

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 5	Ano 2020	p. 1-370	jan./dez. 2020
------------	------------	------	----------	----------	----------------

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas. Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, volume 5 – jan./dez. 2020.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia - Periódicos. 2. Estudos clássicos - Periódicos. – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1
Biblioteca da UFU

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou ao Instituto de Filosofia da UFU.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Júnior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães T. Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

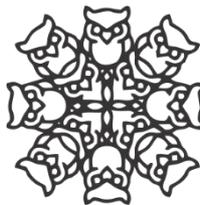
www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 5	n. 9	p. 1-186	jan./jul. 2020
------------	------------	------	------	----------	----------------

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas.

Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, v. 5, n. 9 – jan./jun. 2020.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia – Periódicos. 2. Estudos clássicos – Periódicos. – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1

Biblioteca da UFU

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou ao Instituto de Filosofia da UFU.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br



 **Expediente do Comitê Editorial**

Periodicidade Semestral - ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 5 Número 9 – jan./jun. 2020

Conselho Editorial:

Fernando Tadeu Mondy Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Gabriel Reis, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Willian Costa, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Conselho Consultivo Estudos Clássicos:

Prof. Dr. Alessandro Henrique Poersch Rolim de Moura (UFPR)

Prof. Dr. Bruno Fregni Bassetto (USP)

Prof. Dr. Edson Ferreira Martins (UFV)

Prof. Ms. Frederico de Sousa Silva (UFU)

Prof. Dr. João Bortolanza (UFU)

Prof. Dr. Stéfano Paschoal (UFU)

Conselho Consultivo Filosofia:

Alcino Bonella, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Ana Gabriela Colantoni, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Ana Maria Said, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Anselmo Tadeu Ferreira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Bento Itamar Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Carlos Gustavo González, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

César Fernando Meurer, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Dirceu Fernando Ferreira, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil

Edson Luis de Almeida Teles, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Estadual do Vale do Acaraú, Brasil

Evânio Márlon Guerrezi, Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Brasil

Fábio Amorim de Matos Júnior, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Georgia Cristina Amitrano, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Harley Juliano Mantovani, Faculdade Católica de Uberlândia (CATUDI), Brasil

Humberto Guido, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Jairo Dias Carvalho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Jakob Hans Josef Schneider, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

José Benedito de Almeida Júnior, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Leonardo Ferreira Almada, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Marcio Tadeu Girotti, Faculdade de Tecnologia, Ciências e Educação (FATECE), Brasil

Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Maria Socorro Ramos Militão, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Olavo Calabria Pimenta, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Paulo Irineu Barreto Fernandes, Instituto Fed. do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil

Priscila Rossinetti Rufinoni, Universidade de Brasília (UNB), Brasil

Rafael Cordeiro Silva, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Rubens Garcia Nunes Sobrinho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Sertório Amorim Silva Neto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Equipe técnica

Revisão: Comitê editorial executivo

Preparação da versão eletrônica: Gabriela Lima de Oliveira (Instituto de Filosofia/UFU)

PRIMORDIUM – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Contatos: Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

DIRIFILO: Diretor: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

COCFI: Coordenador do Curso de Graduação em Filosofia: Prof. Dr.

UFU - Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U131 Campus Santa Mônica
Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – Sala 1
A Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Tel: (34) 3239-4293 (editora) (34) 3239-4514 (livraria)

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

“Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU”.



Missão e política editorial:

A *PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos* é um Periódico Eletrônico vinculado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, que tem como propósito o incentivo à investigação e ao debate acadêmico acerca de Filosofia e Estudos Clássicos (Grego e Latim), assumindo a tarefa de ser um instrumento de divulgação do conhecimento científico produzido a partir de pesquisas discentes de programas de graduação e pós-graduação em Filosofia e Estudos Clássicos.

Política de Acesso Livre:

Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Declaração de Privacidade e direitos autorais:

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, *PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos*, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

Originalidade:

Toda contribuição é original e inédita, não foi publicada e não está sendo avaliada para publicação por outra revista.

Indexado nos repertórios:

- ✓ Latindex
- ✓ Livre
- ✓ Sumários.org
- ✓ Portal de Periódicos da ANPOF

Política antiplágio:

A Resolução Interna nº 04/2021 do Conselho da Primordium, dispõe sobre os procedimentos regulares para avaliação de plágio e autoplágio durante o trâmite de avaliação de textos submetidos à Primordium (Resolução completa nas normas para submissão).



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associado à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 5, Número 9 – jan./jun. – 2020

SUMÁRIO

Editorial.....13-16
Equipe Editorial Primordium

Artigos

Alguns aspectos sobre a física cartesiana: do mecanicismo dedutivo das Regras às hipóteses e experiências dos Princípios.....17-56
Lucas Guerrezi Derze Marques

Da filosofia grega ao monaquismo cristão: a direção de consciência sob a ótica de Michