investigação, tendo como principal fonte a suas duas obras “As Investigações sobre o entendimento humano e Os diálogos sobre a Religião Natural” que contém o resumo de toda a sua teoria epistemológica e critica a moral e a Religião.

## **2 OS PRESSUPOSTOS BÁSICOS PARA A FORMAÇÃO ANALÓGICA NO**

## PENSAMENTO DE HUME

O pensamento de Hume é fundamentado, basicamente, no princípio de associação entre idéias<sup>99</sup>. Estes princípios são divididos em três, a saber, associação, contigüidade no tempo e espaço e causalidade. Por estas relações entendemos que a maioria de nossas inferências<sup>100</sup> delas é derivada transitando tanto em nossa consciência como em nossos conhecimentos perceptuais. Estas afirmativas constituem parte importante do pensamento de Hume no que se refere à formação da ciência da natureza humana. Destarte, o autor escocês objetiva dá a sua filosofia os estatutos fundamentais parecidos com os que encontramos na filosofia natural, buscando através deste raciocínio, um princípio que seja capaz de explicar como fazemos conexões necessárias entre nossas idéias. Conclui-se, portanto, através desta investigação que somos impossibilitados de identificar tanto no plano objetivo como no plano subjetivo uma conexão que ligue as idéias assim como os fenômenos que sejam capazes de associá-los em nosso pensamento. Isto levará o autor escocês a utilizar, semelhante à filosofia natural, de princípios puramente experimentais, para fazer o que ele chamou de “geografia mental” para procurar entender o porquê de fazermos estas conexões na mente. Ou seja, a pretensão de Hume é estabelecer um mapeamento dos mecanismos constitutivos de nossa consciência responsáveis pelos princípios associativos transmitidos por nossa percepção<sup>101</sup>.

Dito isto podemos passar a afirmar que Hume empreenderá uma crítica a toda investigação que vise a postular uma ligação necessária, fundamentada na relação entre sujeito e objeto, estabelecidos nos processos de associação. Ora sabemos que Hume observa que a maioria de nossas inferências parte de uma relação de semelhança entre objetos associados que apesar de serem parecidos, não obstante diferenciam-se em seu princípio. Um

---

<sup>99</sup> Angela M. Coventry observa que “Por causa dessas três relações, a mente passa, naturalmente, de uma idéia para outra. Entretanto, o unificador Princípio da Associação não deveria ser considerado como uma “conexão inseparável” entre as idéias, mas sim como uma “força gentil” conectando nossas idéias (CONVENTRY, 2009, p. 67).

<sup>100</sup> João Paulo Monteiro tem uma posição bastante interessante sobre as inferências no pensamento de Hume segundo ele: “A experiência de conjunções constantes é incapaz de ajudar a razão a mostrar “a conexão de um objecto com outro”, portanto a inferência da causa para o efeito é determinada “por certos princípios que associam entre si as idéias dos objetos e as unem na imaginação” e “depende unicamente da união das idéias” (MONTEIRO, 2003, p. 21)

<sup>101</sup> Neste sentido é bastante interessante a opinião de A.J. Ayer sobre nossas impressões e sua relação com nossa mente e nossos órgãos perceptuais, pois segundo o seu argumento “(...) Consiste antes em que, se as impressões devem ser consideradas como primitivas na ordem do conhecimento, não lhes pode ser conferida uma dependência inicial seja da mente, seja do corpo. Nesse estágio, nem as mentes nem os corpos entram no cenário (AYER, 2003, p. 57).

exemplo disso é o princípio de causa e efeito<sup>102</sup>. Ora o próprio Hume constata que todo princípio que deriva da relação causal estabelece-se em um pressuposto básico, a saber, que nada garante que dá causa se seguirá o efeito. Pois esta ligação se mostra ilusória porque não se constata na mente este “termo médio” que conecta os objetos garantindo com isso que determinado evento A venha a se seguir de efeito B. O estatuto desta afirmativa esta pautada na tendência que temos de encontrar em nossa mente princípios associativos, principalmente aqueles de origem causal. Ora observando o movimento de uma bola de bilhar seguir-se do movimento de uma segunda bola de bilhar o que podemos concluir é apenas o movimento em si, não havendo nada externamente como internamente que venha a favorecer o estabelecimento de um pressuposto sobre a necessidade<sup>103</sup> de um processo conectivo entre uma bola e a outra. Muitos destes processos parecem serem pautados em uma tendência habitual de nossa índole, sem haver nada que venha a fundamentar o seu estabelecimento.

Além disso, o critério de contigüidade espaço - temporal parece mostrar maiores dificuldade quando se refere à tendência psicológica de estabelecer conexões necessárias nesta propensão da mente de fazer ligações entre uma idéia e outra. Ora é sabido que a distância e o tempo<sup>104</sup> influencia bastante nossas inferências psicológicas, principalmente quanto a objetos que estão em tempos e espaços tão distantes e diferentes de nossas percepções. Ora uma foto de um amigo que se encontra a quilômetros de distância e que não vejo há anos (espacial e temporalmente), pode representá-lo e me remeter a uma idéia vaga deste amigo, entretanto ela não será tão forte e vívida quanto a aquela impressão que tenho quando ele esta na minha presença. O que ocorre é o aumento ou diminuição dos graus de vivacidade em que estão estabelecidas as minhas idéias, em relação a minhas impressões.

---

<sup>102</sup> Observando-se que a pretensão de Hume é fundamentar uma ciência do homem, para isso é possível que passe a fazer uso da inferência causal, Monteiro em outra obra sua tem como meta discutir “o que chamamos inferência científica, discutindo quais são, na ciência, os fundamentos da evidência das proposições; o mais central projeto de Hume seria a constituição de uma “Lógica da ciência”. Se a teoria humeana da causalidade fosse essa “Lógica”, certamente seríamos quase forçados a aceitar a interpretação observacionista de Hume” (MONTEIRO, 2009, p. 26).

<sup>103</sup> Observamos um pensamento semelhante elaborado por Maria Magdalena quando diz que “Para Hume, a idéia de necessidade é mais do que uma mera suposição voluntária ou uma apreensão perceptiva. Esta idéia se assenta nas próprias circunstâncias do ambiente experimental, isto é, na intervenção do costume e do hábito presentes em nossas inferências, descartando assim a hipótese da existência de uma necessidade associada a uma realidade determinada e determinável nos eventos da natureza, independente daquelas inferências já citadas” (MENDONÇA, 2003, p. 136).

<sup>104</sup> Neste sentido devemos observar que um dos principais fatores pelas quais nossas analogias ou probabilidades demonstram sua fraqueza está vinculado ao caráter de assimetria em que se encontram os eventos espaço temporalmente determinados pela relação causal. Observamos que Túlio Aguiar pensa que “Em Hume, pelo menos sob a interpretação padrão, é a ordem temporal que responde pela assimetria da relação causal; a causa precede o efeito, mas não vice-versa. Assim, C1 pode ser fatorado em duas componentes, a saber, R, que pode receber uma formulação lógica perspicua, mais a estipulação de que a ordem temporal constitui a relação causal (a relação de contigüidade é abandonada na *Investigação*)”.

Dito de outro modo, as impressões por ser o que há de mais próximo de meus órgãos perceptuais e, por conseguinte de estarem mais frescas em relação a minha memória guardam em sua constituição um maior conteúdo de força e vivacidade. À medida que estamos separados do contato do objeto de nossas impressões nossas idéias perdem força e vivacidade, pois dependem diretamente da memória e da imaginação como referência do objeto ausente. E estas nunca serão tão fortes e vividas como o são as impressões fruto do contato do próprio objeto. Assim, separado espacial e temporalmente de nossas impressões, as idéias então passam a ser responsáveis pelo resgate, através da memória, da lembrança do objeto, fruto de nossas impressões (mesmo que seja mediado pela foto do objeto, fruto de nossas impressões ainda assim elas serão fracas e esmaecidas).

Assim a semelhança que faz parte dos três princípios associativos, igualmente como a contigüidade e a causa e efeito, também padece desta “ilusão” na mente. Todavia ela é assim como a contigüidade no tempo e espaço parte constituinte dos processos causais, pois quando observamos no mundo objetivo como subjetivo, a conjunção constante de objetos pensamos nos processos associativos em conjunto e não meramente separados em nossas inferências cotidianas. Deste modo parece que

quando se constata que efeitos diferentes seguem-se de causas que são aparentemente em tudo semelhantes, todos esses diversos efeitos devem apresentar-se à mente quando se transfere o passado para o futuro, e devem ser levados em conta ao determinarmos a probabilidade do acontecimento (HUME, 2004, p. 93).

Ora isso nos leva a pensar que os princípios associativos de Hume, por dar-se sob um processo de semelhança e por terem seu principio fundamentado na repetição com que estão sujeitos, não nos leva a postular que esta tendência que temos para inferi-la do aparecimento da causa se seguirá seu efeito não tem como base um principio analógico do pensamento? Isto enseja, portanto, a pensar que a maioria da tradição filosófica moderna que postula existir uma conexão necessária nos princípios associativos, de alguma maneira utilizou de analogia para explicar os seus pressupostos básicos sobre os princípios associativos tentando demonstrar, com isso, que um dado particular pode ser universalizado para casos em que ainda não foram observados. Este é basicamente um dos pontos centrais de toda a filosofia moderna, incluindo aquela chamada empírica como a de Hume. Mas podemos dizer, portanto, que Hume se utiliza do pensamento analógico quando analisa os princípios de

associação em sua teoria do conhecimento e a partir desta análise faz sua crítica a tendência ilusória de se pensar existir entre as idéias um claro princípio de conexão necessária?

Parece antes de tudo que a princípio a resposta seria negativa, mas nos parece impossível até inimaginável estabelecer algum discurso que não se use minimamente o processo analógico<sup>105</sup> para estabelecer entre as idéias, inferências tão importantes para a fundamentação da maioria de nossas associações, mesmo que verifiquemos que elas de fato não existem.

### 3 A FUNDAMENTAÇÃO ANALÓGICA EXPERIMENTAL PARA O PRINCÍPIO DE ASSOCIAÇÃO

Mas como podemos constatar existir no pensamento de Hume um fundamento analógico estabelecido nos seus princípios associativos, sem levar em consideração que Hume não mostra explicitamente este fundamento analógico em seus escritos. Podemos estender esta dúvida para a literatura especializada sobre o autor que silencia quanto à existência de analogia em seu discurso<sup>106</sup>. Ora isso não quer dizer que se Hume não menciona explicitamente utilizar de processos analógicos em sua filosofia isso não quer dizer que ele não o utilize quando fundamenta seus princípios associativos para explicar a tendência que temos em fazer conexões entre idéias.

A princípio o que podemos falar em termos do uso de analogia na filosofia humeana é que ele a utiliza indiretamente, como principal ferramenta para a maioria das associações que fazemos em termos de conjunção entre os fenômenos, apesar dele não a explicitar em seu discurso diretamente. Todavia a forma como Hume o faz mostra-se de maneira sutil e discreta evidenciando com isso que a passagem dos princípios associativos acontece de forma

---

<sup>105</sup> Em sua obra, *Novos Estudos Humeanos*, João Paulo Monteiro defende esta interpretação, mesmo que indiretamente, relativo à existência no pensamento de Hume da utilização de princípios analógicos em sua filosofia. O autor busca mostrar que “Par persistir numa tal interpretação seria preciso mostrar o que mais se pode encontrar na *Investigação*, além de uma analogia entre a formação das crenças causais por transmissão de vivacidade, a partir da causa presente da idéia do efeito, a qual assim se aproxima da vivacidade de uma impressão – conferindo credibilidade à *realidade* de sua iminente manifestação – e aqueles casos em que uma associação é estabelecida de maneira a dar lugar a uma idêntica transmissão” (MONTEIRO, 2003, p. 18).

<sup>106</sup> André Klaudat assim como Monteiro, contrária esta tendência ao silêncio sobre a analogia no pensamento de Hume ele a analogia como uma quarta experiência ou analogia e explica que “A consideração final da quarta experiência ou analogia, que funciona como um substantivo da renegada explicação do funcionamento do costume de aplicar um mesmo nome a objetos semelhantes, reconhece uma capacidade mágica dos seres humanos, inexplicável pelo nosso entendimento” (KLAUDAT, 1997, p. 107).

bastante “sutil” em nosso pensamento não mostrando, com isso, como os processos analógicos acontecem em sua peculiaridade. Em nossos processos mentais quando fazemos nossas inferências sobre os objetos expostos a nossa percepção partimos primeiramente da constância e semelhança com que aparecem na natureza, para depois partirmos a analisá-los em nossos processos reflexivos.

Não obstante existe passagens nas obras de Hume em que ele admite tacitamente utilizar de métodos analógicos nos processos de associação entre os objetos, sejam eles internos ou externos com que se processam na mente<sup>107</sup>. A analogia para Hume torna-se um fato indispensável quando processos de sucessão acontecem em relação estreita entre as idéias. Desta maneira observamos que nossas idéias necessariamente são estabelecidas através de inferências que fazemos inconscientemente entre nossas percepções externas e internas. A utilização da analogia para explicar idéias semelhantes mostra-se uma ferramenta bastante comum no processo de relação em que estão inseridas as idéias. A forma como Hume expõe o assunto denota certa preocupação quanto àqueles processos mentais que fazemos por analogias, pois ele mostra que muitas vezes idéias contrárias que parecem semelhantes são universalizadas para casos que ainda não foram observadas. A forma como fazemos isso é através da experiência, só é através dela que conseguimos fazer relações com:

(...) fenômenos que nos mostram pouca analogia com o curso ordinário da natureza, que eles só podem ser conhecidos por meio da experiência, e ninguém imaginaria que a explosão da pólvora ou a atração do magneto pudessem jamais ter sido descobertas por argumentos a priori (HUME, 2004, p. 56).

Entretanto esta constatação serve só de fundamento para o próprio Hume afirmar que a mente possui uma tendência ao uso de critério de semelhança para estabelecer psicologicamente suas inferências, mesmo que não sejamos conscientes de sua utilização nos objetos tanto no plano

---

<sup>107</sup> Uma destas passagens é bastante elucidativa. Ela situa-se na seção 9 e tem o título “Da razão dos animais” e logo no início Hume postula que “Todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato fundam-se numa espécie de analogia que nos leva a esperar de uma causa qualquer os mesmos acontecimentos que observamos resultarem de causas semelhantes. Quando as causas são inteiramente semelhantes, a analogia é perfeita e a inferência que dela se retira é considerada certa e conclusiva” (HUME, 2003, p. 147). Não obstante, mais adiante encontramos posto o problema da assimetria entre os objetos. Porque objetos diferentes que não possuam nada que os sejam comuns tem pouco grau de aproximação, seja ele probabilista ou analógico o que naturalmente enfraquece, bastante, a sua força em nossa mente, o autor Escocês é bastante claro quando diz “Mas, quando os objetos não apresentam uma semelhança tão exata, a analogia é mesmo perfeita e a inferência menos conclusiva, embora ainda preserve alguma força proporcional ao grau de semelhança” (HUME, 2003, p. 147).



psicológico como físico. Geralmente quando o fazemos nossa mente a faz naturalmente sem se preocupar com as conexões que interligam as idéias. Somos, assim, habilitados psicologicamente para achar que tal postulação aconteça suavemente e sem sobressaltos, a mente é condicionada, portanto, a buscar associação mesmo que não haja nenhuma razão na imanência dos objetos que valide logicamente esta propensão. Não obstante para nós isso parece ser uma verdade contingente, que subsiste por si só nos objetos e que por parecer tão natural não carece de maiores investigações.

Entrementes continuamos a fazermos nossas inferências sem levar em consideração que a maioria de nossas associações não é tão normal quanto pensamos ser. Mas como fazemos estas inferências se não temos nada que as valide logicamente? Sabemos apenas que a mente passa de sua causa a seu efeito com naturalidade, mas a conexão que as produz nos é inteiramente desconhecida. Não obstante, o processo como o fazemos no pensamento só pode ser via analogia, pois é ela que subsidia a maioria das nossas inferências associativas. Hume observa isso quando diz que objetos que aparentemente não possuem nenhuma semelhança uns com os outros são conectados em nossa mente apenas pelo habito de vê-los conjugados, o que nos leva a fazer com isso à maioria de nossas inferências sobre os fenômenos que acontecem a priori sem que tenhamos previamente os experimentado. Todavia apesar desta exceção relativa à conexão necessária, a maioria de nossas associações só pode ser feitas por um claro processo de analogia estabelecida de forma experimental entre as associações e isto é tão factual que Hume afirma categoricamente que:

Reconhece-se que a suprema conquista da razão humana é reduzir os princípios produtivos dos fenômenos naturais a uma maior simplicidade, e subordinar os múltiplos efeitos particulares a algumas poucas causas gerais, por meio de raciocínios baseados na analogia, experiência e observação (HUME, 2004, p. 59).

Mas o que Hume quer mostrar é que a analogia só se realiza plenamente quando os objetos encontram-se pautados em uma semelhança simétrica entre eles, à medida que se distanciam neste grau de vivacidade igualmente enfraquece-se sua força e capacidade associativa entre os objetos. Deste modo só podemos comparar o pensamento analógico a probabilidade e a indução, por se pautarem, ambas, no grau de regularidade com que acontecem no pensamento. Os poderes de associação em que está inserido a probabilidade assim como a indução são bastante fortes principalmente quando servem para validar fenômenos que possuem



determinada regularidade e tenham a tendência a se repetirem com frequência. Cria-se com isso a tendência a generalizá-los no pensamento a todos os casos em que ainda não vieram a serem observado. O problema é que quando os fenômenos são dessemelhantes entre si, passam a enfraquecer nossos pensamentos analógicos fazendo com que o grau de comparação se enfraqueça. Assim é como Hume, nos Diálogos Sobre a Religião Natural, constata esta deficiência da analogia e observa que através desta insuficiência em seus graus na semelhança, o conhecimento passa a ser defeituoso e incerto, deste modo concluí-se que:

(...) Porque me parece que, embora em muitas circunstâncias o mundo se assemelhe ao corpo de um animal, a analogia, no entanto, é defeituosa em muitas outras que são da maior importância: nenhuns órgãos dos sentidos; nenhum centro do pensamento ou razão; nenhuma origem exacta do movimento e ação (HUME, 2005, p. 71).

O que Hume constata com isso, em sua crítica a filosofia moderna é que as maiorias de seus pressupostos por serem estabelecidos em terreno tão frágil, como os argumentos analógicos, não se mostram seguros e capazes de nos fazer chegar a um conhecimento verdadeiro do por que fazemos nossas inferências em nosso pensamento. Isto é tão assintomático que se estendeu a Religião tornando-a refém deste uso indiscriminado em seus fundamentos básicos. Não é a toa que Hume através de seu personagem Filon, expressa nos Diálogos Sobre a Religião Natural, o seu ceticismo<sup>108</sup> em relação a podermos conhecer a Deus através da

---

<sup>108</sup> É Interessante observar a opinião de Plínio Junqueira, quanto ao posicionamento cético de Hume a respeito da semelhança entre os objetos, pois ele diz sobre este assunto que “A semelhança, contudo, possui uma limitação quando é examinada mais de perto. Ela não se aplica as idéias complexas como um todo. Há casos em que temos idéias complexas às quais não corresponde nenhuma impressão complexa. Por exemplo, podemos imaginar a Nova Jerusalém com ruas de ouro e muros de rubi sem jamais ter visto essa cidade. Há casos, por outro lado, em que temos uma impressão complexa sem que a ela corresponda exatamente uma idéia complexa. Tendo visto uma grande cidade como Paris, quem é capaz de se lembrar “de todas as suas ruas e casas em suas proporções reais e exatas”? Assim, a semelhança com as impressões aplica-se a muitas percepções complexas, mas não a todas” (SMITH, 1995, p. 50). Este ponto é bastante discutido na filosofia de Hume, pois pressupõe que a maioria de nossas analogias se dá na relação de semelhança tanto no plano psicológico através de nossas percepções quanto no plano físico com a experiência obtida com os fenômenos. Por que isso se dá através do vislumbre, no plano das idéias complexas, que são retiradas da memória e da imaginação e tendemos a projetá-las no plano da consciência podendo nos fazer imaginar, por exemplo, uma cidade como Nova Jerusalém coberta de ouro e rubi, devido serem uma conjunção por semelhança, de duas idéias de reflexão, que são parecidas enquanto no plano perceptivo e físico posso ter uma impressão complexa de uma cidade como Paris de seus muros e ruelas, e estender esta mesma impressão para tudo aquilo que não vislumbrei da cidade, por exemplo todas as ruelas, bairros, casas que não tive oportunidade de visitar. Neste momento podemos dizer que utilizamos, igualmente da memória e da imaginação, tendo como lastro, um claro processo por analogia, que tem como base a experiência obtida através da relação estreita com os fenômenos. No primeiro caso temos um processo de semelhança estabelecida em um claro processo de idéia de reflexão sem necessariamente constatarmos uma impressão de reflexão, já no segundo caso temos o

analogia com o homem, pois todos os argumentos que temos para subsidiar tal fato esta pautado apenas na forma com que “(...) Conhecemos por experiência os efeitos destes princípios, mas os próprios princípios e a sua maneira de operar são totalmente desconhecidos” (HUME, 2005, p. 78).

#### **4 PROBABILIDADE E ANALOGIA O FUNDAMENTO FILOSÓFICO HUMEANO**

Mas então, como podemos afirmar que Hume após criticar o pensamento analógico nos sistemas filosóficos modernos, utiliza-se em sua filosofia de analogia? A resposta é simples porque a probabilidade, assim como a analogia, pode estabelecer um conhecimento aproximativo, mas não verdadeiro. Porque a analogia assim como a probabilidade esta pautada em pressupostos sucessórios e repetitivos que muitas vezes fogem de qualquer tentativa de associação, que possamos fazer sobre o pensamento e os fenômenos viabilizando uma aproximação ou mediação até estes. Porque eles são apenas prováveis e qualquer coisa que extrapole esta assertiva: “(...) Já teremos entrado nos reinos das fadas (...) e *ali* não teremos mais razões para confiar em nossos métodos usuais de argumentação, ou para acreditar que nossas costumeiras analogias e probabilidade preservem alguma autoridade” (HUME, 2004, p. 110). Assim a maioria das inferências que fazemos cotidianamente tem como pressupostos analogia ou probabilidade. Pois segundo Hume o conhecimento só pode ser alcançado analógica ou probabilisticamente e não como algo concreto e acabado estabelecido em fundamentos tão falhos quanto o pensamento ou nos fenômenos que se mostram inconstantes.

De fato, as associações de idéias padecem deste mal, muitas das inferências que derivamos da associação causal são estabelecidas através de processos associativos que conectam em nossa mente a causa ao respectivo efeito. Todavia a mente assim como os fenômenos não nos leva, pela mera razão, a identificar os mecanismos responsáveis por produzir estas conexões em nosso pensamento. A partir disso, podemos estabelecer que a analogia seja responsável assim como a probabilidade, por este processo de sedimentação em nossa consciência, que é causa desta tendência de fazermos conexões nos processos

---

contrário, ou seja, temos uma impressão de reflexão sem idéia de reflexão, não obstante nos dois casos encontramos ambos estabelecidos em um claro processo de pensamento analógico.

associativos<sup>109</sup>. Pode-se dizer, igualmente, que muito desta nossa propensão dá-se, também, pelo costume e hábito de observarmos os objetos sucederem uns aos outros. E que através deles, fazemos nossas inferências e constituímos como fonte de nosso conhecimento. Destas inferências nós formamos a maioria de nossas conclusões acerca de questões de fato. Elas são importantíssimas para formamos a maioria de inferências sobre teoria do conhecimento, filosofia moral assim como Política e teologia. Deste modo a crítica de Hume encontra-se pautada nos critérios encontrados sobre os princípios associativos fundados em bases tão ilusórias quanto à conexão necessária, visando mostrar com isso, os limites em que está inserida nosso conhecimento e quão inexata elas são. Portanto, nossas inferências a partir da analogia ou probabilidade só têm validade quando acompanhadas da experiência que temos através da conjunção constante entre os objetos. Deste fato Hume postula seu ceticismo, através do personagem Filon nos Diálogos sobre a Religião Natural, sobre a impossibilidade de adquirirmos algum conhecimento seguro apriori que não passe, antes, pelo crivo da experiência. Nos Diálogos ele assim diz:

Podeis chamar-me céptico e brincalhão tanto quanto vos agradar, mas, tendo visto, em muitos outros assuntos bastante mais familiares, as imperfeições e até as contradições da razão humana, nunca poderei esperar qualquer êxito das suas débeis conjecturas, num assunto tão sublime e afastado da esfera da nossa observação. Quando duas *espécies* de objectos foram sempre vistas juntas, o costume permite-me *inferir* a existência de uma delas onde quer que *veja* a outra; e a isto chamo um argumento a partir da experiência (HUME, 2005, p. 38).

De fato podemos estabelecer que a analogia assim como a probabilidade, por serem necessariamente pautadas na experiência, implica em ter uma determinada regularidade e constância com que venham os eventos a se assemelharem e sucederem em nossa mente. O hábito e o costume são os principais responsáveis por esta passagem “sutil” em nossa consciência e que nos leva a intuir algum processo de conexão necessária em nosso pensamento. Isso nos leva a fazer analogias ou probabilidades conforme o maior grau de acontecimento e certeza dos eventos. Ora isso implica dizer que se toda vez que arremesso uma pedra para o auto, a probabilidade de ela cair, pelo efeito da gravidade é alta, posso por analogia a estender a todos os casos que ainda não foram observados. Já o mesmo não posso

---

<sup>109</sup> E isto é um fato tão necessário para nossas inferências que Hume admite que: “A decadência, corrupção e dissolução da natureza é um acontecimento tornado provável por tantas analogias que qualquer fenômeno que pareça apontar na direção dessa catástrofe cai sob a jurisdição do testemunho humano, se esse testemunho for muito extenso e uniforme” (HUME, 2004, p. 179).

dizer de um homem de índole mentirosa que ele fale, com determinada freqüência a verdade, mostrar-se-ia uma probabilidade ou analogia bastante fraca em nosso pensamento<sup>110</sup>. Portanto o que Hume objetiva mostrar é a dificuldade de derivarmos nossas inferências de algo tão escorregadio como nosso pensamento e mostrar como é infrutífero buscar saber a real natureza de nosso conhecimento. Além disso, só podemos sabê-las empiricamente e por analogia ou probabilidade, mas nunca chegaremos a atingir seu real conhecimento ou natureza original. A causa primeira não nos é permitido conhecer tampouco os mecanismos que mediam este acesso. Nosso conhecimento, portanto, só é provável ou analógico e por isso bastante limitado e fraco. Não obstante eles são necessários para estabelecer algum conhecimento e para a prática da vida cotidiana.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A guisa de conclusão devemos considerar que a probabilidade, assim como a analogia não constituem, explicitamente, na filosofia de Hume, a principal fonte de conhecimento para a ciência do homem. Porque o autor ao estabelecer sua crítica a toda uma tradição metafísica ele estende, igualmente, a aqueles pressupostos conhecidos como fundamental para sedimentar determinada confiança em nosso conhecimento, como por exemplo, a analogia e a probabilidade. Não obstante, o autor não diz que ela não constitua parte importante para o processo de associação e de nossas inferências sobre os princípios causais. Mas critica justamente o seu uso como fundamento para justificar determinados pressupostos em termos de “conhecimento”, “teológicos” e “morais” como verdades inquestionáveis.

Neste sentido podemos postular que Hume pode utilizar-se em sua filosofia de um

---

<sup>110</sup> Em sua obra intitulada “Lógica” Wesley C. Salmon observa que podemos observar na Tradição filosófica dois tipos de argumentos analógicos, aquelas que podemos considerar fortes e aquelas que podemos considerados fracos. Para ele o que podemos considerar como argumentos fortes ou fracos esta pautada em que: “O interesse da analogia depende, sobretudo, das semelhanças entre os dois tipos de objetos que são comparados. Quaisquer objetos, pertencentes a duas categorias diversas, têm muitos pontos de semelhança e muitos pontos de divergência. A questão fundamental para o argumento analógico é esta: as semelhanças entre os objetos comparados manifestam-se em áreas *relevantes* para o argumento? Na medida em que crescem as *semelhanças relevantes*, cresce a força da analogia. Na medida em que surgem *diferenças relevantes*, a analogia se *enfraquece* (SALMON, 1978, p. 98). É claramente posto Salmon que o pensamento analógico de Hume se baseia nestes pressupostos quando utiliza-se da analogia para criticar o argumento protecionista que é “um dos mais comumente usados para atestar a existência de Deus – assume, com freqüência, a forma de uma analogia” (SALMON, 1978, p. 99).

pensamento analógico. Todavia quando faz isso é para mostrar que assim como toda a tradição erra ao atribuir, através de seu uso, verdades contingentes que não levam em consideração os processos mentais que as conectam, passam a enredar-se em uma confluência de analogias e fantasias da mente. Desconsiderando com isso, a possibilidade da causa primeira ser inacessível ao homem. Considerando, por outro lado, que apesar de sua irregularidade e inconstância como conhecimento factível de verificação só temos capacidade de chegar ao conhecimento aproximativamente nunca como uma verdade factível de verificação.

## REFERÊNCIAS

Aguiar, Túlio. *Causalidade e Direção do Tempo: Hume e o debate contemporâneo*. Belo Horizonte. Editora: UFMG, 2008 (Humanitas).

Ayer, A. J. *Hume*. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo. Editora: Edições Loyola, 2003.  
COVENTRY, Angela M. *Compreender Hume*. Tradução: Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ. Editora: Vozes, 2009. (Série Compreender)

HUME, David. *Diálogos Sobre a Religião Natural*. Tradução: Álvaro Nunes. Lisboa/Portugal. Editora: Edições 70, 2005.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. – São Paulo. Editora: UNESP, 2004.

KLAUDAT, André. “As idéias abstratas, a particularidade das percepções e a natureza do Projeto Filosófico em Hume”, in *Manuscrito*, Campinas/SP, Outubro/97, Vol. XX, nº 2, pp. 95-121.

Mendonça, Maria Magdalena Cunha de. *O Problema do Eu no Ceticismo de David Hume*. São Cristovão/ Aracaju. Editora: UFS, 2003.

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a Epistemologia*. 1ª Ed. São Paulo. Editora: UNESP (Discurso Editorial), 2009.

MONTEIRO, João Paulo. *Novos Estudos Humeanos*. São Paulo. Editora: Discurso editorial, 2003.

SALMON, Wesley C. *Lógica*. Tradução: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 4ª Ed. Rio de Janeiro. Editora: Zahar, 1978.

SMITH, Plínio Junqueira. *O ceticismo de Hume*. São Paulo. Editora: Loyola, 1995. (Coleção Filosófica 32).

## INTRODUÇÃO AO QUESTIONAMENTO SOBRE O CONCEITO DE VERDADE EM HEIDEGGER

Sidinei José Schneider\*

### RESUMO:

O presente trabalho tem a pretensão de discutir o conceito de verdade em Heidegger. A partir do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, procuramos problematizar o conceito de verdade dentro da perspectiva heideggeriana. Ao analisarmos o ser, em busca da verdade, percebe-se que o *Dasein* ocupa o papel de velamento e desvelamento do ser. Por isso, inicialmente é abordado a questão do *Dasein*, para, no decorrer do artigo, abordar a questão do desvelamento do Ser e ao final nos ocupamos do sentido do ser.

**Palavras-chave:** Compreensão. *Dasein*. Verdade.

### 1 QUESTIONAMENTO SOBRE O CONCEITO TRADICIONAL DE VERDADE.

Em sua investigação sobre verdade, Heidegger não quer voltar à concepção antiga de verdade, mas sim, mostrar que a filosofia somente adaptou-se ao termo *Alétheia*, e não a fundamentou no sentido ontológico. Para Heidegger o conceito grego *Alétheia*, como significação de verdade, é somente uma palavra que nos acostumamos a reproduzir, pois para a compreensão da mesma é necessário que nos aproximemos de sua origem. A simples interpretação de *Alétheia*, não nos coloca fora da verdade moderna, mas para esclarecer seu significado, devemos nos remeter a sua origem.

Ao nos basearmos na concepção corrente, a palavra, verdadeiro, pode ser aplicada ao ente tanto quanto ao enunciado, mas independente de qual seja o lugar da verdade, a mesma se define como um acordo, concordância ou mesmo conformidade. Portanto ser-verdadeiro, esta ligada a concordar com algo, por um lado o ente com o que ela significa e por outro a concordância do significado entre o enunciado e o ente. Ambas estão conectadas, uma vez que a enunciação do verdadeiro se conecta ao ente, igual ao que ele é em sua verdade própria.

Na filosofia foi implantado este conceito de verdade. Durante toda história o sentido

---

\* Mestrando e bolsista CAPES, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Orientador: Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto. Natal, RN, Brasil. E-mail [schneidersidi@yahoo.com.br](mailto:schneidersidi@yahoo.com.br).

da verdade foi à adequação do conhecimento ao ente ou do ente ao conhecimento. No enunciado *veritas est adequatio rei et intellectus*, vemos que o conhecimento do ente por parte do homem, é condicionado por uma verdade que foi concebida por ordem divina. Ao ser deixado de lado a concepção divina, na era iluminista, troca-se a inteligência divina pela razão universal, sendo que o ente e proposição se coordenam e com isso salientou-se o conceito de verdade como conformidade. O abandono do divino tirou a necessidade de se afirmar que a verdade da proposição esta ligada a verdade do ente, não delimitou mais o espaço ao domínio da proposição e tirou o seu manto teológico, mantendo com isso sua natureza da concordância.

Heidegger mostra que esse movimento legitimou a verdade como conformidade e esta definição percorreu a história de Platão até Nietzsche. O conceito tradicional de verdade define que; o lugar da verdade é o enunciado (juízo) e que a essência da verdade consiste na concordância do juízo com seu objeto.

Ao se observar que a verdade está na concordância, então a não-verdade é a não concordância e se a verdade tem suas bases no conhecimento, a não-verdade está no conhecimento falso. Assim a não-verdade, contrária a verdade, é duvidosa em relação à verdade, e com isso pode ser deixada de lado na busca pela essência da verdade.

Heidegger não afirma que o conceito tradicional de verdade seja errado, mas sim que é uma derivação, por isso ele não quer derrubar este conceito, nem mesmo o superar mas sim edificar. Com isso conseguimos compreender as questões que se opõe a conceitualização tradicional da verdade, e embarcar no conceito que retrocede e conduz a verdade para baixo da ordem predicativa em direção a ordem ontica e posteriormente a ordem ontológica.

O fato de um enunciado concordar com o ente, simplesmente exprimem o que ela é. Heidegger relata com isso o problema que se chocavam às teorias do conhecimento, ou seja, a ligação sujeito-objeto, a consciência ao real. Para Zarader;

O par sujeito-objeto tem, portanto condições de inteligibilidade o par metafórico dentro-fora: fora, existem as coisas e um mundo, ou seja, objetos; dentro, é o abrigo entrincheirado, o refugio da interioridade, a inviolabilidade da consciência. Esta dupla oposição sujeito-objeto, dentro-fora, é ela própria fundada sobre a posição mais original fechamento-abertura: se o fora é exposição sem reserva, o dentro é fechamento sobre si, encapsulamento na esfera inferior. ( Zarader, 1990, pág.66)



Heidegger não aceita a concepção tradicional sobre o espaço do conhecimento, que é compreendido como movimento de saída, para fora do ambiente da consciência, e com o sujeito o seguindo, para seu velamento. O Dasein já em seu modo de ser está no exterior, e não velado em um abrigo. O Dasein já se encontra no exterior junto ao ente.

Ao buscarmos uma resposta em Heidegger sobre o problema do conhecimento percebe-se que o filósofo o trata como uma questão que visa a sua possibilidade, ou seja, a possibilidade do conhecimento. O enunciado é verdadeiro, ao afirmarmos isso, devemos perceber que o mesmo se mostra tal como ele é. Porém para que o mesmo se mostre tal como ele é primeiro é preciso que o mesmo surja enquanto tal? Ao questionarmos isso entramos na questão heideggeriana para descobrir o ente no que ele é. Segundo Stein;

O que Heidegger pretende é realmente uma grande subversão da tradição filosófica, recolocando a questão da verdade não mais *sub specie aeternitatis*, numa espécie de horizonte de intemporalidade, numa espécie de horizonte de necessidade lógica ou de formas puras ou de idealidade. Heidegger quer abordar a questão da verdade no âmbito das condições existenciais de possibilidade. (Stein, 2006, p.20)

Ao adentrarmos na questão da verdade em Heidegger, trabalhamos o conceito de Dasein. O *Dasein*<sup>111</sup>, também pode aqui ser compreendido como ser-no-mundo.”E no mundo não apenas como contingente como algo que contém um conteúdo, mas mundo como um modo de ser, mundo enquanto como”. (Stein, 2006, p.20). Nesse sentido, se a verdade se manifesta pelo *Dasein*, portanto, ela é antes de mais nada uma manifestação do próprio *Dasein*, que à explora dentro do ser.

O *Dasein*, acaba desvelando o ser que está junto de si, e assim desocultando a verdade, para que a mesma possa ser apreendida por ele. Heidegger irá buscar a verdade como desocultação, como revelação, sendo que a mesma está junto ao *Dasein*, e com isso quebrando o paradigma absoluto que a verdade mantinha Segundo Stein:

---

<sup>111</sup> O conceito “*Dasein*” é de difícil tradução. Na verdade, não há no português uma palavra que indique com precisão seu sentido. Foi traduzido, por exemplo, como “eis-aí-ser”, “estar-aí”, “ser-aí”, “presença”. Na perspectiva em que estamos abordando, é importante destacar que não deve ser compreendido no sentido passivo, como é o caso de simplesmente “jogado” no mundo. O “*Sein*” revela um princípio de ação frente ao mundo, ou, dito de outro modo, uma necessidade de se “projetar”, de modo que o ser “é” pelo que faz ou deixa de fazer no aí concreto, conforme possibilidade e limites que o mundo lhe oferece. Ao passo que “*Sein*” parece também mostrar a abertura ao devir, revelando a infinitude do processo de construção de nosso ser mergulhado na finitude do existir concretamente “agora”. (Cf. SCHUCK, 2007).



Não se trata mais de provar a existência das coisas, de provar a existência do mundo, de dar uma longa explicação sobre o que é verdadeiro e falso, sobre o que pode ser verdadeiro e falso, mas, desde sempre, a questão da verdade está ligada ao *Dasein* e nós somos levados a pressupor o *Dasein*. (Stein, 2006, p.21)

Por isso que o autor complementa dizendo que: “Verdade, portanto, no sentido originário, é verdade existencial [...] verdade sempre é relativa ao *Dasein*, que a verdade é existencial”. (Stein, 2006, p.22). Sendo que a verdade está conectada ao *Dasein*, percebe-se que para obtê-la, a partir de sua movimentação dentro do ser, tem que haver uma apreensão do desvelamento por parte do *Dasein*, onde ao desvelar o ser, observamos a essência da verdade que está descoberta, e propícia a sua apreensão.

E a partir deste sentido, do *Dasein* enquanto desvelador do ser em busca da verdade, o conceito de “mundo” passa a estar mais próximo do conceito de *Dasein*, pois o mesmo se manifesta no pano de fundo em que esta inserido, e este mundo passa a ser o espaço dentro do qual o *Dasein* se movimenta, assim desvelando a verdade contida neste ambiente.

## 2 CONCEITO DE VERDADE HEIDEGGERIANO NA OBRA DE SER E TEMPO

Dentro da análise do parágrafo 44, da obra *Ser e Tempo*, descobre-se que Heidegger busca um novo sentido para a questão da verdade. “Num patamar fundante, em que não é mais um fundamento seguro e subjetivo que se procura, mas um fundamento ligado às condições concretas, históricas, do modo de ser-no-mundo”. (Stein, 2006, p.24). Com isso, o problema da verdade passa a ser pensado não mais na busca de um fundamento último para a verdade e sim um contexto em que a mesma está inserida e se manifesta. Heidegger quebra a “divindade” da verdade, ela não está, por assim dizermos, protegida por um fundamento metafísico, o qual não pode ser questionado ou até mesmo problematizado, mas o que ele faz é colocar “o conceito de verdade no horizonte do tempo” (Stein, 2006.p 24).

Em Heidegger, a essência da verdade acaba por romper o círculo das certezas do idealismo. No movimento do *Dasein*, dá-se o movimento de ocultamento e desocultamento, levando a verdade ao conceito de possibilidade e assim abolindo a teoria das verdades eternas, estáticas. A verdade só existe enquanto manifestação do *Dasein*.

A definição da verdade como descoberta ou ser-descobridor está ligada à análise do comportamento do *Dasein*; “Ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser do *Dasein*”. (Heidegger, 1995, p. 288). E o descobrir é um modo do ser-no-mundo (*Dasein*), porém para haver esse “descobrir” necessita-se de uma abertura, que se constitui na disposição, compreensão, discurso, ou seja, na abertura do *Dasein*, se dá o desocultamento. Na abertura do *Dasein* que se alcança o fenômeno mais originário da verdade.

O *Dasein* é e está “na verdade”. Essa proposição tem sentido ontológico. Não significa que onticamente o *Dasein* tenha sido introduzida sempre ou apenas algumas vezes “em toda a verdade”, mas indica que a abertura de seu ser mais próprio pertence à sua constituição existencial. (Heidegger, 1995, p. 289).

A verdade se encontra na abertura do ser, onde no *Dasein* descobre-se a essência da verdade. Porém apesar do fato de a verdade estar ligada ao *Dasein*, não significa que a mesma se revele plenamente. Isso porque o caráter fundamental do ser-no-mundo é ao mesmo tempo encobridor. Nas palavras de Heidegger;

A proposição não é o “lugar” primário da verdade. Ao contrário, a proposição, enquanto modo de apropriação da descoberta e enquanto modo de ser-no-mundo, funda-se no descobrimento ou na abertura do *Dasein*. A “verdade” mais originária é o “lugar” da proposição e a condição ontológica de possibilidade para que a proposição possa ser verdadeira ou falsa (possa ser descobridora ou encobridora). (Heidegger, 1995, p. 295).

A partir da citação, vemos que Heidegger pretende ressaltar que a problemática da verdade é o caráter de uma transcendentalidade que é prática, ou seja, que é ligada ao modo de ser-no-mundo, também vinculada à revelação do *Dasein*. É na defesa desta teoria que Heidegger funda seu novo paradigma. A busca pela verdade vai se dar na descoberta do *Dasein*.

Adentrando mais na questão da verdade, na obra *Ser e Tempo*, Heidegger aproxima a questão da verdade à não-verdade, sendo que o *Dasein* está na verdade e na não-verdade. Partindo desse contexto, o filósofo passa a tratar a verdade como essência da verdade e verdade da essência, esclarecendo com isso que não se trata simplesmente de uma definição metafísica essencialista da verdade, mas sim, de tomar a verdade na medida em que ela é manifestação fenomenológica da questão do ser. Sendo assim, o método fenomenológico

heideggeriano estará presente nesta questão, sobretudo na medida em que a verdade da essência significa verdade daquilo que se manifesta e é acessível fenomenologicamente. A questão sobre o sentido do ser só é possível quando compreendido o ser, sendo que a compreensão pertence ao modo de ser do ente que denominamos *Dasein*. Quanto mais nos aproximarmos do desvelamento do *Dasein* e o compreendemos, maior será a segurança e alcance na caminhada compreensiva, rumo à elaboração do problema ontológico fundamental. (Cf. SCHUCK, 2007).

### 3 SENTIDO DO SER E COMPREENSÃO

O sentido do ser é aquilo que possibilita ao *Dasein* ser já sempre a síntese. Ele sempre se compreende e compreendendo-se compreende o ser, e compreendendo o ser compreende a si mesmo. A compreensão será o meio condicionante de toda analítica, tanto assim que o método pelo qual se faz a analítica é construído a partir do existencial compreensão, e, neste sentido, dentro do existencial compreensão já está inserida a unidade metodológica, a unidade universal e do singular. A compreensão do ser não é mais do que abrir o espaço em que há possibilidade de conhecimento dos entes.

O projeto heideggeriano em questão, busca a problematização do conceito de verdade, para que possamos perceber a questão do “verdadeiro” pelo ser-aí, no modo de ser-no-mundo.

Para o ser humano, a verdade sempre teve lugar privilegiado, pois dava sustentação legítima a uma hipótese levantada e defendida pelo indivíduo ou grupo interessado. A verdade entra nesse jogo, e começa a ser questionada, não pela sua existência, mas sim pela sua manifestação dentro do processo do pensar, filosoficamente, e também na sua sustentação teórica.

A teoria da verdade deixa aberturas para o seu questionamento, pois não se pode provar o ser da verdade. Nas palavras de Heidegger, “A verdade não se deixa provar em sua necessidade porque o *Dasein* não pode ser colocado para si mesmo a prova”. (Heidegger, 1995, p. 298).

Para Heidegger a verdade é descoberta no momento em que há abertura do ser e no momento em que o *Dasein* é compreendido, ou seja, quando há uma compreensão ontológica.

O ser e não o ente- só “ se dá” porque a verdade é. Ela só é na medida enquanto o *Dasein* é. Ser e verdade “são”, de modo igualmente originário. Só se pode questionar concretamente o que significa dizer o ser “é” e de onde ele deve se distinguir de todos os entes, caso se esclareça o sentido de ser e a envergadura da compreensão ontológica. Só então pode-se discutir originariamente o que pertence ao conceito de uma ciência do *ser como tal*, de suas possibilidades e derivações. E na delimitação dessa investigação e de sua verdade é que se pode determinar ontologicamente a investigação como descoberta *dos entes* e de sua verdade. ( Heidegger, 1995, p. 299).

O conceito de verdade heideggeriano, presente no parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, investiga, pois, as condições de possibilidade da apreensão da verdade, quando, ao ser desvelado, na abertura do *Dasein* é possível a percepção da mesma. Portanto a verdade se dá no momento em que ocorre a abertura do *Dasein*, momento em que há o desvelamento do ser. A verdade é parte integrante do ser do *Dasein*, e, sendo assim, no sentido de descobrimento ela é um modo de ser do *Dasein*.

O ser somente se dá porque a verdade se manifesta, e essa manifestação ocorre na medida em que o *Dasein* consecutivamente se manifesta. Daí podermos afirmar que ontologicamente a compreensão do ser é possível perante a descoberta dos entes.

## REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa: Portugal, Edições 70, Coleção Biblioteca de Filosofia Contemporânea.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo. Vol 1 e 2*. Petrópolis: Vozes, 1995 .

\_\_\_\_\_. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1998. (Traducción, Prólogo y Notas de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga).

\_\_\_\_\_. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

INWOOD, Michael. *Dicionário de Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. (Trad. Luísa Buarque de Holanda).

SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar: sobre que significa pensar? E a época da imagem do mundo, de Heidegger*. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

SCHUCK, Rogério José. *Através da compreensão da historicidade para uma historicidade da compreensão como apropriação da tradição*. 2007. 193 f. Monografia (Doutorado)-Programa De Pós-graduação Em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul, 2007. Disponível em: < <http://www.pucrs.br/pgfilosofia/2007Rogerio-DO.pdf> >. acesso em: 15 out. 2008, 13:30.

STEIN, Ernildo. *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Ideologia e Racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986.

\_\_\_\_\_. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre: Movimento, 1983.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Verdade: lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo*. Ijuí: ED.UNIJUÍ, 2006.

ZARARDER, Marlene. *Heidegger e as Palavras da Origem*. Lisboa: Inst. Piaget, 1990.

## ASPECTOS DO TRÁGICO EM HÖLDERLIN

Solange Aparecida de Campos Costa

### **RESUMO:**

Esse trabalho examina como se define a questão do trágico para Hölderlin, importante poeta alemão do século XVIII. O artigo contextualiza o ambiente no qual Hölderlin se insere – Romantismo, Classicismo e outros movimentos que ganham força nessa época - e analisa como o trágico surge principalmente nos textos e ensaios poetológicos. Hölderlin apreende e define o trágico de formas diferenciadas no decorrer de suas obras, no entanto, subsiste em todas elas a compreensão da poesia trágica como gênero privilegiado que expõe de forma imediata o paradoxo que permeia o trágico e a própria realidade, na medida em que as relações de criação e corrupção devêm de elementos em oposição necessária e contínua, como vida e morte ou por exemplo, o tema mais explorado na tragédia; o humano e o divino.

**Palavras-chave:** Hölderlin, trágico, tragédia.

### **1 INTRODUÇÃO**

Friedrich Hölderlin (1770-1843), poeta contemporâneo dos Românticos, escreveu poesias e textos que congregam trabalhos inacabados, projetos e pensamentos aforismáticos, os quais revelam uma compreensão fundamental de seu tempo. A herança poética legada por Hölderlin marcou e continua a marcar a literatura européia e, ainda hoje, é objeto de estudo em todo o mundo. Nela encontramos as raízes da poesia moderna, em sua vertente mais radical, na tradição e espírito alemães. Hölderlin nasce em um tempo de discussões acirradas, sob a influência da Revolução Francesa e todo o movimento cultural que se abre. Divide espaço com Schiller, Schelling, Hegel, Goethe, e no decurso dessas experiências também faz avançar a discussão sobre a diferença entre o homem antigo e o moderno.

O universo reflexivo onde Hölderlin se insere percebe o trágico e sua força no mundo e literatura antiga e moderna. Embora apareça de modos diferentes em cada um deles, o trágico possui em diferentes épocas a mesma intensidade vital; analisar a tragédia torna-se, portanto, essencial para entender o que define a poética clássica e a moderna.

A intenção desse artigo consiste na discussão do conceito hölderliniano de tragédia e como se mostram possíveis o trágico e sua realização poética na Modernidade.

A presente artigo consiste na discussão do conceito de tragédia para o poeta alemão Friedrich Hölderlin (1770-1843) e na demonstração de como o trágico e sua realização poética na Modernidade revelam-se possíveis para ele.

No universo reflexivo de Hölderlin, o trágico é um elemento vital no processo de criação; analisar a tragédia torna-se assim essencial para entender o que define a poética clássica e a moderna. A intenção desse artigo consiste na discussão do conceito hölderliniano de tragédia e como se mostram possíveis o trágico e sua realização poética na Modernidade. Entretanto para entender o pensamento de Hölderlin faz-se necessário, primeiramente, perscrutar o itinerário da reflexão sobre a arte, de modo a compreender as articulações temáticas que culminam com o nascimento da Estética e nos questionamentos do Romantismo alemão, pois que é no interior dele que Hölderlin surge. Busca-se, assim, através de uma exposição rápida definir o contexto do pensamento do séc. XVIII e as motivações que levaram Hölderlin a sua filosofia poética.

## 2 O LUGAR DE HÖLDERLIN

Vinte anos antes do nascimento de Hölderlin, por volta de 1750 o termo Estética é criado por Alexander Gottlieb Baumgarten. A partir de então, surge a compreensão do Belo como sentimento passível de ser despertado pela arte, podendo surgir de uma contemplação desinteressada, não necessariamente vinculada a uma utilidade objetiva<sup>112</sup>. A arte ganha a dimensão da reflexão sobre o processo e seu conteúdo. Segundo Peter Szondi (2004, p. 23), por exemplo, comentador do romantismo alemão e da obra hölderliniana: “Desde Aristóteles há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico.”<sup>113</sup> A investigação adentra, assim, os meandros da composição artística revelando a importância da

---

<sup>112</sup> Antes do nascimento da Estética a compreensão de arte se referia a poética enquanto *téchne*, ou seja, a descrição dos gêneros de arte. Com a Filosofia Alemã e o advento da Estética a própria compreensão de arte se modifica, tornando possível entender não somente os elementos que compõem a obra de arte, mas o seu movimento próprio, seu vir-a-ser, isto é, aquilo que garante identidade a obra. De acordo com Pedro Süsskind (In SZONDI, 2004, p. 11) “As poéticas clássicas, passando por Horácio, até a época do Iluminismo, resumiam-se a doutrinas normativas que, a partir da divisão da poesia em seus três gêneros, definiam o que eles eram e ensinavam como se devia escrever uma epopéia, um poema lírico ou um poema dramático. Com a filosofia da arte do Idealismo alemão, tanto os gêneros poéticos quanto os conceitos estéticos fundamentais (como o belo e o sublime) passaram a ser pensados em sua dialética histórica, dentro dos sistemas filosóficos”.

<sup>113</sup> Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) era contemporâneo e colega de Hölderlin, e ambos contemporâneos e colegas de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) no Instituto Teológico Evangélico em Tübingen, durante os anos de estudos, onde chegaram a partilhar a mesma moradia por alguns meses.

ação criadora.

Influenciados pelos princípios norteadores da Revolução mas, ao mesmo tempo, tentando fundamentar o espírito alemão de sua época, filósofos como Kant e Fichte discutem, além de outros temas importantes, o espaço da obra de arte. A filosofia de Kant, criando uma nova compreensão teórica do Belo, abre o horizonte para a reformulação do problema das relações entre arte e realidade que adentra definitivamente o espaço da reflexão filosófica.

O Romantismo e o Idealismo Alemão surgem nitidamente influenciados pelos princípios kantianos e pela necessidade de fundamentar um pensamento característico da Germânia (que defina uma identidade própria frente às discussões francesas). Essas aspirações já se revelavam latentes no movimento do *Sturm und Drang*, que abriu espaço para o desenvolvimento do Romantismo. Nesse sentido surge a noção do artista como gênio imaginativo, que através de uma inspiração criadora (dom da natureza) é impelido a produzir a obra de arte. O processo criativo passa a ser analisado desde sua origem, e para o espectador resta a investigação sobre a apreensão da obra segundo o sentimento universal que ela pode despertar.<sup>114</sup> Assim, surgem os grandes debates da estética do séc. XVIII e XIX com textos de Fichte, Schelling, Novalis, Goethe e Hegel, entre outros. Embora possuam diferentes compreensões, todos esses pensadores utilizam o mesmo princípio: para fundamentar um estudo sobre a arte moderna (alemã) discutem antes a produção artística dos antigos (gregos), a dicotomia entre a poética clássica e a moderna. Schiller tenta resolver essa conexão antagônica, mas ainda está fixado nela. É Hölderlin quem finalmente supera essa contradição.

Antes de passar ao estudo da obra hölderliniana, façamos, no entanto, uma breve apresentação desse seu contemporâneo, cuja atuação e presença mostrou-se tão fértil naquele momento histórico-cultural: Friedrich Schiller. Schiller vivencia a efervecência de sua época. Tenta se desfazer da influência da divisão da poética em antiga e moderna e, como os outros pensadores dessa época, afirma que a poesia é, por excelência, a arte mais elevada. Ela consegue condensar as características de todas as demais artes: o ritmo da música, a imagem das artes plásticas, e ao se expressar pela linguagem transfigura os significados. A poesia se mostra como expressão mais imediata da natureza, nela o homem encontra o caminho para conciliar-se com sua origem e pode, então, manifestar de outra forma a realidade. Assim sendo, a poesia se faz como um dos modos possíveis para renovar no homem uma harmonia primeva com a natureza. Schiller (1991, p. 60) afirma que: “O espírito poético é imortal e inamissível na humanidade; não pode se perder senão juntamente com ela a predisposição

---

<sup>114</sup> Por exemplo: O Belo e o Sublime na filosofia kantiana e o desenvolvimento do juízo de gosto.



para ela”.

Para Schiller, há uma diferença central entre a poética antiga e a moderna. O antigo (poeta ingênuo) é aquele que consegue expressar o vínculo direto com a natureza, sem nenhum intermediário, pois nele pulsa a expressão pura da natureza. Já o poeta moderno (sentimental) nasce da perda desse princípio, e só se relaciona com a natureza mediado pela reflexão que se constitui como sua principal característica. Ele compõe e compreende através da razão, ou seja, o entendimento. O poeta ingênuo sente a natureza, enquanto o sentimental a pensa.<sup>115</sup>

Schiller propõe de maneira sistemática a diferença dos modos poéticos e tenta, a partir disso, romper com a nostalgia do antigo tão comum a seus contemporâneos. Pois com a duplicidade criada na compreensão da arte que a vincula a uma manifestação direta ou mediada pelo pensamento, pode-se acreditar que o ingênuo (a arte instintiva da natureza) possui uma certa superioridade sobre a poesia sentimental, e esta passa a se concentrar, então numa simples imitação do elemento próprio do ingênuo. Para evitar essa compreensão que superestima o ingênuo e garantir ao moderno uma autonomia em relação a uma criação original, é preciso romper com essa visão de excelência a ser imitada. Schiller percebe a necessidade de acabar com essa duplicidade. No entanto, embora crie um princípio que harmonize a natureza e o Ideal, ele se mantém ao nível de uma dialética infinita, isto é, a poesia plena só se realiza como vontade, como aspiração de uma poética que efetivamente não se concretiza, senão pela imaginação. Assim sendo, pode-se entender que a tarefa do poeta moderno é a realização de uma busca interminável pela criação de uma arte que unifique sem deturpar o ingênuo e o sentimental. Na apresentação da obra *Poesia Ingênuo e Sentimental*, Márcio Suzuki (1994, p. 40), tradutor e comentador de Schiller, afirma: “Como a humanidade ideal n’A *Educação Estética do Homem*, a terceira espécie de poesia constitui uma idealidade inalcançável; exatamente por isso, no entanto, apresenta-se como tarefa e parâmetro de toda criação poética.”

Então, podemos observar que Schiller ainda permanece dentro da compreensão dicotômica da poesia, e que sua resposta não se efetiva. Nesse ponto difere de Hölderlin, para quem a separação não é excludente mas conciliável, e possível uma poética moderna independente.

Nesse ambiente de idéias Hölderlin, embora sob influência dos textos de seu tempo, dá um passo além, em direção ao pensamento moderno, pois não quer encontrar um princípio

---

<sup>115</sup> Em uma passagem de sua obra, Schiller (1991, p. 56) relaciona a poesia ingênuo à produção literária francesa em contraposição ao sentimental próprio do pensamento alemão.

que unifique a poética antiga e a moderna. Percebe que se faz necessário resguardar uma diferença, desde que não seja instauradora nem da discórdia nem de uma verdade absoluta. Preocupa-se em encontrar o elemento artístico próprio do moderno, do espírito alemão de seu tempo, enquanto anseio pela constituição de uma nação organizada sob uma sociedade complexa republicana, que não sufoque a dimensão criativa e espiritual dos sujeitos individuais. Entende que esse estado de coisas só poderá ser fundado quando a diferenciação absoluta entre antigo e moderno for suspensa em prol de uma consciência anterior, que leve à origem da própria obra de arte.

Hölderlin (1994, p.136) trata desse tema em uma carta ao amigo Casimir Böhlendorff: “Penso que não haveremos de comentar os poetas, [exceto os do nosso tempo], mas que o modo de cantar em si mesmo assumirá um caráter outro e que não destoamos porque, desde dos gregos, nós é que recomeçamos a cantar de modo propriamente original, de maneira patriótica e natural.”

Hölderlin não possui a nostalgia da espontaneidade dos gregos, tão comum a homens do seu tempo (tais como Schiller, que afirma que o gênio verdadeiro havia de ser ingênuo). Não possui a mesma vontade de imitar a arte clássica como se fosse a única referência da arte perfeita. Também, diferentemente de Schiller, não busca uma arte ideal, um projeto inalcançável a que convergissem o antigo e o moderno. Para Hölderlin é necessário sim conhecer a arte grega, não para imitá-la ou idealizá-la, mas para compreender a natureza da arte em geral e, a partir disso, abrir espaço para uma poética moderna que não se defina pela comparação, mas a partir de sua própria natureza.

Para Schiller, ainda que tenha tentado criar uma resposta para a poesia sentimental (a arte ideal), permanece a diferença entre a poética grega e a moderna na forma de uma dialética histórica restauradora. Hölderlin rompe com esse padrão (abandona a tentativa de transpor o modelo de arte antiga ao pensamento especulativo), percebendo que o que temos em comum com os gregos é a forma como a arte se dá, ou seja, em meio às relações da vida e ao destino. Essa forma se concretiza na apropriação de si mesmo através de um estranhamento.<sup>116</sup> Desse modo, pode-se dizer que Hölderlin utiliza o exemplo grego para revelar que existe uma distinção de cultura, de modos de apreensão, e que a arte grega, como tal, só existe para nós através de uma aproximação infinita, sendo, portanto, não apenas

---

<sup>116</sup> Essa relação será investigada posteriormente, no decorrer do trabalho; contudo, já explicita a própria retomada dos gregos que Hölderlin faz, pois que compreendendo o trágico no outro, nos gregos, fica mais claro entender o trágico em si, na modernidade. É essa capacidade de compreender o outro, o estrangeiro, o incomum (“das Fremde”) que Hölderlin louva nos gregos e considera deficiente nos alemães. Nos alemães sobeja o *pathos* sagrado, justamente por estarem à procura de uma unidade dada aos gregos pela natureza.

inimitável, mas inalcançável. Talvez porque ela não se preste ao que há para dizer neste momento; nossa cultura, nosso modo de apreensão do real já é outro.

Segundo o comentador da obra hölderliniana Lacoue-Labarthe (2000, p. 56): “A Grécia terá sido para Hölderlin esse inimitável não por excesso de grandeza – mas por falta de propriedade. A Grécia terá sido então essa vertigem e essa ameaça: um povo, uma cultura se indicando, não cessando de se indicar como inacessíveis a si próprios.”

Como afirma o comentador, a Grécia e sua forma de compreender a realidade, de compor suas obras de arte, não nos é própria. Hölderlin vive numa outra época e seu horizonte de compreensão é distinto dos gregos ou de qualquer outro povo. A Grécia, o mundo clássico, se constitui para Hölderlin como o outro, algo que não está no horizonte de compreensão do espírito alemão de seu tempo. Impossível, no entanto, menosprezar a enorme importância da cultura clássica, que ininterruptamente se afirma em nossa realidade, pela memória, como constituição histórica do próprio pensamento ocidental. Mas entender o mundo clássico e sua arte como elevada em relação às outras fere e impede o aparecer do que é próprio e característico de cada tempo, pois, ao invés de fornecer instrumentos para criar uma arte própria, perpetua uma cristalização ideal de arte.

Hölderlin rompe em alguns aspectos, portanto, com a tradição romântica que buscava recuperar a infância perdida do homem e se distancia também da teoria schilleriana, que vincula a poética moderna a um plano ideal. Adiante, serão discutidos mais detidamente esses dois pontos que demonstram a autonomia da obra hölderliniana em relação a seus contemporâneos.

O Romantismo (surgido do *Sturm und Drang*, como se viu) buscava de certa forma amparar-se numa noção idealista de arte, calcada numa categoria espiritual. Os filósofos do Romantismo baseavam-se no sentimento de um infinito, que é manifestado de forma exemplar pelas obras de arte; ou seja, a obra de arte é a forma de expressão, por excelência, que mais plenamente pode representar a transcendência, que constitui a relação imediata do homem com a realidade. O artista com maior capacidade de explorar essa relação do homem com o infinito é o gênio ingênuo, que aparece em vários textos desse período como modelo a ser imitado. Como afirmam Rosenfeld e Guinsburg (2005, p. 267) apontando a diferenciação entre Romantismo e Classicismo:

A nostalgia do primitivo e do elementar, que é um dos traços fundamentais da *Romantik*, liga-se ainda a uma outra característica que ela traz consigo: o

culto do gênio original. Trata-se de um verdadeiro demiurgo, de uma força cósmica, inata, independente da cultura, que decifra de maneira intuitiva e direta o “livro da natureza”, criando titanicamente sob o impacto da inspiração. A sua criação é fruto da pura espontaneidade. Não pode nem deve ser retocada, torneada e acabada, por critérios artesanais de perfectibilidade. Ela surge toda e inteira, na completude da expressão autêntica, sincera.

No Romantismo vigora a aspiração por alcançar uma completude artística ideal. Essa completude fascina os escritores da época mas, de certa forma, impede uma nova visão da arte, autônoma e própria do espírito alemão moderno. É necessário ressaltar que o Romantismo, desde Winckelmann (apud REALE; ANTISERI, 2003b, p. 16), já romperá com a mera imitação da obra de arte clássica, que vigorava como padrão desde o Renascimento; e permanecerá à busca de um ideal universal que a arte clássica poderia fazer emergir através do gênio criador: “Os conhecedores e os imitadores das obras gregas encontram nessas obras-primas não somente o mais belo aspecto da natureza, como também *mais do que a natureza...* compostas por figuras criadas apenas no intelecto”.

Schiller, em meio a essas discussões, alia o ideal romântico a uma poética moderna que aparece apenas como projeto. Também aqui, a resposta da antinomia entre antigos e modernos, instaurada décadas antes na França pela *Querrela*, se apresenta como aspiração a ser realizada, permanece no plano do ideal. Percebe-se claramente a influência do período romântico e desses textos no pensamento de Hölderlin, mas a singularidade de sua obra ultrapassa as aspirações do Classicismo e do Romantismo, de forma que realiza em sua poesia o que apenas aparecia como projeto teórico nos seus contemporâneos<sup>117</sup>. A poesia que surge no Romantismo é um instrumento para manter o vínculo com o antigo, todo poema fala da falta, da solidão e da angústia que surge da subjetividade. A linguagem dos contemporâneos de Hölderlin busca alcançar uma identidade moderna, mas se ressentem pela fraqueza de sua forma, da argumentação que caracteriza o moderno. Eles pressentem a importância da forma poética, tentam analisá-la e expô-la, mas esse processo ainda não é tão espontâneo como será em Hölderlin. Ele utiliza constantemente a poesia, ela surge em seus primeiros textos e permanece durante toda a criação de sua obra, revelando um estilo importante e recorrente. Para Hölderlin a poesia é mais que um instrumento, é a pulsação da própria realidade, o poema não fala por verossimilhança, mas por princípio. A poesia é o modo de ser que condensa de forma mais plena a linguagem. Por extrapolar o conteúdo da linguagem formal,

---

<sup>117</sup> Em autores desse período como Schiller (1991; 2002), Schlegel (2000) e Schelling (1997).

capta o real e o articula em seu acontecer, como se, ao poetar, o poeta desse mais alma à existência.

Desse modo, a poesia é escutar e fazer ressoar o real. Segundo Márcia de Sá Cavalcante (In HÖLDERLIN, 1994, p.13), tradutora e comentadora da obra, afirma no prefácio da obra *Reflexões*: “Para Hölderlin, o princípio da poesia é escuta. Sendo a escuta a apreensão do tempo das coisas, sendo o ouvido o sentido mesmo do tempo, a palavra poética é, em si mesma, anúncio do fazer-se das coisas”.

A poesia possui, então, esse lugar privilegiado que transcende as aspirações alemãs de criar um espírito nacional, porque toca o elemento universal que subsiste em qualquer época e cultura: o elemento próprio, a essência da natureza, que ao romper com a noção de tempo e espaço se revela pelo outro, pela palavra, nesse caso, a poesia. Assim, ainda que por caminhos distintos, tal como Schiller, Hölderlin afirma ser a poesia o modo mais apropriado de encontrar a essência da modernidade, tanto que sua obra poética (elegias, cantos, hinos, poemas...) é mais profícua e mais “completa” que os textos teóricos, em sua maioria inacabados.

A poesia pode mostrar perfeição porque toma a linguagem em seu significado patente e a rearticula em novos sentidos. Sendo assim, ela pode falar sobre a realidade sem conceituá-la, mas manifestando sua força original. A poesia se constitui, portanto, como gênero artístico que torna possível expressar a realidade no seu acontecer, ou seja, ela evidencia o processo, faz ver a ação e não meramente suas conseqüências. Por isso, é possível dizer que a poesia, tal como a linguagem do oráculo, pode ser lacunar, ou seja, não precisa organizar necessariamente um pensamento coerente sobre as coisas, ela pode apenas apontar o caminho do pensamento, instigar a tarefa da compreensão. Como afirma Blanchot (1997, p. 113), teórico da literatura e comentador da obra hölderliniana:

(...) um poema não é sem data, porém, apesar da sua data, ele está sempre por vir, é expresso em um “agora” que não responde aos pontos de referências históricos. Ele é o pressentimento e se autodesigna como o que não é ainda, exigindo do leitor o mesmo pressentimento que fará dele uma existência ainda não acontecida. O poema é como os deuses: um deus, diz Hölderlin, é sempre maior do que o seu campo.

Assim, pode-se entender que o poema verdadeiro pressente a essência das coisas e a oferece numa linguagem que não precisa ser convencional, mas é autêntica e legítima. Em carta ao

irmão, Hölderlin (1994, p. 124) define a poesia e expressa-se sobre sua importância como um meio de acesso ao fundamento da realidade: “A poesia, quando autêntica, age autenticamente nos vários infortúnios, nas múltiplas felicidades, ímpetos, esperanças e medos, em todas as suas opiniões e erros, em todas as suas virtudes e idéias, em toda a sua grandeza e pequenez, a poesia reúne os homens no sentido de uma totalidade viva, interior e multiplamente articulada”.

Nos seus poemas Hölderlin sempre se refere à capacidade que os poetas possuem de tocar na essência da realidade. Na poesia “No azul adorável” (In lieblicher Bläue...) escrito na chamada fase dos grandes poemas que vai de 1800 a 1806 Hölderlin (In HEIDEGGER, 2001, p. 257) afirma que a vida humana é poética.

Rico em méritos, mas poeticamente  
O homem habita esta terra.<sup>118</sup>

Heidegger, filósofo e comentador da obra hölderliniana, também escreverá diversos ensaios sobre a superioridade da poesia e de como o homem se porta frente a tarefa de ser poeta.<sup>119</sup> Heidegger analisa a obra de arte e a poesia hölderliniana na perspectiva da linguagem, enquanto possibilidade não apenas descritiva, mas criadora, a poesia surgindo como recriação da natureza. Sobre esse tema, Heidegger escreve um outro texto, com o título criado a partir dos versos do poema hölderliniano “No azul adorável”, nomeado “Poeticamente o homem habita” (HEIDEGGER, 2001, pp.165-181). Nesse texto Heidegger parte dos poemas hölderlinianos para afirmar que a existência humana se mantém de modo privilegiado pela poesia e que a ruptura com essa existência poética pode levar à decadência do homem. Segundo a compreensão heideggeriana, o habitar, ou seja, a própria existência humana, é poética, no entanto o homem, no seu cotidiano, ignora esse instrumento que intensifica a forma de perceber o real. Mas a existência poética, como um modo de ser autêntico do homem, permanece latente, ou mais, caracteriza a própria essência humana.

Heidegger ao analisar o poema “No azul adorável” retira um verso em que Hölderlin diz “Édipo Rei tem um olho a mais” e comenta que a desmedida de Édipo, de forma diferente do que foi realizada por outros comentadores, está aliada à falta da percepção poética da própria vida. No poema, Hölderlin (In HEIDEGGER, 2001, p.259) escreve:

---

<sup>118</sup> “Voll verdienst, doch dichterisch wohnt/ Der mensch auf dieser Erde.” (In Heidegger, 2001, p. 256)

<sup>119</sup> Alguns textos se encontram na obra de Heidegger (1996).

Édipo rei tem  
um olho a mais, talvez. Os sofrimentos  
desse homem, parecem indescritíveis,  
indizíveis, inexprimíveis.<sup>120</sup>

Édipo é aquele que não percebe os limites da existência humana, tal como o homem que cai em desmedida por não perceber a poesia que subjaz à sua essência. O comentador sugere que a decadência do herói advenha de um anseio excessivo pelo conhecimento, ao se preocupar demasiadamente com a análise formal e lógica do discurso, Édipo se esquece de sua própria existência poética. Heidegger nota que a desmedida humana, em não perceber a essência poética da realidade, tal como aparece em Édipo, pode ser cometida por exagero ou falta, ou seja, por ultrapassar e se ocupar com algo que não condiz com o lugar próprio, o espaço único, o modo possível de cada ser. Heidegger (2001, p.179) comenta:

Um homem só pode ser cego porque, em sua essência, permanece um ser capaz de visão. Um pedaço de madeira nunca pode ficar cego. Se, no entanto, o homem fica cego, então sempre ainda pode-se colocar a pergunta se a cegueira provém de uma falta e perda ou se consiste num excesso e abundância desmedida.

Nesse momento, Heidegger relaciona a figura de Édipo, de que Hölderlin trata no poema, com a poesia enquanto instrumento de ligação e também com a própria existência poética, que torna a vida de cada homem mais autêntica (e que será traduzida e comentada por Hölderlin a partir da tragédia dos Labdácias *Édipo-rei* escrita por Sófocles). Os comentários de Heidegger – embora possam, por um lado, parecer parciais por revelarem um modo peculiar de compreender os poemas hölderlinianos sob a perspectiva de ratificação no horizonte filosófico heideggeriano –, fornecem, por outro lado, uma leitura singular de Hölderlin, a partir do interior de seus próprios poemas, uma visão diferente que extrapola o nível da interpretação linear e superficial do texto para mostrar a obra do poeta como realização de um modo de ser do homem. Heidegger entende a poesia de Hölderlin não levando em conta apenas seu

---

<sup>120</sup> “Der König Oedipus hat ein /Auge zuviel vielleicht. Diese Leiden dieses/ Mannes, sie scheinen unbeschreiblich, / Unaussprechlich, unausdrücklich.” (HÖLDERLIN In: HEIDEGGER, 2001, p. 258).



universo e estilo literário, mas como uma existência viva e pulsante da arte em meio à vida. Para Heidegger, Hölderlin não representa a arte em seus poemas, mas é a essência mesma da arte que se presentifica no seu poeitar.

Precisa-se esclarecer ainda que Hölderlin, apesar do lugar especial que concede à poesia, não despreza a filosofia e as demais artes. Ele sabe que a filosofia busca encontrar relação imediata com a essência das coisas e, tal como a poesia, realiza essa tarefa, usando entretanto outras vias de acesso. Hölderlin afirma em vários textos possuir uma relação profícua com a filosofia; no entanto, ele teme as abstrações do trabalho filosófico e admite que sua tarefa se realiza mais plenamente na poesia. Quanto a isso, afirma em carta a Immanuel Niethammer (HÖLDERLIN, 1994, p.113) “Ainda não possuo concentração suficiente para um trabalho de esforço contínuo como o exigido pela tarefa filosófica”.

Entretanto, Hölderlin não abandona a filosofia; ao contrário, é pela leitura de Kant, Fichte e Schelling que instiga sua tarefa poética. A obra de diversos filósofos transparece nos seus textos, como horizonte de compreensão que abre a realidade a partir de um outro ponto de vista. A filosofia é um modo de apreender o real, diferente da arte, mas tão pleno quanto. Não se pode afirmar tampouco que uma escolha pela poesia afaste-o absolutamente de todas as outras formas literárias, como se fosse possível separar onde começa o Hölderlin poeta e onde se inicia seu trabalho filosófico.

Assim, pode-se entender que na obra hölderliniana a filosofia e a poesia caminham juntas e estabelecem, cada uma a seu modo, uma apreensão harmônica dos temas abordados. Esses modos de apreender o real, pela via poética ou filosófica, muito mais do que uma opção por um estilo de escrita, revelam a necessidade de tornar vivo seu pensamento através da linguagem que a ele se apresenta, ora através da poesia, elegias e cantos; ora por aforismos, ensaios filosóficos e trechos inacabados. A filosofia, nesse sentido, é uma tarefa que se impõe como imprescindível para entender a dialética do real; ao poeta ou ao filósofo, cabe a disposição de aceitá-la e ser fiel a seus princípios. Hölderlin (1994, p.113) admite que há um ônus no trabalho filosófico: “A filosofia é tirana. O que faço é mais suportar o seu jugo do que me submeter voluntariamente.”

Pode-se observar também que, de certa forma, a arte, a filosofia e a religião estão estreitamente relacionadas no pensamento de Hölderlin. Na carta que escreve ao irmão em 4 de junho de 1799 (cf. HÖLDERLIN, 1994, p.129), o poeta afirma que essas três atividades são instrumentos que fornecem ao homem uma visão da natureza, aproximando-o de sua origem. A arte, a filosofia e a religião, são, portanto, diferentes formas de preservar o elo primordial com a natureza. Isso acontece na medida em que elas conseguem resguardar e



ressaltar o elemento originário, porque sua forma de manifestá-lo permite tal aproximação. Nas palavras de Hölderlin (1994, p.128): “Vê bem, meu caro, que acabo de te apresentar o seguinte paradoxo: o ímpeto artístico e de formação, com todas as suas alterações e deformações, constitui, propriamente, um préstimo que os homens oferecem à natureza.”

Desse modo, aquilo que parece contraditório a princípio, o vínculo entre natureza e cultura, se realiza de forma harmoniosa na arte, na filosofia e na religião. Essas “três sacerdotisas” (termo cunhado por Hölderlin) permitem ao homem um encontro singular com a natureza e também uma forma de expô-la. A poesia, por exemplo, tematiza e explora a natureza, sem no entanto feri-la. Assim, ao se promover o respeito e a fidelidade ao fundamento da natureza, afirma Hölderlin, a poesia, a arte e a religião conseguem, ao mesmo tempo, criar novas manifestações de seus princípios. Por isso, a poesia, por exemplo jamais irá esgotar a poética do trágico; ou a religião jamais irá apreender e mostrar totalmente o sagrado. O que elas podem, e aí está a grandeza de sua tarefa, é conceder ao homem uma visão fragmentária do todo da natureza. Essas atividades não fornecem ao homem, portanto, um poder ilimitado de recriar a natureza, mas de transmiti-la respeitando seu ritmo original. Então, somente mantendo a observância dessa exigência é que a criação poética se faz possível. Hölderlin escreve em carta ao irmão (1994, p.129): “O efeito da filosofia, da arte e, sobretudo, da religião, consiste não só em impedir que o homem se afigure como o mestre e senhor da natureza, mas também em curvá-lo na modéstia e piedade, em toda sua arte e atividade, diante do espírito da natureza, que ele carrega dentro de si, que o cerca, conferindo-lhe estofos e elementos.”

Compreende-se, portanto, que esses três elementos permitem ao homem manter um vínculo que o concilie com a natureza. A poesia possui no horizonte de compreensão hölderliniano um lugar privilegiado, sobretudo a poesia trágica, que é para onde a obra de Hölderlin espontaneamente caminha. Ao estudar a trajetória de Hölderlin, percebe-se a necessidade que surge para o poeta de entender o trágico.

### **3 O UNIVERSO LITERÁRIO DE HÖLDERLIN**

Hölderlin, embora receba influência das discussões do período e planeje definir uma poética propriamente alemã, isto é, possua um sentido aguçado do pátrio, faz ainda assim uma crítica ao modo de pensar alemão, questionando o apego exagerado à terra natal e o espírito

egoísta. Para Hölderlin, o alemão não sabe se reconhecer enquanto comunidade complexa, não consegue constituir a relação com a universalidade que confere identidade ao indivíduo. Em uma carta ao irmão Karl Gock, datada de 1º de janeiro de 1799, Hölderlin (1994, p.121) afirma:

É que as virtudes e os defeitos mais comuns dos alemães consistem num caráter caseiro imensamente limitado (...). Daí a falta de elasticidade, de instinto, de desenvolvimento, múltiplo de forças, daí a timidez sombria e excludente e também o fervor temeroso, cego e submetido com que acolhem tudo o que se acha fora de sua própria esfera, de seu medo. Daí também a insensibilidade frente ao próprio e à honra comunitários que, sem dúvida, é uma característica universal dos povos modernos, mas que, em minha opinião, se dá nos alemães em grau máximo. Somente quem habita a liberdade dos campos é que pode satisfazer-se em seu quarto.

Por ser por demais fechado em sua própria singularidade, reverenciando apenas o que vem do local de origem como verdade absoluta, os textos alemães parecem cristalizados em si mesmos. O espírito alemão, segundo Hölderlin, peca por falta de flexibilidade, por sucumbir ao medo de estender sua compreensão além dos limites do seu território. Dentro dessa compreensão Hölderlin critica o espírito alemão na obra *Hipérion*, pelas palavras de seu protagonista:

São palavras duras, mas vou dizê-las porque é verdade: não consigo imaginar um povo tão dilacerado como os alemães. Você vê artesãos, mas não homens; pensadores, mas não homens; sacerdotes, mas não homens; senhores e servos, jovens e pessoas sérias, mas não homens... Não parece um campo de batalha no qual mãos, braços e todos os membros esquartejados jazem misturados, enquanto o sangue derramado da vida se desvanece na areia? (HÖLDERLIN, 2003, p.159)

No entanto, Hölderlin percebe que, se a poesia se mostra como acesso mais imediato à natureza e a natureza se relaciona com o homem através de contradições, então o gênero que mais abrange as oposições entre homem e natureza é propriamente a poesia trágica. Hölderlin termina *Hipérion* e passa a tentar escrever uma tragédia moderna.

Vejamos como se articula a compreensão de Hölderlin sobre o trágico:

O significado das tragédias se deixa conceber mais facilmente no paradoxo. Na medida em que toda capacidade é justa e igualmente partilhada, tudo o que é original manifesta-se não na sua força originária, mas, sobretudo, em sua fraqueza, de forma que a luz da vida e o aparecimento pertencem, própria e oportunamente, à fraqueza de cada todo (HÖLDERLIN, 1994, p. 63).

Hölderlin planeja, partindo dessa idéia, escrever uma tragédia moderna: seu objetivo é saber se é possível realizar no trágico a problemática de sua época.

Hölderlin passa, então, a escrever *A morte de Empédocles*. Esse projeto se arrasta por dois anos e acaba fracassando. Mas o que faz seu plano de produzir uma tragédia moderna falhar? Hölderlin tenta compor uma tragédia nos padrões gregos, a própria aspiração de Empédocles de se unir ao todo se jogando na morte acaba utilizando os modelos trágicos clássicos. A morte do herói é grega, mas a antecipação especulativa do fundamento da existência é moderna.<sup>121</sup> “Talvez fosse necessário dizer que Empédocles é ainda ‘demasiado grego’ e que reagiu como um grego num tempo marcado pela oposição, tipicamente moderna, entre arte e natureza” (DASTUR, 1994, p. 175). Empédocles age precipitadamente, se antecipa à própria ação do drama. O herói trágico possui inquietações modernas, deseja absorver todas as oposições, mas isso se mostra impossível. O ato torna-se sem sentido porque a própria tragédia não acontece. “Se o tema da tragédia é, de fato, a justificação do suicídio especulativo, podemos então compreender que Hölderlin abandonou seu projeto precisamente porque, durante a elaboração da tragédia, a ele se revelou a necessidade de sustentar a separação e de compreender que os hespéricos devem retornar a sua sobriedade natural” (DASTUR, 1994, p. 178).

O mundo é marcado por oposições, que regem a própria estada do homem. Na modernidade, quando a força vital da divindade não está mais presente, faz-se necessário voltar à ‘sobriedade natural’, sua dimensão originária, seu pensamento especulativo e, a partir daí, compreender que a morte prematura do herói não representa a totalidade, mas a dilacera por não entender que os deuses não mais vigoram, e em seu lugar o que existe é o tempo. O tempo reúne os homens, mas também os individualiza e apenas vivenciando esse intrincado processo de diferenciação e conciliação é que se faz possível a tragédia na modernidade.

Assim sendo, pode-se afirmar que o projeto d’*A morte de Empédocles* fracassa em

---

<sup>121</sup> Empédocles tal como os heróis trágicos clássicos cumpre seu destino com a morte, no entanto, os heróis modernos sofrem o fado de continuar vivendo, a sina da modernidade é continuar vivendo uma morte em vida.

boa parte porque não possui elementos que sustentem a representação dramática. Empédocles age como um filósofo não como herói trágico. A ação se fundamenta sempre numa interioridade especulativa, em questionamentos poéticos e não dramáticos. Empédocles aparece como um herói do discurso que aspira a um absoluto metafísico, mas o antagonismo real, o *ágon* próprio da tragédia não se efetiva. “Daí a razão para a falta de teatralidade de Empédocles. Sua intriga é esta intriga, que não produz de modo algum intriga. O roteiro de Empédocles não é nada mais do que um roteiro especulativo, à moda greco-platônica, o que quer dizer: seu herói é o filósofo-rei (*basileus*)” (LACOUE-LABARTHE, s/d, p. 7).

Hölderlin ao perceber a impossibilidade de realizar uma tragédia moderna se pergunta, então, em que condições a tragédia é possível? E a partir disso, como fazer uma tragédia? O autor percebe a importância de se voltar para a origem do trágico e é em Sófocles que ele busca encontrar o fundamento que forneça subsídios para escrever uma tragédia moderna. Mas por que a tragédia de Sófocles e não a de Ésquilo e nem de Eurípides? Porque no trágico sofociano Hölderlin percebe o afastamento do divino. “Para Hölderlin, o trágico de Sófocles é o documento essencial do afastamento categórico do divino, que é, a seus olhos, a verdadeira essência da tragédia, que nem Ésquilo, nem Eurípides conseguiram ‘objetivar’ plenamente.” (BEAUFRET, 1983, p. 20)

Em Sófocles o liame que separa o homem do deus está indefinido. Em Ésquilo, os heróis conhecem o limite e, voluntariamente, o transgridem, cometendo a *hybris*: desafiam o divino. As peças de Ésquilo apresentam a relação entre homem e deus de forma definida e imutável, por isso o herói sofre: porque as relações já estão estabelecidas.

Em Sófocles, outros elementos também interferem na ação e mudam a realidade. Não somente os deuses, mas a ação humana também tem poder. Dirá Szondi (2004, p. 89) sobre Sófocles: “Entre os personagens do drama de Sófocles não figuram deuses, como ainda ocorria no caso de Ésquilo. No entanto eles têm participação no que acontece.(...) Mas não é trágico que o homem seja levado pela divindade a experimentar o terrível, e sim que o terrível aconteça por meio do fazer humano.” Essa relação entre o divino e humano, que em Ésquilo é determinada com exatidão, e em Sófocles se expressa por vezes de forma nebulosa, aparece em vários comentadores<sup>122</sup> como ponto fundamental que caracteriza a obra dos dois tragediógrafos. A esse respeito, afirmará Leski (2003, p. 167):

---

<sup>122</sup> A esse respeito ver Romilly (1998, pp. 85 – 99); Leski (2003, pp. 167-169); Kitto (1972, 217-222).

Ésquilo nos mostra o homem completamente inserido na ordem divina do mundo (...) Sófocles vê o homem de outro modo, numa irremediável oposição com os poderes que regem o mundo, que, também para ele, são divinos. Sua religiosidade não é menos profunda que a de Ésquilo, mas é de natureza inteiramente diversa. Encontra-se mais próxima da expressão délfica, com o ‘Conhece-te a ti mesmo’ dirige o homem aos limites de sua essência humana.

Em Eurípides já ocorre uma mudança na representação do trágico (que a partir de então entra em decadência<sup>123</sup>), e os deuses passam a atuar na trama, influenciando na ação da peça. Eurípides utiliza elementos novos na composição do drama que, em certa medida, tange a essência do trágico. Sobre esse tema, escreve Dastur (1994, p. 183): “Quanto a Eurípides, ele já começou a perder o sentido do destino que ainda regia o mundo de Sófocles e, sem mais se preocupar em respeitar o divino, ordena aos deuses que apareçam na cena do drama para conciliar de maneira exterior e artificial as oposições – é o famoso *deus ex-machina*.”

Em Sófocles os deuses não estão presentes senão através de um signo: a memória, a lei, a justiça. E da ausência divina, ou da falta do limite que separe o homem e o deus, constitui-se a força da tragédia sofocliana. Nas peças de Sófocles, sobretudo as escolhidas por Hölderlin para traduzir (*Édipo-rei* e *Antígona*), a ação se concentra no homem que quer assumir o lugar dos deuses ausentes. O comentador Beaufret (1983, p. 15) ressalta que: “O trágico de Sófocles, dito em uma palavra, é o trágico da retirada ou afastamento do divino. Ele aponta o enigma que é a fronteira entre o homem e Deus.”

Hölderlin para compreender o fundamento do trágico passa a traduzir duas peças sofoclianas: “*Édipo-rei*” e “*Antígona*”. Na tarefa da tradução o que está em voga não é apenas a passagem de uma língua para outra, mas a aproximação do sentido originário.<sup>124</sup> A tradução faz-se, portanto, como recriação da origem. Por quê? Ora, porque aquele significado patente que estava vinculado à palavra se perde com o tempo. Então, o grego no seu sentido originariamente grego não mais existe, o que permanece é a possibilidade do resgate pela via da tradução enquanto retomada do vigor essencial que somente a palavra rigorosamente

<sup>123</sup> A tragédia grega atingiu seu apogeu em Atenas entre 480 e 400 a.C.; do séc. IV em diante entrou em declínio. Das peças do período só subsistiram algumas obras de Ésquilo (525-456), Sófocles (496-405) e Eurípides (485-406). Eurípides, o último dos três grandes tragediógrafos já compõe suas peças em um momento de transição do gênero trágico, utiliza elementos novos na composição do drama, como reflexões subjetivas e o próprio *deus ex-machina*, que aparece no final da peça e, de certa forma, absolve as tensões do desfecho. Pode-se observar nas peças de Eurípides, embora esse autor seja contemporâneo de Sófocles, uma mudança no gênero trágico, que ressalta o drama humano em contraposição a relação conflituosa entre o divino e o humano que foi tema de seus antecessores. Sobre esse assunto ler Vernant e Naquet (2005, p. 52).

<sup>124</sup> Segundo Lacoue-Labarthe a tarefa da tradução hölderliniana faz uso de uma apreensão diferenciada do próprio conceito de *mimesis*, ou seja, a tradução do grego para o alemão não é uma imitação, um reflexo de um tempo distante, mas a reconstrução da fala original. A repercussão da própria natureza em outra fala.

articulada pode fazer surgir. O que se almeja revelar com o trabalho de tradução é a experiência autêntica do trágico, a vivência inicial de seu surgimento, encontrando, desse modo, a força que mantém a possibilidade de sua presença. “O que se leva de uma língua para outra, de uma arte para outra, não são os fatos ou coisas possíveis de designação, mas a palavra, ou seja, a experiência do fundo da existência” (CAVALCANTE, 1994, p. 12). Então, ao traduzir Sófocles, Hölderlin revive e faz reviver o trágico. Por isso, as mudanças que o autor faz no texto (tão criticadas pelos filósofos do seu tempo como Hegel e Schelling) visam recriar o ambiente e a forma poética.

As traduções de “Édipo rei” e “Antígona” são acompanhadas de comentários e interpretações chamadas “Observações”. São esses textos hölderlinianos que, depois de um trajeto de investigação que inicia com a influência do Romantismo, passa pelas primeiras poesias e o romance de formação, culmina com a tarefa da tradução enquanto recriação, tornam seu pensamento sobre a tragédia maduro. As concepções que ali aparecem revelam uma unidade e novidade na aceção do processo trágico. Nesse ponto Hölderlin retoma, portanto, a diferença entre gregos e modernos, já prenunciada no *Hipérion*. No entanto, sua leitura é outra, o que deseja é conhecer como aconteceu o processo trágico na Antigüidade, por que ele finda e em que medida o moderno pode produzir um trágico autêntico de forma a ultrapassar o limite a que chegou o trágico no modelo antigo. Sua visão mostra-se poética, não histórica. O que Hölderlin deseja, portanto, não é imitar os gregos, mas criar um trágico genuinamente moderno, autônomo e independente de qualquer modelo.

#### **4 A ACEPÇÃO HÖLDERLINIANA DO TRÁGICO ANTIGO**

Para esclarecer como se fundamenta a concepção hölderliniana do trágico moderno, lembremos antes da definição da tragédia como paradoxo onde o originário, a natureza só pode surgir de sua fraqueza, de um signo que represente a sua força. “Em sentido próprio o originário pode apenas aparecer em sua fraqueza” (HÖLDERLIN, 1994, p. 63). Assim, o fundamento da tragédia se estabelece na busca da origem (que só aparece através de um outro). Essa origem Hölderlin define como elemento pátrio, ou seja, a natureza própria de um povo. O pátrio se modifica de uma nação para outra, de um tempo para outro, pois a natureza se revela através de realidades diferentes.

Para o grego o nativo, o originário, o elemento de sua natureza era o "fogo do céu";

ou seja, na natureza aórgica e incontida revelava-se o próprio desse povo. O próprio é entendido aqui como condição original. Para nós, os modernos, o que caracteriza nossa força própria é o "instinto de formação", uma predisposição a representar e conceitualizar o conhecimento, o emprego da lógica e da análise ordenada. Para os gregos, o pátrio era o instinto da natureza, e o que impulsionava os homens era a presença do sagrado e um furor entusiástico provindo de uma relação íntima com a natureza; para nós, o elemento original concentra-se na capacidade de definição, na instituição de limites e na ordenação de dados. "Acredito que para nós a clareza da representação é, originariamente, tão natural como foi, para os gregos, o fogo do céu" (HÖLDERLIN, 1994, p. 132).

Para que os gregos pudessem produzir arte, segundo Hölderlin, foi preciso que ultrapassassem o limite do seu próprio e conquistassem o que lhes era estrangeiro. Pois a arte (aqui inserida a tragédia) consiste na sua efetivação através de um elemento estranho (originário – outro, próprio – estranho, todo – unidade); a natureza não pode aparecer em sua plenitude, e a arte, tal como a filosofia e a religião, se caracteriza como uma forma de expô-la. Esse processo de exposição deve conservar e instigar a relação de surgimento e repouso entre o pátrio e o estranho de modo a manter uma interdependência entre eles. Assim sendo, foi preciso que os gregos superassem o "fogo do céu", sua natureza extática, para apropriar-se da ordem e da definição de limites. Pode-se perceber isso quando a arte homérica espalha-se na Grécia.

No entanto, não é somente a conquista do estranho que possibilita a arte, mas, como afirma Hölderlin, o "livre-uso do próprio". Ou seja, obtendo conhecimento daquilo que é contrário à nossa natureza, pode-se retornar a ela, para então se poder entendê-la e manifestá-la livremente. A arte, nesse sentido, consiste na oposição entre o pátrio e o estranho (ao que concerne a nossa natureza e ao desconhecido - o diferente, o outro). Ela se funda na relação em que ora um emerge, ora outro. Portanto, antes é preciso dominar o estranho para que o próprio seja completamente desvendado.

Hölderlin fala, no “Fundamento para Empédocles”, do vínculo entre o orgânico e o aórgico. Esses dois elementos nada mais são que outra denominação do pátrio (próprio) e o estrangeiro (estranho). Esse vínculo reflete uma ligação primeira, a dicotomia fundamental da natureza mesma que transparece tanto na realidade efetiva como na criação artística. Assim podemos citar, por exemplo, as seguintes oposições constitutivas da poesia: materialidade da forma *versus* abstração do conceito; sonoridade e ritmo *versus* encadeamento prosaico da língua cotidiana; emprego das formas fixas da tradição literária *versus* criação de novas formas; o comportamento pré-determinado *versus* ato individual. Pode-se dizer que um modo



possível de a arte se manifestar consiste na luta constante entre o próprio e o estranho. A própria relação entre arte e natureza advém dessa contraposição harmônica. “Na pureza da vida, arte e natureza só podem se contrapor harmonicamente. A arte á a florescência, a plenitude da natureza. A natureza só se torna divina pela ligação com a arte, em espécie distinta mas harmônica” (HÖLDERLIN, 1994, p. 82). Assim sendo, pode-se entender que no reconhecimento do estranho para o livre-uso do próprio cada um leva o outro para sua plena realização, abrindo espaço para que a natureza transpareça na arte. Para que isso aconteça é preciso pensá-los não como excludentes, mas como forças que no seu próprio movimento de contraposição se criam e se recriam. No embate ambos se efetivam.

Os gregos não conseguiram, entretanto, realizar o movimento constante entre o próprio e o estranho. Tendo superado o próprio, eles acabaram por se deter somente na exploração do estranho. Foi pelo apego em demasia à sobriedade homérica que a arte luminosa da Grécia findou. Pode-se afirmar, então, que a exaltação (e permanência) exagerada em apenas um desses pólos (pátrio/estranho) leva a arte para o declínio. O término da oposição, quer pela constância da forma comedida quer pela animosidade aórgica, destrói a possibilidade do livre-uso do próprio e, portanto, a possibilidade da arte. “Os gregos não foram capazes de retornar ao que lhe era propriamente pátrio, morrendo de excesso de arte porque não conseguiram conciliar em si mesmos natureza e cultura”. (DASTUR, 1994, p. 152). Conciliar natureza e cultura é instigar a existência do próprio e do estranho, ou seja, o movimento da oposição harmônica entre eles, da qual a arte resulta.

Para que a arte surja é preciso o movimento de embate contínuo entre contrários, homem e deus, próprio e estranho. A tentativa de um desses pólos de assenhorar-se completamente do movimento acaba por levá-los à estagnação. Contudo um quer sobrepujar o outro. Quando um se sobressai, o outro apenas momentaneamente se retira, pois é através da queda de um que o outro aparece em seu vigor próprio, sem, no entanto, ocorrer o aniquilamento pleno de qualquer um dos dois. Pelo sacrifício de Édipo, por exemplo, é que o destino, a sentença oracular, a voz de deus se efetiva; isto é: com o declínio do herói se cumpre a palavra do oráculo.

Hölderlin afirma que o trágico se funda no extraordinário, a saber; a união ilimitada entre deus e homem. A união entre esses dois extremos na tragédia edipiana acontece, por um lado, pela presença do oráculo, a voz divina que se revela a Édipo; e, por outro lado, pela tentativa de Édipo de interpretar exageradamente o oráculo.

Édipo age como se lhe fosse legítimo assumir o lugar do divino, portanto, não busca aproximar-se do deus, mas pôr-se no seu lugar, assumindo papéis que não lhe competem, quer



como homem, quer como soberano de Tebas.

## 5 SOBRE A COMPREENSÃO HÖLDERLINIANA DO TRÁGICO MODERNO

Tratamos, há pouco, da distinção entre gregos e modernos no que tange à relação com entre o próprio e o estranho. O que era nativo (próprio) ao grego era o "fogo do céu", e ao moderno, o "instinto de formação". Na passagem a seguir, Hölderlin se refere à Modernidade como um tempo de ócio, onde vige a inoperância do divino, onde aquela presença efetiva do deus não existe mais: "num tempo de ócio deus e homem se compartilham na forma da infidelidade, essa que tudo pode esquecer, pois a infidelidade divina é o que há de melhor para se preservar a fim de que o transcurso do mundo não possua nenhuma lacuna e a *"memória do celeste não escape"*. (HÖLDERLIN, 1994, p. 100).

Enquanto em "Édipo-rei", o herói se descobre apartado da presença divina e a ele se impõe a tarefa de assumi-la até o fim se condenando ao exílio, nas outras tragédias ao declínio do herói se sucede a morte, e o deus é que estabelece sua sentença.

Ora, Hölderlin afirma que deus e homem se relacionam pela infidelidade. O deus é infiel porque se afasta do homem. Não que ele deixe de existir; sua força continua vigorando, mas sob uma nova forma, a do seu afastamento. O divino age agora através da lembrança. Ao homem cabe a tarefa de aceitar o afastamento do deus, como única forma possível de acesso ao divino na modernidade, devendo, então, cuidar e preservar a lembrança do sagrado. A Modernidade é, portanto, esse tempo de ócio, de "indigência" como diz Hölderlin na *Elegia Pão e Vinho — dürftiger Zeit* (HÖLDERLIN, 1992, p. 59)<sup>125</sup> —pois perdemos os deuses, vivemos sós, estamos em "hora de indecisão"— *der zaudern Weile* (HÖLDERLIN, 1992, verso 3, p. 53). Agora a presença dos deuses não mais vigora, o nosso pátrio não é mais o fogo do céu, a força do sagrado, mas o cálculo e a precisão da palavra, o domínio de formas e conceitos, a razão.

Ao afastamento do deus seguiu-se, para o homem, um tempo de pesar e hesitação. Pois que o homem estava acostumado com a presença sempre efetiva do deus e, agora, tinha de compreender sua relação com o divino sob um novo aspecto; o do afastamento. Essa perda

---

<sup>125</sup> Esse *tempo de indigência* aparece como tema de um texto heideggeriano que faz menção a essa passagem da poesia. O texto chamado *Como ser poeta em tempos de indigência* se refere a própria capacidade do poeta como o único capaz de enfrentar a perda do sagrado na modernidade e de lembrar da memória divina. O texto explora a tarefa da poesia na modernidade.

trouxe, portanto, insegurança e para que não sucumbíssemos à dor da separação foi preciso manter viva a lembrança do divino. É disso que trata a “Pão e Vinho” quando diz:

Possamos em meio à treva encontrar algo palpável,  
Propiciar-nos o esquecimento, a sagrada embriaguez, dar-nos  
A palavra transbordante que, como enamorados,  
Seja insone, e taça mais plena e vida mais audaciosa.  
E a sagrada memória em vigília até o fim da noite (HÖLDERLIN, 1992,  
versos, 34-36, p. 53).

Para nos mantermos acordados, isto é, para sustentarmos o vigor da existência, há que se preservar a memória dos celestes, fazendo ver nisto que nos é próxima uma forma da presença de deus (deus enquanto fundamento daquela união originária da realidade, do pátrio). A tarefa do homem, agora, é entender o divino através do seu afastamento dele.

A infidelidade divina como retirada do deus é uma empreitada que cabe ao homem assumir; só tornando sua essa tarefa é que se pode preservar a lembrança do divino. Por isso é que Édipo aparece, nota Jean Beaufret, como *átelos*; Édipo é o sem deus, ele é o herói abandonado pelo divino, cabe a ele agora assumir a sua existência a partir da falta do deus. Édipo não é morto nem condenado a agonizar no cume de um rochedo como Prometeu fora. O deus não lhe impõe nenhuma pena, isto é, ele não recebe nenhum castigo como uma sentença a ser cumprida. O que Édipo sofre é o abandono do deus e o que ele pode fazer é apenas assumir a sina de tal solidão. É ele que pode fazer seu tal desígnio, vivendo, a partir de então, para realizar essa tarefa. O destino de Édipo é tomar sobre si a infidelidade divina. (BEAUFRET, 1983, p. 21). Essa é a condição trágica na modernidade, a do abandono e da vivência desse abandono como tarefa própria do homem.

## REFERÊNCIAS

BEAUFRET, J. *Hölderlin et Sofocle*. Brionne: Gerard Monford, 1983.

BLANCHOT, M. A palavra “sagrada” de Hölderlin. In: \_\_\_\_\_. *A parte do Fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.

CAVALCANTE, M. Introdução: Pelos caminhos do coração. In: Hölderlin. *Reflexões*. Rio de

Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DASTUR, F. Hölderlin: Tragédia e Modernidade . In: *Reflexões*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

GUINSBURG, J. *O Romantismo*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes. 2001.

HÖLDERLIN, F. *Elegias*. Trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio e Alvim, 1992.

HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

HÖLDERLIN, F. *Reflexões*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

KITTO, H. D. *Tragédia Grega*. Coimbra: Ed. Sucessor, 1972.

LACOUÉ-LABARTHE. P. *A imitação dos modernos. Ensaio sobre arte e filosofia*. Trad. Virginia Figueiredo e João Camillo Penna. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LACOUÉ-LABARTHE. P. O teatro de Hölderlin. In: *Folhetim do Pequeno Gesto*. Rio de Janeiro, nº4, 1999.

LESKI, A. *A Tragédia Grega*. São Paulo: Perspectiva, 2003

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia – Do humanismo a Kant*. Vol. II. São Paulo: Paulus, 2003(b).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia – Antiguidade e Idade Média*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2003(a)

ROMILLY, J. *A tragédia grega*. Trad. Ivo Martinazzo. Brasília: Unb, 1998.

SCHILLER, F. *Poesia Ingênua e Sentimental*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

SUZUKI, M. *O gênio romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.

## PARA ALÉM DA TRAGÉDIA A ARTE NO PRIMEIRO E NO SEGUNDO NIETZSCHE.

Túlio Madson de Oliveira Galvão\*

### RESUMO:

Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia* (NT) irá definir a arte a partir de uma reflexão sobre a Grécia Homérica, abordando a arte sob a ótica do que para Nietzsche foram os dois deuses gregos da arte: Apolo e Dionísio. Tal concepção está indissolivelmente associada à metafísica schopenhaueriana e a arte wagneriana. Após a publicação de *Humano Demasiado Humano*, Nietzsche rompe com Wagner e Schopenhauer, tecendo uma nova abordagem acerca da arte. Não mais com as vestes da arte wagneriana, nem tampouco com o peso do pessimismo schopenhauriano. Dando a arte à leveza necessária para poder rir de si mesma, através de uma sabedoria contemplativa, de um "distanciamento estético", como resposta ao pessimismo e ao niilismo resultantes de uma visão trágica do mundo.

**Palavras-chave:** Arte. Nietzsche. Trágico.

Novembro de 1868, o eminente professor de filologia clássica Friedrich Nietzsche, ao chegar em casa depara-se com um bilhete: “se queres conhecer Richard Wagner, vem às três e um quarto, ao café teatro Windisch.” Lá é informado que “Wagner estava em Leipzig e vivia, guardando o mais severo incógnito, em casa de uns parentes” (NIETZSCHE, 1868, Carta a Erwin Rohde) e que o mesmo na casa de seu cunhado Brockhaus, ao tomar conhecimento através da esposa de Ritschl<sup>126</sup> de um jovem filólogo amante da música, manifestara profundo interesse em conhecê-lo.

O entusiasmo do jovem filólogo é tamanho ao saber da notícia, que se apressa em encomendar ao seu alfaiate um fraque novo. Assim tem-se início a uma longa amizade, que marcará profundamente a vida do jovem filólogo e do famoso músico.

Para compreendermos a visão que o jovem Nietzsche tinha acerca da arte, e da motivação que o levou a escrever sua mais célebre obra de juventude *O Nascimento da tragédia* (NT), torna-se imperiosa uma análise da concepção de arte do músico Richard Wagner, tamanho era a ligação e cumplicidade existente entre ambos á época.

---

\* Bacharel em Filosofia pela UFRN, atualmente é mestrando em Filosofia pela mesma instituição, na linha de História e Crítica da Metafísica. E-mail: tuliomadson@hotmail.com.

<sup>126</sup> Antigo professor de filologia de Nietzsche, e o responsável por indicá-lo a cátedra de filologia clássica na Universidade da Basileia .

No período em que concebia NT, o então jovem Nietzsche deleitava-se em longas e produtivas conversas com o músico e sua esposa na casa de campo em Tribschen: “Quanto significam para mim estes três anos vividos perto de Tribschen, e durante os quais ali fui vinte e três vezes! O que seria sem eles! Sinto-me feliz por ter podido perpetuar para mim, no meu livro, este mundo wagneriano de Tribschen” (NIETZSCHE, fevereiro de 1872, carta a Gersdoff).

É nesse mundo wagneriano que iremos agora brevemente adentrar: Em 1849 vários movimentos revolucionários estouravam pela Europa, nosso músico em plena juventude, não apenas era simpatizante das idéias revolucionárias do anarquista Mikhail Bakunin, como também estabelece uma estreita amizade com o revolucionário, participando ativamente do levante armado em Dresden no qual Bakunin é preso, e Wagner obrigado a exilar-se.

É nesse clima revolucionário que nosso músico escreve no mesmo ano *A Arte e a Revolução (Die Kunst und die Revolution)*, aonde remonta à Grécia antiga, para analisar a arte na modernidade. Wagner era um entusiasta da forma como os gregos se relacionavam com a arte, de como arte e a mitologia para eles estavam intimamente ligados. E de como a arte ocupava um papel fundamental na vida social grega.

Sua ambição era fazer a mesma relação entre sua arte e a mitologia germânica, criando um novo tipo de arte genuinamente alemã. Almejava fazer para os alemães o que outrora foram as grandes tragédias para os gregos. Passa então a estudar a obra dos irmãos Grimm, e de antigos épicos e lendas da mitologia nórdica.

No exílio na Suíça um ano após o levante em 1850 escreve *A obra de arte do futuro (Das Kunstwerk der Zukunft)*, no qual Wagner pretendia conciliar sua visão estética com a política, seguindo o viés revolucionário do recém publicado: *Manifesto do Partido Comunista (1848)* de Marx e Engels.

Sua luta, porém, mais que política, era artística, lutava em nome de uma obra de arte do futuro, ansiava dar lugar a uma arte que visava apenas à completa expressão do fundamento estético da existência, e tivesse apenas nisso, a sua finalidade. O jovem revolucionário passa então a inspirar-se na tragédia grega, para ele - assim como posteriormente para o jovem Nietzsche - a tragédia grega têm seu nascimento a partir da música, sendo esta a manifestação artística mais imanente, e uma atividade ideal para conceber a obra de arte do futuro. Uma arte feita verdadeiramente por artistas, indiferente às relações de poder: seja o poder do Estado, que visa adequar a arte a sua estrutura política, fazendo dela um instrumento de propaganda estatal, seja o poder econômico, que transforma a arte em produto, que a sujeita às exigências do mercado, cerceando a criatividade e alienando

a obra de arte. Seu engajamento político, como revolucionário anarquista, era uma consequência direta da sua visão artística, pois uma obra de arte do futuro, exigia uma sociedade apta a concebê-la, e só a revolução poderia reformular drasticamente o sistema estabelecido, abrindo caminho para uma sociedade de artistas, assim como os gregos a conceberam. Apenas em uma sociedade como a grega, poderia aflorar a arte trágica, seu objetivo portanto era preparar a Alemanha para o renascimento do espírito trágico na modernidade.

Quatro anos após a publicação de *A obra de arte do futuro* em 1854, Wagner conhece a filosofia de Schopenhauer, acarretando numa mudança na sua visão da arte. Agora para ele, a arte não era mais um instrumento libertário, sua finalidade ao contrário do que pensava outrora, não consistia mais em expressar o fundamento estético da existência. Influenciado pelo idealismo pessimista de Schopenhauer, nosso músico agora passa a encarar a arte como redenção, uma atividade que nega a vontade, seu efeito agora deveria ser redentor, anestesiante.

Isso significa que o “velho” Wagner, o Wagner schopenhauriano, era, agora, no final da década de 1860, período em que se deu seu encontro com Nietzsche, não mais um músico otimista que pensava a arte grega pelo viés estético, mas sim um artista pessimista com uma visão idealista da cultura trágica helena. A metafísica de Schopenhauer teria levado Wagner a pensar não mais a arte como forma de afirmação da liberdade grega frente aos sofrimentos da vida, mas sim como uma forma de relação metafísica com o mundo, como *redenção (Erlösung)* dos sofrimentos e dores que a existência da vida moderna nos impõe. (ANTUNES, 2008, p. 53)

Esta será posteriormente a maior crítica que Nietzsche fará a Schopenhauer em NT, postulando que ao contrário da arte negar a vontade, ela mesma é à própria vontade, se manifestando através dos impulsos artísticos. Entretanto a afinidade que Nietzsche terá pelo autor de *O mundo como vontade e representação*, irá superar em muito as divergências. Beirando na época a quase idolatria.

Esta admiração por Schopenhauer fora o que inicialmente unira Nietzsche a Wagner, sendo este o tema da primeira conversa entre ambos, como confidencia em carta ao amigo Rohde (NIETZSCHE, novembro de 1868) “tive com ele [Wagner] uma prolongada conversa sobre Schopenhauer. Compreenderás que enorme prazer foi para mim ouvi-lo falar com entusiasmo indescritível do nosso filósofo”. Nietzsche inicialmente virá em Wagner àquilo

que Schopenhauer denominava como “o gênio”, para ele o músico estava destinado a reformular a arte alemã, através da música trágica, fazendo ressurgir na Alemanha o espírito trágico que afluara outrora na Grécia antiga. Inspirando assim Nietzsche a conceber o NT analisando os impulsos artísticos que possibilitaram o nascimento da tragédia grega.

Ao contrário de Goethe Schiller e Hördelin, que recorriam à arte grega para refletir à arte alemã, Nietzsche parece-nos muito mais entretido em recorrer à arte grega para exaltar a arte wagneriana, ele apresenta o nascimento da tragédia grega, para justificar o renascimento do espírito trágico grego, no espírito alemão, e através da obra de Wagner. O renascimento do espírito trágico para ele possibilitará a ascensão do gênio alemão “Reconheço na vida grega a única forma de vida; e considero Wagner a tentativa mais sublime do ser alemão na direção de seu renascimento” (NIETZSCHE, 1870, 9[34]).

Além da influência do músico, Nietzsche irá desenvolver uma teoria da tragédia que relega a arte grega os conceitos metafísicos da filosofia schopenhaueriana de vontade e representação, transpostos em impulsos artísticos e rebatizados como: o apolíneo e o dionisíaco.

Para ele, o deus Apolo, patrono por excelência das manifestações artísticas, aliado a toda a sua serenidade solar, simbolizava a essência da cultura grega, com isso todo o processo de criação artística grega era limitado ao princípio da beleza visual.

Em resposta a isto, Nietzsche através da análise da tragédia grega, introduz a simbologia -até então inexistente- de Dioniso, como forma de analisar a arte através de impulsos ao invés de abstrações lógicas, como ele nos diz nas primeiras linhas de “O Nascimento da Tragédia”:

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da intuição [Anschauung] de que o desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações (NIETZSCHE, 1872, p. 27)

O universo que abriga as simbologias de Apolo e Dioniso, não está interessado necessariamente em uma correspondência histórica, não almeja um rigor científico, aqui Nietzsche faz filosofia não ciência, e ao dar este irreversível passo as terras indeterminadas da filosofia, Nietzsche rompe fatalmente com o rigor científico da filologia clássica.

Nietzsche pretende com isso tirar do âmbito teórico e conceitual a discussão acerca da arte, transpondo-a ao simbolismo dos impulsos dionisíacos e apolíneos. Nesse âmbito Apolo e Dioniso, são metáforas nietzschianas para problematizar não só a questão da tragédia grega, mas da arte em geral, prioritariamente o seu impulso criativo e o poder que ela pode exercer no nosso pensamento.

Apolo com a sua serenidade estética, sua grandeza solar e sua tendência à perfeição, ao destilamento do belo, é aquele que nos convoca a arte, exatamente por ansiar a perfeição, e ao belo, nos impulsionando a estetizar tudo com o qual nos deparamos, aos poucos o impulso apolíneo nos impele a embelezar nossa existência e transformar tal movimento estético, em uma justificação da nossa vida, ao ponto de propositalmente encobrir a realidade tal como ela é, e sobrepor a este mundo repleto de dor e sofrimento, outro, onde a beleza é o maior imperativo, o motor propulsor de nossa capacidade criativa, onde os valores são feitos e refeitos, ditos e desditos, conforme nos impulsiona este impulso a arte, ao belo e, sobretudo a perfeição.

Dioniso é a alegria e a euforia da embriaguez, tanto a embriaguez orgiástica, quanto à narcótica, é esta experiência de fundir-se ao que Nietzsche designará como uno-originário, aquilo ao qual todos nós pertencemos, o que está por debaixo do véu apolíneo, o que nos oculta a ilusão de nossa individualidade. É um impulso que não se reproduz em formas, uma vez que não está subordinado ao belo, ele emana de nós e do mundo, nos proporciona o vislumbre, de que todos nós somos parte de um mesmo todo, desde o mais remoto e primitivo organismo unicelular, até nós o mais complexo mamífero da terra, todos estamos de certa forma conectados e não há distinção entre o homem e a natureza. Dioniso representa essa experiência, vislumbrada nos antigos rituais, os quais eram embalados pelo batuque dos tambores, sob a embriaguez alcoólica do vinho em meio a um ambiente de extrema liberalidade sexual. É esta quebra da individualidade, essa liberação mental através da embriaguez, e corporal pelo sexo indiscriminado. A verdade que só pode ser apreendida através da experiência, ao invés da admiração e da contemplação apolínea.

Esta é a grandeza da transposição feita por Nietzsche, do âmbito teórico e conceitual, ao simbolismo de tais impulsos: Permitir-nos discorrer acerca da arte, baseados em nossa própria experiência, uma vez que tais impulsos estão presentes em todos nós, não precisamos analisá-los em inúmeras obras de arte, transpondo-os em critérios técnicos para construir nossa concepção acerca deles. Uma vez que estão presentes no artista ao conceber sua obra, e não necessariamente na obra em si, com isso a análise deve ser feita do ponto de vista do artista, daquele que cria alguma forma de arte, ou mais ainda, aquele que vive como



se sua existência fosse uma manifestação artística, nos convocando a resgatarmos nossa capacidade de criar arte, de sermos todos além de admiradores da sabedoria, amantes da arte.

Influenciado por Schopenhauer ele propõe uma metafísica de artista, afirmando que a arte em relação à metafísica tradicional – pautada na razão -, proporciona uma visão mais fundamental da realidade, e elege este – o caminho da arte - como sendo o único possível para a compreensão da realidade, uma vez que proporciona um contato mais íntimo e verdadeiro com ela. Logo, se há uma atividade propriamente metafísica do homem, esta é a arte.

Assim, portanto, Nietzsche irá contrapor a tradição metafísica baseada em conceitos e apoiada na noção de verdade universal, a uma nova forma de pensar, onde a arte seria a atividade metafísica por excelência, pois se não já não há verdades universais, ao menos, podemos fazer do pensamento, um fenômeno estético.

A arte se permite apresentar um estado de coisas de um modo tal qual ele não é na realidade, a saber, sendo permanente ordenado e belo. Oferecendo um sentimento apaziguador de uma harmônica permanência e de uma bela ordem, ela suaviza a crueldade, sem eliminá-la, o véu de beleza da arte despoticiza a crueldade e o horror, e, no entanto, ao mesmo tempo, é suficientemente transparente para deixar aflorar a face absurda e terrível da natureza humana.

Alguns anos após a publicação de (NT) nosso autor é afastado por problemas de saúde de sua cátedra de filologia clássica na Universidade da Basileia em 1878, Nietzsche experimenta no ano seguinte, uma terrível piora em seu quadro de saúde, passando a maior parte do tempo no isolamento de um quarto escuro, com fortes enxaquecas e uma terrível sensibilidade à luz, que o obriga a manter as janelas sempre fechadas. Finalmente no verão do mesmo ano, nosso filósofo encontrará alívio e descanso nos Alpes suíços, na zona montanhosa de Sils-Maria, ao tomar conhecimento de seu clima seco e ensolarado, o qual era ideal, segundo acreditava, para tratar sua doença. Há muito sofria com terríveis dores de cabeça, vômitos, vertigens e graves problemas na visão, e procurava pelo clima ideal, que pudesse amenizar tais sintomas.

Isola-se então nesta espécie de retiro espiritual, em uma pequena casa á beira de uma floresta, encontra ali não apenas uma inspiração na deslumbrante vista dos alpes, mas sobretudo, um refúgio da sufocante vida acadêmica de Basileia.

Não havia muito rompera com boa parte de seu círculo de amizade – inclusive Wagner. Muito de seus amigos o tomavam por louco, acreditando que a doença abalara sua saúde mental, suspeita esta reforçada segundo eles pelo seu último livro “*Humano Demasiado Humano*” (HDH).

Após afastar-se das obrigações acadêmicas passa a receber uma modesta pensão da Universidade no valor de três mil francos anuais, o que lhe permite vagar solitariamente por várias regiões da Europa, acompanhando sempre as mudanças climáticas.

Essa rotina de extrema solidão e confinamento que já era uma constante em sua vida desde a infância, irá agora aprofundar-se radicalmente.

Assim nesta atmosfera livre e solitária, no modesto quarto e nas longas caminhadas em Sils-Maria, Nietzsche adentra na chamada segunda fase de seu pensamento. Marcado pelo estilo aforístico, esse período engloba as obras (HDH), “*Aurora*” (A) e (GC).

Nosso filósofo nessa fase irá renegar toda a metafísica de artista concebida anteriormente, assim como irá execrar todo resquício metafísico de seu pensamento.

Ele elegerá a figura do espírito livre a partir de (HDH) como sendo a imagem do anti-metafísico por excelência, opondo-o ao espírito servo: o metafísico. O filósofo metafísico segundo Nietzsche simplesmente desconhece a genealogia dos conceitos, do como algo veio a ser, tratando-os como fatos, por pura comodidade. Já o espírito livre afirma o devir e paga para ver as suas conseqüências: a saber, que não existem fatos ou conceitos estabelecidos, assim como não há verdade universal. Acaba-se portanto tomando como certo um determinado fato, apenas por hábito, ou por influência do contexto histórico ao qual se está inserido. O espírito livre, ao contrário, pensa além das opiniões pré-dominantes a sua época, seu compromisso é com o que está por vir, sua meta a recriação de valores.

Nietzsche agora pretende livrar-se de toda influência histórica que impregnava suas obras como (NT), nosso autor parece ter compreendido o erro de seu anacronismo ao pensar a arte trágica grega, para justificar o seu renascimento na modernidade. Agora, longe da metafísica schopenhaueriana e da influência de Wagner, ele finalmente pode pensar a arte de modo independente e autônomo, aceitando a realidade tal como ela é, e fazendo da arte, a suprema expressão do fundamento estético da existência, mas livre da dualidade dos impulsos apolíneos e dionisíacos.

O impulso dionisíaco está indissoluvelmente associado à música trágica wagneriana, após o rompimento com Wagner, Nietzsche irá pensar a arte como representação, sobrepujando o caráter apolíneo ao dionisíaco. A arte agora é encarada como uma ilusão necessária face aos horrores e a falta de sentido da vida, uma arte pautada na representação, consciente de sua mentira, e de seu papel fundamental para a justificação da vida, da criação e recriação de valores.

Arte e filosofia juntas na formação de um saber alegre – *gaya scienza* -, comprometidos com a afirmação da vida, não com a verdade. Um saber intuitivo, zombeteiro,

indiferente aos ditames da razão.

Nietzsche irá contrapor o seu saber alegre à ética da culpa e da tristeza, aquela que desvaloriza a vida, o mundo, e o corpo, que através de seu idealismo radical, nega o mundo, e consola-se em além-mundos ideais, ditando preceitos morais que encaram o corpo como uma embalagem descartável, como um inimigo que levamos conosco, e que nos engana a todo o momento.

A proposta de Nietzsche é conceber um saber indissolúvelmente associado à terra, não mais contaminado com o pensamento antropológico do socratismo, que joga uma luz sobre o homem, mas despreza o mundo que o cerca.

Ao contrário da moral, a arte é consciente de sua mentira, não pretende impor-se como absoluta, nem determina o que deve ser feito. Ao contrário, ela convoca cada um ao autoconhecimento, conclama a tornar-mos aquilo que somos, mostrando toda a beleza e toda a dor da vida, toda a tragédia da falta de sentido do mundo, da desordem das paixões, e transforma tudo isso em beleza.

O homem é o artista que além de aceitar o destino trágico da realidade, cria o seu próprio destino, ou seja, aceita o destino tal como o depara, e cria em cima dele a sua própria história como se criasse uma obra de arte, através de uma postura estética perante a existência, fazendo da sua história de vida uma obra de arte. Apenas com esta justificação estética da vida, com esta forma de encarar o mundo e a nossa estadia nele como fenômeno estético, é que a vida pode possuir um sentido, é que nossas ações e nossa permanência nela se justificam.

Porém ao contrário da arte trágica presente no jovem Nietzsche, excessivamente séria, sem a leveza necessária para rir de si própria e do mundo. Nosso autor enuncia agora uma arte que contenha “não apenas o riso e a gaia sabedoria, mas também o trágico e sua sublime desrazão”(NIETZSCHE, 1882, p. 51). O elemento trágico permanece na afirmação de uma realidade sem sentido. E é apenas com a certeza de que o mundo não carrega em si um sentido próprio, que podemos dar um sentido próprio ao mundo, para nós mesmos, somos parte do mundo, e fomos dotados por uma sucessão de eventos aleatórios em nossa escala biológica, que nos presentearam com a faculdade de criar todo um universo de simbologias e valores que nos permitem observar o mundo que nos cerca sob a lente deste universo, para isso é imperativo um permanente esforço de criação e recriação de valores, pelo próprio devir a qual o mundo está sujeito e as mudanças intrínsecas a nossa própria natureza humana. Esta era a intenção do projeto de transvaloração dos valores, do qual (GC) faz parte.

Essa nova abordagem da arte, presente principalmente em (GC), e se dará

essencialmente sobre uma perspectiva à partir da distância. Tal temática é esboçada no início do primeiro livro em aforismo intitulado *De longe*.

Esse monte faz encantadora e significativa a paisagem que domina: após haver dito isso muitas vezes para nós mesmos, somos de tal forma insensatos e agradecidos para com ele, que acreditamos que, proporcionando esse encanto, ele deve ser a coisa mais encantadora da paisagem – e assim o escalamos e nos decepcionamos. De repente ele próprio, e toda a região em torno e abaixo de nós, é como que desencantado; esquecêramos que algumas grandezas, como algumas bondades, pedem para ser vistas a uma certa distância, e de baixo não de cima – apenas assim têm efeito. Talvez você saiba de pessoas, à sua volta, que devem olhar para si mesmas apenas de alguma distância, a fim de se achar suportáveis, ou atraentes e animadoras. O autoconhecimento não lhes é aconselhável. (NIETZSCHE, 1882, p. 67)

Algumas verdades perdem seu efeito quando ansiamos alcançá-las, elas pedem para serem vistas a certa distância, só assim possuem algum efeito. São verdades perigosas como ele nos diz em fragmento póstumo do mesmo período: “Uma coisa que se esclarece deixa de nos interessar. Sendo assim, tem cuidado para não te esclareceres demais!” (NIETZSCHE, 1882) A vista no cume da montanha é por demais aterradora e desolada, enquanto a vista da mesma paisagem a qual se encontra a montanha, vista sobre a perspectiva da planície é encantadora e amável. O efeito estético da montanha só se faz presente à distância, o mesmo acontece a algumas verdades.

Não apenas na perspectiva do conhecimento esta distância se faz presente, mas também na arte. A arte através do véu da beleza e da aparência que cria um mundo que só possui efeito à distância.

Ocasionalmente, precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o herói e também o tolo que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar com a nossa sabedoria! (NIETZSCHE, 1882, p. 132)

A distância estética propicia uma sabedoria contemplativa ideal, que dará origem ao “espírito livre”, ao criador, tal distância não corresponde a nenhum desejo nostálgico de integração, unidade ou transcendência, nem tampouco se caracteriza como um afastamento radical da

realidade e do mundo, é tão somente uma condição necessária para uma consideração a respeito de si próprio e do mundo que o cerca. A “distância artística” nos ensina a olhar para nós mesmos, e para o mundo a partir de uma distância, o que implica na permanente criação e recriação de valores. O criador necessita assim desse afastamento, para enxergar com mais clareza.

A perspectiva a partir distância irá delimitar a arte trágica presente no jovem Nietzsche, e a noção de arte no segundo.

Assim através de uma distância estética da realidade, deparamo-nos com uma nova forma de encarar o mundo, onde qualquer postulado deve passar necessariamente por este processo de permanente criação e recriação de valores. Aceitando o devir, a dor e o sofrimento, é a exaltação da vida, e do mundo tal como ele o é em sua mais profunda realidade, sob um fundamento estético, aceitar a verdade destilada em uma contemplação artística como fundamento para nossas ações, e fazer delas uma obra de arte, é uma *ética da estética*, ou uma *estética da ética*, um ética que não está sob o domínio de leis universais e imutáveis que nos são impostas pela tradição nem por preceitos racionais, é uma nova forma de enxergar o homem como senhor de si e de sua própria vida, fazendo das suas ações e das suas atitudes perante a vida uma forma de não só justificar a sua existência no mundo, como também de servir de exemplo para que todos os outros assim o façam, abrindo caminho para este novo homem, esta nova humanidade, que é senhor de si e de sua própria vida e faz triunfar a arte perante o horror e o absurdo da existência.

## REFERÊNCIAS

ANTUNES, Jair. Nietzsche e Wagner: caminhos e descaminhos na concepção do trágico - *Revista Trágica* - 2º semestre de 2008 - nº2 pp.53-70.

CHAVES, Ernani. O trágico o cômico e a “distância artística”: Arte e conhecimento N’a Gaia Ciência, de Nietzsche. *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 112, Dez/2005, p. 273-282

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de Moura. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005

NASSER. O Romantismo em Nietzsche enquanto um problema temporal, estético e ético.

*Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche* – 2º semestre de 2009 – nº4 – pp.30-44.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras – 1992.

\_\_\_\_\_. *Sabedoria para depois de amanhã, seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich*. Tradução Karina Jannini – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SALAGUARDA, J. A última fase de surgimento de A Gaia Ciência. *Cadernos Nietzsche* 6, p. 75-93, 1999.

## MITO ENTRE A REFLEXÃO DO REAL E O REFLEXO DO INTELIGÍVEL

Vanessa Alves de Lacerda Santos.\*

### RESUMO:

Imbuída de grande carga simbólica a narrativa mítica foge ao alcance da verificável, pois ainda que carregue de berço o impulso pela explicação do real, não é próprio de seu discurso a demonstração da veracidade dos fatos relatados, de tal modo que é fora do âmbito do provável que o mito (*mithós*) adquira brilho e retoma sua força. Para além de suas qualidades literárias, Plotino enxerga o mito como um meio para atividade reflexiva, reconhecendo nele um valor analítico e didático, que possibilita relacionar a prática do mito com o exercício do *logos*, esta relação é tão presente em sua filosofia que, como nos indica J.M. Zamora, o mito pode ser interpretado e metaforizado como um espelho, que reflete a realidade e serve como um recurso, uma imagem instrutiva, mediadora, configurada entre o visível e o inteligível que, quando superada, possibilita ascensão da alma.

**Palavras-chaves:** Mito. Reflexo. Inteligível.

O mito está intimamente atrelado à educação de uma sociedade que via na narrativa oral uma forte manifestação do saber, no entanto, o valor de saber agregado à narrativa simbólica que inaugura o mito não consegue manter seu vigor fora de seu período embrionário. Apesar de estar “salvo” em forma de registros literários, além de ter falecido enquanto prática oral, o mito perdeu sua voz. Essa perda pode ser observada, de um modo geral, pelo constante uso do termo mito associado, quase sempre, às coisas de um modo pejorativo.

Um resgate, no entanto, é possível. Ao associar a análise mítica à atividade reflexiva, Plotino, estabelece uma profícua relação de interação entre o discurso poético e o discurso filosófico. Com isso supera a relação de inferioridade ao qual o mito está muitas vezes sujeito, principalmente no que diz respeito a sua autoridade de discurso dotado de saber, já que elimina de sua análise o valor do mito enquanto produtor de verdade factual.

Para Plotino o relato mítico não é uma barreira em relação ao conhecimento, mas

---

\* Pós-graduanda pela UFRN. Bolsista: CAPES. Orientador: Cícero Cunha Bezerra. Natal, RN, Brasil. E-mail: [vanessaphilos@yahoo.com.br](mailto:vanessaphilos@yahoo.com.br).

um meio, um caminho em direção a ele. Ao conceber que a prática do mito está associada ao exercício do *logos*, Plotino inaugura a narrativa mítica como uma *atividade reflexiva* em seu esquema filosófico. O seu interesse no mito se desdobra a partir da transgressão do seu teor simbólico, já que além de deleite literário, o mito também teria capacidade de proporcionar auxílio à alma no processo de ascese. Pois em seu discurso o relato a respeito do sobrenatural, ou melhor, do irreal pode refletir a realidade, e enquanto reflexo, que ele se relaciona com a filosofia.

Jean-Pierre Vernant (1999) ao questionar o estatuto social e intelectual do mito nos mostra a relação deste com a noção de logos infundida em sua terminologia. Como o próprio Vernant afirma, em sua origem o termo *mythos* é da ordem dos *legein*, o que pode ser observada nos compostos *mythologeîn* e *mythologia*, demonstrando aproximação semântica com o termo *logoi*. (VERNANT, 1999, p. 172)

Apesar desta observação sobre a formulação da palavra mito e sua relação com o *logos*, Vernant, contrapõe e confronta *logos* e *mito* no intuito de que este último possa ser pensado e configurado tal qual o era na própria antiguidade clássica, levando em consideração sua original constituição de tradição oral e elaboração poética.

À medida que Vernant vai remontando a origem do mito e o analisando por seu caráter de elaboração e transmissão, acentua profundas diferenças existentes entre o discurso mítico e o discurso filosófico. Posto que apesar destes estarem atrelados ao saber, estão de formas distintas, tanto no que diz respeito à elaboração de linguagem como também pelo nível de abstração de conceitos e tipo de vocabulário utilizado.

Apesar da notável diferença tanto de composição como de uso não podemos negar a forte presença do mito em grande parte da tradição filosófica. Poderíamos perguntar então: O que faz de tal gênero de narrativa literário, no qual as elaborações estão associadas ao fantástico e ao absurdo, cujos acontecimentos são inverificáveis e o uso do verbo associado ao deleite estar tão ligado ao saber filosófico?

Dada as oposições, poderiam parecer claras as delimitações entre o campo reflexivo e o poético. No entanto ao adentrarmos historicamente o desenvolvimento do conhecimento filosófico percebemos que estas duas realidades, mítica e reflexiva, se cruzam diversas vezes, ora de forma negativa, com o forte intuito de recusa a poesia, ora de forma positiva, adentrando o discurso filosófico e servindo a este de forma elucidativa. Sobre esta variante relação vale observar o que nos diz J.M. Zamora (2000) sobre esta questão:



El que escucha o lee con atención el relato mítico há de recomponer la unidad de los fragmentos, lo que le lleva a establecer una conexión entre lo invisible y lo visible. En realidad no hay una ruptura entre el mito y el *logos*, sino una continuidad, hasta el punto que podemos considerarlos como ramas de un mismo árbol. (...) Hablar del mito implica ya un cierto tipo de actividad reflexiva, esto es, un tipo de *logos*; y, al mismo tiempo, hablar de *logos* conlleva una cierta forma de mito. Algo que en los diálogos de Platón se observa muy bien es la compatibilidad de la práctica del *mito* con el ejercicio del *logos*.(ZAMORA, 2000, p.96-97)

Em contra partida, Detienne (1992), nos indica a origem da face negativa na qual o saber filosófico, em busca pelo enfraquecimento do discurso mítico como fonte de explicação para questões humanas, coloca a razão filosófica acima da narrativa mítica e ignora valor do mito, como característica essencial, para formação de uma sociedade grega clássica, desconsiderando-o como um saber popular e válido, na atitude intelectual que se movimenta de maneira intensa a negação desta espécie de saber, resultando em sua recusa.

De acordo com Detienne, Platão, em *A República*, investe contra um sistema cultural já estabelecido através da oralidade e poesia encontradas no mito. Platão crítica fortemente a *paideia* Homérica por conta de sua *poiética* e de sua elaboração ritmada que encanta e emociona de forma condenável as almas dos homens que a ouvem, alegando que esta afasta o homem do verdadeiro saber. Esta investida contra o mito é tão forte que mesmo aqueles que passam superficialmente pelas escrituras de Platão, conhecem a passagem na República que remete a expulsão dos poetas, no entanto, ainda que Platão tenha fechado os “portões da Grécia” para poético sua filosofia bebe da fonte dos grandes trágicos.

Apesar de todo apelo negativo o mito sobrevive. Um dos possíveis motivos, atribuídos por Detienne, de o mito ter sobrevivido de certo modo ao tempo e a uma nova realidade cultural é o fato de ele ter sido mantido sempre associado à primeira alfabetização, assim como as noções de interpretação na clássica aristocracia grega, o que sem dúvida o ajudou a ultrapassar barreiras. E é graças aos registros escritos dos mitos, encontrados em gêneros literários orientados por uma poesia lírica como a epopéia, tragédia e comédia, que antigos e modernos discutem a respeito do mesmo tema.

Ao rebaixar e desmerecer o mito, considerando-o como mero formador de “sabedoria camponesa”, Platão não conseguiu apagar seu brilho. Isso se confirma no relato de Cassirer (2006) ao afirmar que estóicos e neoplatônicos do período do Helenismo buscaram na literatura clássica, mais especificamente no mito, o caminho de volta para as investigações de cunho lingüístico e a interpretação etimológica:

No reino dos fantasmas e dos demônios, assim como no da mitologia superior, parecia voltar a confirmar-se a palavra fáustica: aqui se acreditou que a essência de cada configuração mítica pudesse ser lida diretamente a partir de seu nome. A idéia de que o nome e a essência se correspondem em uma relação intimamente necessária, que o nome não só designa, mas também é esse mesmo ser, e que contém em si a força do ser, são algumas das suposições fundamentais dessa concepção (*Anschauung*) mítica, suposições que a própria pesquisa filosófica e científica também parecia aceitar. Tudo aquilo que no próprio mito é intuição imediata e convicção vívida, ela converte num postulado do pensar reflexivo para a ciência da mitologia; ela eleva, em sua própria esfera, ao nível de exigência metodológica a íntima relação entre nome e a coisa, e sua latente identidade. (CASSIRER, 2006, p.17)

O próprio Plotino é exemplo desta assertiva ao introduzir dentro de seu esquema filosófico o relato mítico. J.M. Zamora nos explica que dentro da perspectiva plotiniana o mito é metaforizado como um espelho, que reflete a realidade e serve como um recurso, uma imagem instrutiva, mediadora, configurada entre o visível e o inteligível que, quando superada, possibilita ascense da alma.

Dentro do sistema de hipóstases plotiniana a Alma exerce função fundamental, e de forma semelhante ao mito ela é responsável pela mediação entre o mundo sensível e o inteligível. Esta relação metafórica entre mito e alma, no entanto, parece ultrapassar o limite do simbólico quando Plotino faz essa afirmação: “Toda alma é uma Afrodite” (En. VI,9,9 (30)).

Em Plotino a alma é dividida em três níveis: sensitivo, intelectual e vegetativo; esta ordem serve para classificar hierarquicamente a proximidade da alma com o seu princípio supremo. Ela é ao mesmo tempo uno e múltiplo, aquela que engendra e é engendrada. É a alma a grande responsável por entender e ordenar o mundo, e é através da alma que o homem pode alcançar a inteligibilidade ou sucumbir na realidade sensível. “De modo que, ao contemplar o Ser, faz-se ‘una’ com o todo, mas, ao abandonar o universal, ‘perde as asas’ e adentra no particular, convertendo-se em prisioneira inferior.” (BEZERRA, 2006, p. 86).

São inúmeras as interpretações do mito de Narciso. Estas apresentam diferentes facetas que mudam de acordo com o tipo de análise e época em que são feitas. Sendo assim temos desde a antiguidade grega, período em que a mitologia se estrutura enquanto um tipo específico de explicação da realidade, uma gama extensa de interpretações que passam por análise teológica, pela crítica literária, análise psicológica, e, no nosso caso, pela filosofia, na

qual as reflexões e interpretações se tornam mais evidentes no neoplatonismo.

Nessa relação entre ascensão e queda da alma, por exemplo, podemos dispor de dois personagens já consagrados no campo literário da mitologia Grega, que aqui iremos nos ocupar brevemente, Narciso e Ulisses. Entre a tragédia e a epopéia, Narciso e Ulisses representam de forma antagônica o percurso da alma nas *Enéadas* de Plotino.

Uma releitura do mito de Narciso sob a ótica do neoplatonismo em especial, nos revela uma face diferente da tão conhecida narrativa trágica. O jovem dotado de divina beleza, que habitualmente é caracterizado por uma personalidade fria e extremamente indiferente às paixões, toma uma nova configuração em Plotino. Ele nos mostra um Narciso fascinado e aprisionado pelo forte desejo em relação à matéria, apaixonado e preso à beleza material vislumbrada através do reflexo de seu próprio corpo.

Em seu livro *Mitologia Grega* (1995), no capítulo dedicado ao mito de Narciso, Junito Brandão faz uma breve e precisa explanação da compreensão e importância simbólica deste mito no esquema plotiniano afirmando que, diferentemente de outras análises, onde a figura de Narciso é vista como de uma pessoa indiferente ao amor e auto-suficiente, que rejeitando o mundo material se consome em sua própria beleza, em Plotino a causa de sua morte se configura de forma completamente diferente. Não se trata de repulsa ao mundo material, mas de completo fascínio por este.

Como afirma J.M. Zamora o mito de Narciso em Plotino representa a *queda* da alma no mundo sensível atraída por seu próprio reflexo (ZAMORA, 2000, p.110). Enquanto que a figura de Ulisses na Odisséia pode representar a subida da alma que depois de ter passado por inúmeros desafios e provações, supera os prazeres oferecidos no âmbito das coisas sensíveis numa incrível demonstração de superação de seus apelos. A figura heróica de Ulisses e o processo de seus êxitos no decorrer de sua longa viagem podem ser vistos de forma simbólica como o processo de ascensão da alma, que ao não sucumbir aos apelos do sensível retorna para casa.

Como podemos observar a literatura clássica grega está fortemente associada à filosofia, o envolvimento é tão latente que é quase impossível se referir a uma sem entrar em contato com a outra. Estabelecer um parâmetro de relação entre as duas esferas sem descaracterizá-las enquanto áreas distintas do saber certamente não é uma atividade fácil. Pretender utilizá-las como uma peça de envolvimento em comum na tentativa de estabelecer uma relação entre o mito e o *logos*, tampouco.

O freqüente uso do mito em Plotino, que recorre a citações diretas e indiretas em seus tratados seja através do discurso ou das próprias figuras míticas, no entanto, nos revela

uma face positiva da prática deste tipo de discurso poético. O mito não é só deleitável como instrutivo, que podem, através dos processos de *diáresis* e *synáresis* que, respectivamente descompõe e regenera, recompondo o mito, assim como uma imagem que reflete, através de seu racionamento do real, proporcionar para além da realidade sensível a face do inteligível. Dito de outro modo, o mito é enquanto atividade reflexiva, o espelho que reflete de forma visível o invisível.

## REFERÊNCIAS

### Fontes

HOMERO. *Odisséia*. vol. I: Telemaquia. Trad. Donaldo Schüler, Porto Alegre: L&PM POCKET, 2007.

\_\_\_\_\_. *Odisséia*. vol. II: Regresso. Trad. Donaldo Schüler, Porto Alegre: L&PM POCKET, 2007.

\_\_\_\_\_. *Odisséia*. vol. III: Ítaca. Trad. Donaldo Schüler, Porto Alegre: L&PM POCKET, 2007.

\_\_\_\_\_. *ILÍADA*. vol. I. Trad. Haroldo de Campos. 4.ed. São Paulo: Arx, 2003.

\_\_\_\_\_. *ILÍADA*. vol. II. Trad. Haroldo de Campos. 2.ed. São Paulo: Arx, 2002.

PLOTINO. *Enéadas*, Trad. Jesús Igal, Madrid: Editorial Gredos, 1998.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1992.

PLATÃO. Banquete. In: *Diálogos*, trad. José Cavalcante de Souza, São Paulo: Abril Cultural, 1979, (Coleção os Pensadores).

\_\_\_\_\_. Parménides. In: *Diálogos*, trad. M<sup>a</sup> Isabel S. Cruz et alli. Madrid: Gredos, 1998

\_\_\_\_\_. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

### Bibliografia sobre o autor

ARMSTRONG, H. *Plotinian and Christian Studies*. London: Variorum Reprints, 1979.

Plotinus. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. London: Cambridge Classical Studies, 1967.

BEIERWALTES, W. “Uni-Totalità. Abbozzo di questo concetto in Plotino e nel suo sviluppo storico”. In: *Pensare l'uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi* [Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte]. Trad. Maria Luisa Gatti, introdução de Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

\_\_\_\_\_. “Fondazione della problemática dell'identità e differenza in Plotino”. In: *Identität und Differenz*. Trad. Italiana Salvatore Saini. Milano: Vita e Pensiero, 1989, p. 53-66.

\_\_\_\_\_. “L'autoriferimento Del pensiero: Plotino-Agostino-Ficino”. In: *Platonismus im Christentum*. Trad. Italiana Mauro Falcioni. Milano: Vita e Pensiero, 2000, p. 203-241.

\_\_\_\_\_. *Plotino, un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo spirito e l'uno*. Introduzione di Giovanni Reale. Trad. Enrico Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

BEZERRA, C.C. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2006.

BORREGO, E. *Cuestiones plotinianas*. Granada: Facultad de Teología, 1994.

BRÉHIER, E. *La filosofía de Plotino*. Trad. Lucía P. Prebisch. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

NARBONNE, J.-M. *Hénologie, ontologie ET Ereignis* (Plotin-Proclus-Heidegger). Paris: Les Belles Lettres, 2001.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1992.

ZAMORA, J.M. *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.

## Artigos

CINER, P.C. “La presencia súbita de lo divino em Le pensamiento de Plotino y de Orígenes”. *Diakokhe – Revista de estudos de filosofia platônica y cristiana*. Buenos Aires (1), 1998, p. 31-53.

FRAISSE, J.C. “Naturaleza, razón y conciencia según Plotino”. *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, v. XIX (1), 1986, p. 25-35.

MURILLO, I.J. “La uidad Del ente ¿logra Plotino a superar Parménides?” *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*. Universidad de Navarra (33), 2000, p. 217-227.

MOREAU, J. “Plotin et la tradition hellénique”. *Revue Internatinal de Philosophie*, n. 91. Paris: J. Vrin, 1970, p. 172-251.

PIGLER, A. "Plotin exegete de Platon? La question du temp". *Revue Philosophique*, n.1. Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 107-117.

REALE, G. "Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino" *Anuario Filosófico*. Navarra: Universidad d Navarra (33), 2000, p.163-191.

### **Bibliografia secundária**

ALVIRA, R. "Unidad y diversidad em El neoplatonismo Cristiano". *Anuario Filosófico*, 2000 (33), 29-41. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 39-40.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega* v. II. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1995.

CANDIDO, A. Literatura e cultura de 1900 à 1945. In: *Literatura e Sociedade: estudos de teoria e história literária*. 6. ed. São Paulo: Nacional, 1980. p.109-129.

CASSIRER, E. *A filosofia das Formas Simbólicas*. Trad. Cláudia Cavalcanti, São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *Linguagem e Mito*. Trad. Schnaiderman Boris, 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CORNFORD, F.M. *Platón y Parménides*. Trad. Francisco G. García. Madrid: Visor, 1989.

DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia*. Nacional: José Olympio, 1992.

\_\_\_\_\_. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988

ELIADE, M. *Imagens e Símbolos*, Trad. Sonia Cristina Tamer, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o Profano*. Trad. Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GARCÍA, P. *Plotino: hermenêutica y filosofía*. Salamanca: USAL, 1984.

GAISER, K. *La metafísica della storia in Platone*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Università Cattólica del Sacro Cuore, 1988.

GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. Vol. V. Trad. Alberto M. González. Madrid: Gredos, 1978.

JAEGER, W. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: edições 70, 2001.

KURI, M. G. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2003.

MERLAN, P. *Dal platonismo al neoplatonismo*. Trad. Italiana Enrico Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1975.

MOSSÉ, C. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: edições 70, 1989.

NUNES, B. *Literatura e Filosofia* in Luiz Costa Lima, Rio de Janeiro: Francisco Alves, Vol.1, 1983, pp.188-207.

\_\_\_\_\_. “O autor quase de cor: lembranças filosóficas e literárias”. In *Cadernos de literatura brasileira: João Guimarães Rosa*, n<sup>os</sup> 20 e 21, São Paulo: Instituto Moreira Salles, dezembro de 2006.

PAREYSON, L. *Verdade e Interpretação*. Trad. Maria Helena Nery Garcez, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REALE, G. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Rilettura della metafísica dei grandi dialoghi allá luce delle “Doctrine non scritte”. Milano: Vita e Pensiero, 1990.

\_\_\_\_\_. Platone, alla ricerca della sapienza segreta. Milano: Rizzoli, 1998.

SCHÜLER, D. *Literatura Grega*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. 2. ed. Nacional: José Olympio, 1999.

\_\_\_\_\_. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D’ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

## NEUROÉTICA: DEVER E UTILIDADE

Vilma Vitor Cruz\*  
Cinara Maria Leite Nahra\*\*

### RESUMO:

A invasão física, anatômica e neurológica da mente humana abriu a possibilidade de se avançar para as áreas psicológica, emocional e comportamental chegando-se ao ponto de se buscar compreender as reações mais inusitadas do ser humano, busca essa, que ocorre em um movimentado e sofisticado mecanismo fisiológico, corporal, mental e psicológico, onde naturalmente se fortalece ou se enfraquece determinados componentes neurais. Essa movimentação se dá a partir da leitura sensitiva que o organismo faz antes mesmo do cérebro atuar. Retoma-se aqui a velha discussão entre emoção e razão, sua articulação ou não e a oposição entre objetivo e subjetivo, real, imaginário e sensitivo, ou mesmo como defendem alguns em real, espiritual e transcendental. Os recentes estudos no campo da neurologia nos dão conta de como funciona o cérebro, de como os hemisférios atuam articuladamente e como fazem movimentar os mecanismos físico corporal, psicológico e emocional, numa verdadeira integração sistêmica. Neste sentido, retoma-se a discussão acerca da transcendentalidade de um lado, e da utilidade de outro. Não seria essa uma realidade que estabelece relações entre homens e máquinas? Não estaria essa realidade transformando homens em autômatos, em verdadeiras máquinas pensantes? Reflexão que se aprofunda quando se questiona a predisposição humana em aceitar os comandos advindos da maquinaria, que ao incorporar sistematicamente novas tecnologias conduzem os homens a perceber a maquinaria como indispensáveis a sua existência, não seria esta forma de existir uma evidência da existência de máquinas pensantes? Considera-se, portanto, aspectos relevantes do pensamento tradicional acerca da ética filosófica, permitindo que avancemos na atualidade frente aos dilemas morais do nosso tempo. Pensa-se que desta maneira está posto o desafio para o estudo que se pretende realizar no campo da neurociência da ética, confrontando-se o pensamento filosófico de Kant e Mill em relação a preceitos morais e éticos.

### Palavras-chave: Neuroética. Deber. Utilidade

No universo pré-kantiano, seres humanos eram simplesmente seres humanos, seres de razão, que combatiam os excessos da luxúria animal e da loucura divina, ao passo que, somente com Kant e com o idealismo alemão, o excesso a ser combatido é absolutamente imanente, é o verdadeiro núcleo da própria subjetividade. (Slavoj Žizek. *A visão em Paralaxe*)

Os estudos e pesquisas na área biológica, médica e psicológica vem demonstrando uma crescente preocupação com os mecanismos e/ou funcionamento da mente humana. Os

---

\* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN, Natal, RN, Brasil. E-mail: [vilmavc@ufrnet.br](mailto:vilmavc@ufrnet.br)

\*\* Professora Doutora ligada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRN e orientadora desta pesquisa.



avanços das pesquisas encontram respaldo na necessidade de se buscar respostas, ou mesmo soluções para problemas de saúde física, mental, emocional e comportamental dos indivíduos. Os estudos no campo da neurociência e da neuroética surgem como novos campos de pesquisa, e, como tal, são submetidos a críticas, conseqüentemente, a preceitos morais e conduta ética. Por se tratar de estudos e pesquisas cujo objeto e/ou sujeito são seres humanos, atribui-se a esses campos de estudos, um elevado grau de complexidade, bem como de observação de conduta moral e ética frente aos dilemas morais aos quais são submetidos pesquisadores, operadores técnicos e pacientes. Abre-se assim, espaço para discussão da ética filosófica, no que diz respeito a moralidade dos procedimentos adotados na coleta, tratamento e divulgação dos dados nestes campos de estudo e pesquisas.

Neste estudo, nos situarmos no campo da neurociência da ética em geral, e, da neuroética em particular, confrontando pressupostos teóricos da ética filosófica tradicional, isto dado ao fato das pesquisas na área da neurociência revelar postulados teóricos e científicos revolucionários em relação às teses e/ou pensamentos filosóficos tradicionais, sobretudo, os que colocam a razão como predominante no comportamento humano, bem como responsável direta pelas decisões morais, questão que para alguns autores contemporâneos, como por exemplo, Slavoj Zizek, toma outro rumo a partir do pensamento de Kant, que assume uma postura de ver as coisas encarando a realidade exposta por meio da diferença, paralaxe. Acrescido a isto, se encontra a noção rigorosa do dever Kantiano, que apesar das críticas ainda orienta determinadas condutas morais.

Por outro lado, esses estudos e pesquisas nos colocam frente a frente com o caráter utilitarista quando argumenta que estes são necessários, a fim de melhor compreender as doenças e aflições humanas, nada mal compreende-las melhor, tratá-las e promover a felicidade em geral, pensamento que nos remete a tese da maior felicidade de John Stuart Mill. Neste sentido, tentar-se-á confrontar a noção Kantiana de dever com os princípios defendidos por J. S. Mill da maior felicidade, identificando-se elementos teóricos que nos auxiliem na análise dos diferentes pontos de vista que permeiam as discussões no campo da neurociência e da neuroética.

Distanciando-se das teses que separa razão e emoção, objetividade e subjetividade, observa-se que as pesquisas no campo das ciências biológicas, psicológicas, psíquicas e neurológicas na contemporaneidade, caminham cada vez mais na direção da compreensão do ser humano como dotado de um sistema complexo de relações que envolvem razão, emoção e sensibilidade. Daí, a necessidade de determo-nos na análise do caráter humano e inumano, por considerar conceituações importantes nos estudos e pesquisas no campo da neurociência pelo

fato destas colocarem o ser humano como objeto de manipulação direta. S. Sizek, supracitado, dirige nossa atenção para a necessidade de se remontar à fase pré-kantiana a fim de observar o confronto Kant e a antinomia epistemológica de sua época, empirismo contra racionalismo, nos conduzindo para a necessidade de se colocar as teorias no espaço e no tempo de seu surgimento evitando assim, que se façam inferências ou julgamentos inapropriados.

Neste sentido, nossa discussão concentra-se na relação entre real e transcendental, considerando-se que estes conceitos não devem ser pensados separadamente, resta-nos, portanto, saber como compreender a mente humana em um mundo complexo e diverso, onde o real tem sido cada vez mais transcendentalizado? Como explicar então o senso de dever que orienta nossas ações? Como justificar o caráter utilitarista que orienta as decisões morais em tal realidade? Estes questionamentos nos remetem para o confronto que pretendemos realizar entre a defesa intransigente de Kant de *age de forma que tua ação se transforme em lei universal* e a flexibilidade utilitarista de John Stuart Mill, que em nome *da maior felicidade* para o maior número de pessoas acaba por respaldar pesquisas em nome da promoção do bem estar, abrindo, portanto, a possibilidade de tomada de decisões que ferem princípios morais e éticos. Assim, as questões que se apresentam para este estudo, se conduzem no sentido de se entender o papel da razão e da emoção no jogo das decisões morais, em um mundo objetivado pela razão científica e tecnológica, que certamente vem contribuindo para a revolução comportamental, bem como dos códigos e/ou padrões de conduta, influenciando decisivamente nas decisões morais e éticas dos indivíduos, o que não poderá ser realizado sem passar necessariamente pela noção de dever.

Tomando como referência que nas sociedades atuais as relações estabelecidas entre os indivíduos são intermediadas por processos e máquinas, considera-se importante compreender como se dá as relações humanas em um ambiente onde mecanismos artificiais são utilizados na intermediação das relações entre os indivíduos. Neste sentido, tenta-se compreender a questão do ponto de vista da ética filosófica, apoiando-nos em pensadores que encaram diferentemente a realidade, segundo Zizek, Kant é um dos que tentou encarar a realidade através da diferença, diz ele,

Devemos renunciar a todas as tentativas de reduzir um de seus aspectos ao outro (ou, mais ainda, a encenar um tipo de “síntese dialética dos opostos); ao contrário, devemos afirmar que a antinomia é irreduzível e conceber o ponto de crítica radical não como certa posição determinada em oposição à outra posição, mas como a própria lacuna irreduzível entre as posições, o interstício puramente estrutural

entre elas. (Slavoj Zizek, 36)

Entendimento que nos permite compreender tanto os aspectos revolucionários como os limites do pensamento kantiano, isto porque a questão transcendental é posta em relação à prática das decisões morais, permeando o processo de compreensão por parte dos indivíduos de sentimentos de verdade, felicidade, amor e desejo, sentimentos estes, agrupados na esfera da emoção e razão. Observa-se, entretanto, que a cisão conceitual entre emoção e razão encontra locus próprio no pensamento filosófico antigo, acompanhando as transformações no período clássico, na modernidade e contemporaneidade é discutida sob a ótica de novos parâmetros, o que para S. Zizek caminham na direção do que Kant propôs com sua virada transcendental, diz ele,

A solução de Kant não é escolher um desses termos nem encenar uma espécie de “síntese” mais elevada que “superaria” os dois como unilaterais, como momentos parciais de uma verdade global (é claro que ele também não recua para o puro ceticismo); o interesse dessa “virada transcendental” é precisamente evitar a necessidade de formular sua própria solução “positiva”. O que Kant faz é mudar os próprios termos do debate; sua solução – a virada transcendental – é única porque, em primeiro lugar, rejeita o fechamento ontológico: ela reconhece certa limitação fundamental e irreduzível (“finitude”) da condição humana, e é por isso que os dois pólos, o racional e o sensível, o ativo e o passivo, nunca podem ser totalmente mediados-conciliados – a “síntese” das duas dimensões (o fato de a nossa Razão parecer se ajustar à estrutura da realidade externa que nos afeta) sempre se baseia em certo salto mortale ou “salto de fé”. “Longe de designar a “síntese” das duas dimensões, o “transcendental” kantiano representa, antes, sua lacuna irreduzível “como tal”: “o transcendental” aponta algo nessa lacuna, uma nova dimensão que não pode ser reduzida a nenhum dos dois termos positivos entre os quais se abre a lacuna. (Slavoj Zizek, pg. 36/37)

O debate sobre a lacuna existente na passagem de uma situação a outra nos leva a pensar que é partir deste vazio circunstancial que se ampliam as discussões em torno de onde viemos, quem somos e para onde vamos.

Sem entrar na polêmica da discussão exposta acima, assumimos uma posição de relativização, tomando o exemplo de S. Zizek, que se reportando a K. Karatani analisa a noção de humano e inumano do ponto de vista da ilusão transcendental, aprofundando a discussão em torno do vazio toma como referência o pensamento de Kant, diz ele,

A condição exata do sujeito não é aquela que Kant chama de ilusão transcendental ou que Marx chama de forma de pensamento objetivamente necessária [...] O Eu transcendental, sua apercepção pura, é uma função puramente formal que não é numenal nem fenomenal; é vazia [...] O paralelo entre o vazio do sujeito transcendental e o vazio do objeto transcendental é vazio para além das aparências fenomenais, ao passo que o sujeito transcendental sempre aparece como um vazio. (Slavoj Zizek, pg. 37)

Zizek complementa seu pensamento acerca desta questão, pondo a discussão em torno do universo pré-kantiano, a fim de compreender as mudanças ocorridas a partir do conceito de Humano e das teses de Kant, diz ele,

No universo pré-kantiano quando o herói enlouquece isso quer dizer que ele é privado de sua humanidade, ou seja, que as paixões animais ou a loucura divina assumiram o comando, ao passo que, com Kant, a loucura implica a explosão irrestrita do próprio núcleo do ser humano. Um animal que, embora permaneça animal, não é realmente animal – o excesso além do animal no animal, o núcleo traumático da animalidade, que só pode surgir “como tal” num ser humano que se tornou animal. (Slavoj Zizek, pg. 38)

Assim, o problema do vazio da lacuna colocado por Zizek, nos conduz a compreensão de que o espaço existente entre o fenômeno e o numeno é ocupado pela liberdade, conceito considerado chave, pelo fato dele ser posto como uma terceira via existente entre o fenômeno e o numeno. Daí, o autor não só questionar, mas deixar claro o lugar da liberdade na discussão transcendental ao dizer,

Então, o que é essa nova dimensão que surge na lacuna propriamente dita? É a do próprio Eu transcendental, de sua “espontaneidade”: a maior das paralaxes, o terceiro espaço entre fenômenos e o numeno propriamente dito, é a liberdade /espontaneidade do sujeito, que, embora naturalmente não seja propriamente de uma entidade fenomenal e, sendo assim, não possa ser descartada como uma aparência falsa que esconde o fato numenal de que estamos totalmente presos numa necessidade inacessível, também não é simplesmente numenal. (Slavoj Zizek, pg. 39)

Constatação que a nosso ver, caminha na direção da desconfiança levantada por Kant, ao tratar das noções de direitos, obrigações e deveres, onde a liberdade aparece como inerente à

vontade, ou melhor, como propriedade para a autonomia da vontade, tanto é, que Kant na terceira seção da metafísica dos costumes, ao tratar da transição da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura, refere-se ao conceito de liberdade como fundamental para explicação e entendimento da autonomia da vontade, diz Kant,

A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independente de causas estranhas que a determinem; assim como necessidade natural é a propriedade pela influência de causas estranhas. (os pensadores, 1974: 243)

Pensamento que consideramos não só pertinente, mas fundamental para a análise dos dilemas morais no campo de estudos e pesquisas da neurociência da ética em geral, e, mais particularmente, na neuroética, o que nos leva a distinção entre vontade e liberdade, pois onde existe liberdade da vontade, deve existir também uma moralidade como forma de possibilitar aos homens estabelecerem relações entre causa e efeito, visto que sem isso, seria um absurdo, a vontade dos indivíduos não se submeter a nenhuma lei, daí, tornar-se imperativo se compreender o conceito de causalidade que é inerente as decisões tomadas livremente, a esse respeito Kant diz que,

[...] o conceito de uma causalidade traz consigo o de leis segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida da lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular... (os pensadores, 1974: 243)

Ponto de vista que se resume na discussão dos conceitos de bom e de lei universal, aparece então uma preocupação de Kant com a existência de algo que ele denomina de terceira via, refere-se ele aos conceitos de bom e de universal como sintéticos e ligados a uma terceira vertente, cuja existência é apenas indicada, vejamos como ele coloca essa questão,

Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade

com seu princípio, por simples análise do seu conceito. Entretanto, este princípio continua a ser uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima. Mas tais proposições sintéticas só são possíveis por os dois conhecimentos estarem ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontra. O conceito positivo da liberdade cria esse terceiro que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vem juntar os conceitos de alguma coisa, como causa, em relação com outra coisa, como efeito). O que seja então este terceiro a que a liberdade nos remete e de que temos uma idéia a priori, eis o que se não pode ainda mostrar imediatamente, como também se não pode deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade, e com ela também a possibilidade de um imperativo categórico. Para isso precisamos ainda de mais alguma preparação. (os pensadores, 1974: 243/244)

Se para Kant no conceito de liberdade está embutida uma terceira via de acesso a compreensão de reações que alimentam as decisões humanas, cabe a nós questionar que terceira via seria essa? Qual o percurso filosófico que nos levar a esta via? Como ela se apresenta? É possível adotá-la como categoria de análise no campo da neurociência da ética em geral e da neuroética em particular?

Embora não seja nossa preocupação, neste estudo, tratar da terceira via colocada por Kant, alertamos para o fato de que essa discussão parece ser recorrente, visto que Zizek, acima referido, diz que em um misterioso subcapítulo da *Crítica da Razão Prática* intitulado *Da proporção, sabiamente ajustada entre a destinação prática do homem e a sua faculdade de conhecer*, Kant esforça-se para responder à pergunta, o que nos aconteceria caso tivéssemos acesso ao domínio numenal? Citando Kant S. Zizek diz,

Em vez do conflito que agora a disposição moral tem de sustentar com as inclinações e no qual, depois de algumas derrotas, contudo pode conquistar-se aos poucos uma fortaleza moral de alma, Deus e a eternidade, com sua terrível majestade, encontrar-se-iam incessantemente ante os olhos [...] Assim a maioria das ações conforme “a Lei ocorreria por medo, poucas por esperança e nenhuma por dever, porém não existiria um valor moral das ações, do qual, os olhos da suma sabedoria, depende unicamente o valor da pessoa e mesmo o valor do mundo. Portanto a conduta do homem, enquanto a sua natureza continuasse sendo como atualmente é, seria convertida em um simples mecanismo, em que, como no jogo de bonecos, tudo gesticularia bem, mas nas figuras não se encontraria, contudo, vida alguma. (Slavoj Zizek, pg. 39)

Kant aprofunda a questão dizendo,

O governante do mundo permite-nos somente conjecturar a sua existência e a sua glória, e não descobri-la ou demonstrá-las claramente; pelo contrário, a lei moral em nós, sem nos prometer ou ameaçar algo com certeza, exige de nós um respeito desinteressado; de resto, quando este respeito se tornou ativo e dominante, permite então pela primeira vez, e só assim, uns vislumbres do reino do supra-sensível, mas só ainda com relances esbatidos: pode, pois ocorrer uma disposição moral verdadeira, imediatamente consagrada à lei e a criatura racional pode tornar-se digna da participação no soberano bem, que se ajusta ao valor moral da sua pessoa e não simplesmente às suas ações. (Kant, *Crítica da Razão Prática*, pg. 167)

A partir deste ponto, considera-se necessário se fazer uma aproximação conceitual do pensamento ou princípios filosóficos de Kant aos de John Stuart Mill, com o intuito de aplicá-los a moral e a ética dos estudos na neurociência da ética, isto porque a defesa da maior felicidade para um maior número de pessoas, a nosso ver quando não fortalece, justifica a adoção de medidas ou intervenções moralmente discutíveis, e eticamente condenáveis nesse campo de estudos e pesquisas, tudo em nome da relação custo benefício.

Assim dito, parece simples identificar o utilitarismo embutido nas ações dos agentes neste campo de estudo, o problema se coloca no fato de como conciliar o desejo de prover um maior benefício coletivo frente à autonomia, liberdade ou vontade individual? É até compreensível que o princípio da maior felicidade para um número maior de pessoas possa se transformar em uma meta a ser perseguida como princípio universal, o problema se coloca na área de conciliação entre o individual e o coletivo, visto que dificilmente se consegue uma harmonização entre a compulsão individual e o social em um ambiente de liberdade absoluta, portanto a defesa do princípio de liberdade feita por J. S. Mill é elucidativa desse impasse, diz ele,

A liberdade não se aplica a nenhum estado de coisas anterior ao tempo em que os homens se tornaram capazes de aperfeiçoar-se mediante a discussão livre e igual. Até então, só lhes resta a obediência implícita a um Akbar ou a um Carlos Magno, se tiverem sorte bastante de encontrá-los... Não mais se pode admitir a compulsão, seja na forma direta, seja na forma de sofrimentos e penalidades por insubmissão, como meio para lhes promover o bem, justificando-se unicamente quando se trata de segurança de outros. (Mill, *liberdade e utilitarismo*, 2000:19)

Mauro Cardoso tenta esclarecer essa defesa de S. Mill da liberdade e do utilitarismo dizendo que, o seu pensamento é importante para análise das ações humanas na contemporaneidade, visto que o próprio Mill deixa claro os princípios que podem auxiliar as relações do homem em sociedade, vejamos,

O objetivo deste ensaio é defender um princípio muito simples, capaz de reger absolutamente as relações da sociedade com o indivíduo no que se refere à compulsão e ao controle, quer os meios utilizados sejam os da força física sob a forma de penalidades legais, quer seja a coerção moral da opinião pública. Este princípio consiste em que a única finalidade pela qual se garanta à humanidade, individual ou coletivamente, interferir na liberdade de ação de qualquer um de seus membros é a autoproteção. (J. S. Mill, citado por Mauro Cardoso Simões, 2008:17)

E, complementa, acerca do princípio da utilidade dizendo,

Considero a utilidade como a solução última de todas as questões éticas, devendo-se empregá-la, porém, em seu sentido amplo, a saber, a utilidade fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser de progresso. Tais interesses, conforme argumento, autorizam a sujeição da espontaneidade individual ao controle externo, mas apenas em relação às ações de cada um que afetam o interesse de outras pessoas. (Mill, liberdade e utilitarismo, 2000:19)

Portanto, a defesa da liberdade e da autoproteção que alguns setores tomam para si em nome da plena satisfação e felicidade humana, se credenciam para a prática de ações justificadas como meio para responder a anseios, via de regra, individuais, daí, considerar-se relevante o pensamento de Mill acerca da noção de certo e errado, “*a especulação em torno do que é certo ou errado, continua deste o fundamento da filosofia... mesmo passados dois mil anos a discussão continua.*” (Mill, 2000:177) O problema do certo e do errado continua ainda no campo da especulação ou das incertezas, o que conduz Mill a dizer que,

Nossa faculdade moral, de acordo com todos os intérpretes que tem direito ao título de pensadores, fornece-nos apenas princípios gerais dos juízos morais; é uma derivação de nossa razão, não de nossa faculdade da sensação,



e é necessário buscá-la para estabelecer as doutrinas abstratas da moralidade, não para percebê-la em concreto. (J. Stuart Mill, 200:179)

Assim, para tratar das decisões morais individuais Mill toma como referência de análise as teses intuicionistas e indutivistas, compreendendo que existe um consenso entre as correntes de pensamento no que diz respeito a compreensão de que a *moralidade de uma ação individual, não é uma questão de percepção direta, mas de aplicação de uma lei a um caso individual*. (Mill, 200:179) resta então saber, como a lei moral é colocada, diz ele que,

Na primeira os princípios morais são evidentes a priori, e nada exigem para conquistar o assentimento além de se compreender o sentido de seus termos. Na segunda, “certo e errado, assim como verdade e falsidade, são questões da observação e da experiência”. Mas ambas sustentam igualmente que a moralidade deva ser deduzida de princípios, e a escola intuicionista afirma com tanta veemência como a indutivista que existe uma ciência da moral. No entanto, raramente tentam compor uma lista dos princípios a priori que devem servir como premissa das ciências; ainda mais raramente fazem algum esforço para reduzir esses vários princípios a um primeiro princípio ou fundamento geral da obrigação. (Mill, 200:179/180)

Diante desse pensamento somos levados a questionar, se na atualidade, os estudos no campo da neurociência da ética e da neuroética não estariam se conduzindo na direção da necessidade de princípios morais do dever defendido por Kant, e cobrada por Mill quando solicita definições claras e precisas. Enxerga-se, portanto, esse momento, como propício a análise teórica que aproxime e/ou distancie essas duas teorias, respeitando-se obviamente, os contextos nas quais as teorias foram formuladas, a fim de, melhor explicar os dilemas morais no campo de estudo da neuroética, acreditando que as correntes de pensamento acima referidas, podem fornecer um arcabouço teórico fundamental a crítica que necessita ser feita neste campo de estudos.

Nesta perspectiva, seguimos o exemplo de Mill que ao criticar a metafísica da ética Kantiana, toma como parâmetro um dos pressupostos fundamentais da teoria, a tese da obrigação moral, expresso na máxima de *age de modo que a regra de tua ação possa ser adotada como lei universal para todos os seres racionais*, observando que,

[...] quando começa a deduzir desse preceito alguns dos verdadeiros deveres da moralidade, fracassa, quase de maneira grotesca, em mostrar que haveria uma contradição, uma impossibilidade lógica (para não dizer física), se todos os seres racionais adotassem as mais ultrajantes e imorais regras de conduta. Tudo o que Kant mostra é que as conseqüências dessa adoção universal seriam tais que ninguém escolheria sofrê-las. (J. Stuart Mill, 200:183)

A questão que decorre daí é de como adentrar a realidade de estudos e pesquisas no campo neurológico, psíquico e emocional, que se utilizando da parafernália tecnológica disponível no mercado, vai além da simples observação do cérebro humano, mapeia-se os mecanismos, registra-se e classificam-se as reações mentais e nervosas. Em seguida transfere-se esses registros sob forma de imagens para bancos de dados onde são processados, analisados e sob forma de relatório são disponibilizados em redes de comunicação para a comunidade científica. O fato de se chegar mais perto dos aspectos físicos, anatômicos e neurológicos da mente abre espaço para se avançar em aspectos psicológicos, emocionais e comportamentais dos seres humanos. Fenômeno tornado realidade devido às condições objetivas do desenvolvimento técnico e tecnológico a que chegou a humanidade. Chegou-se ao ponto de se buscar respostas para as reações mais inusitadas do ser humano, fato que para nós se resume em uma definição da mente humana feita pela neurocientista Jill Bolte Taylor, no livro *A Cientista que Curou seu Próprio Cérebro*, onde ela relata como reprogramou sua mente após ter sofrido um derrame cerebral, diz ela, *A mente humana é um instrumento altamente sofisticado de buscas. Somos projetados para focar o que quer que estejamos procurando.* (Jill Bolte Taylor, pg.144) Buscas que segundo ela, ocorre se movimentando um sofisticado mecanismo fisiológico, corporal, mental e psicológico, onde naturalmente se fortalece ou se enfraquece determinados componentes neurais, tudo se movimentando de acordo com a leitura sensitiva que o organismo faz antes mesmo do cérebro atuar classificando as emoções. Acrescenta a neurocientista acima referida, que este sistema é composto por duas personalidades conhecidas como hemisfério direito e esquerdo, os quais são responsáveis pelo processamento das mensagens que entram pelos sentidos e chegam ao cérebro em questões de segundos, diz ela,

Minhas duas personalidades hemisféricas não só pensam nas coisas de maneira diferente, mas processam emoções e sustentam meu corpo de maneira facilmente distinguível... Meu hemisfério direito é todo sobre aqui, agora. Ele se movimenta com incontrolável entusiasmo e não tem nenhuma preocupação no mundo. Ele sorri muito e é extremamente amistoso... Em

Oposição meu hemisfério esquerdo se preocupa com detalhes e administra minha vida com um cronograma rígido. Ele é meu lado mais sério. Ele enrijece minha mandíbula e toma decisões com base no que aprendeu no passado. Define limites e julga tudo como certo /errado ou bom /mau. E, oh, sim ele faz aquela ruga na minha testa. (Jill Bolte Taylor, pg.144/145)

Embora a autora tenha classificado separadamente o cérebro, fica evidente como ele funciona, os hemisférios atuam articuladamente fazendo movimentar os mecanismos físico corporal, psicológico e emocional, numa verdadeira integração sistêmica.

Neste sentido, retoma-se a discussão acerca da transcendentalidade colocada por S. Zizek, acima referido, na sua análise da Parallaxe Kantiana, onde nos alerta para o risco de que, *O acesso direto ao domínio numenal nos privaria da própria “espontaneidade” que forma o núcleo da liberdade transcendental: ele nos transforma em autômatos sem vida ou, para usar os termos de hoje, em máquinas pensantes*”. (Slavoj Zizek, pg. 39) alerta que nos conduz a refletir se isso já não é uma realidade evidenciada na relação estabelecida entre homens e máquinas na atualidade. Esta realidade não estaria transformando homens em autômatos, em verdadeiras máquinas pensantes? Em sua análise S. Zizek nos remete a algumas pistas, e ao mesmo tempo nos indica alguns caminhos para melhor compreensão desse fenômeno, diz ele,

[...] a conclusão inevitável é que, tanto no nível dos fenômenos quanto no nível numenal, nós, seres humanos, somos “meros mecanismos” sem autonomia e sem liberdade: como fenômenos, não somos livres, somos parte da natureza “meros mecanismos”, totalmente submetidos a vínculos causais, parte do nexo de causa e efeitos: como númenos, de novo não somos livres, mas reduzidos a “meros mecanismos”. (o que Kant descreve como uma pessoa que tem conhecimento direto do domínio numenal não é estritamente análogo ao sujeito utilitarista cujos atos são inteiramente determinados pelo cálculo de prazer e desprazer?) Nossa liberdade só persiste no espaço entre o fenomenal e o numenal. (Slavoj Zizek, pg. 39)

Em termos conclusivos concordando ou não com S. Zizek considera-se que ele nos chama atenção para aspectos relevantes do pensamento tradicional acerca da ética filosófica, permitindo que avancemos na discussão dos dilemas morais do nosso tempo. Daí, ele complementar seu pensamento a respeito desta questão nos alertando que,

O problema de Kant foi que ele produziu a mudança, mas por razões estruturais foi incapaz de formulá-la explicitamente – ele “sabia” que o lugar da liberdade é de fato não numenal, e sim a lacuna entre fenomenal e numenal, mas não conseguiu explicá-lo de modo tão explícito, já que, caso o fizesse, seu edifício transcendental teria desmoronado. (Slavoj Zizek, pg. 42)

O que nos leva a crer na necessidade de se fazer uma pesquisa aprofundada dos fundamentos aqui propostos, no sentido de melhor compreender a dinâmica dos fenômenos e abrangência da ética nesta realidade. Assim, pensa-se ter-se traçado resumidamente a abrangência da análise dos dilemas morais a partir da noção de dever e de utilitarismo. Pensa-se que desta maneira está posto o desafio para o estudo que se pretende realizar no campo da neurociência da ética, confrontando-se os preceitos morais e éticos de duas correntes de pensamento.

## REFERÊNCIAS

- ESTEVES, Bernardo. *Neuroética*. – São Paulo; Revista Ciência Hoje, nº 20, setembro, 2007
- HARE, R.M; Tradução do Inglês Mário Mascherpe e Cleide Antônio Rapucci. *Ética: Problemas e propostas*. – São Paulo; Editora UNESP, 2003.
- LEITE, Flamarion Tavares. *10 lições sobre Kant*. - Petrópolis, RJ; vozes, 2007
- MILL, John Stuart. *A liberdade e o Utilitarismo*; tradução Eunice Ostrensky. – São Paulo; Martins Fontes, 2000.
- MOSER, Antônio. *Biotecnologia e bioética: para onde vamos?* – Petrópolis, RJ; Editora Vozes, 2004.
- NAHRA, Cinara. *Kant, Mill e a neurociência da ética*. – Natal, RN; texto digitalizado.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão pura e outros textos filosóficos*. – São Paulo; Editora Abril; Coleção Os Pensadores, volume XXV, 1º edição, abril de 1994, pg 195.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. - Lisboa; Fundação Calouste Gulbenkian, 5º edição. 2001.
- \_\_\_\_\_. *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. - São Paulo; Martin Claret, 2005.
- KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*. – Lisboa; edições 70, 2001.

TAYLOR, Jill Bolte; tradução do inglês Débora da Silva Guimarães Isidoro. *A cientista que curou seu próprio cérebro*. – São Paulo; Editora Ediouro, 2008.

SIMÕES, Mauro Cardoso. *John Stuart Mill & A liberdade*. – Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editora, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em Paralaxe*. Tradução do Inglês Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Editora Boitempo, 2008.

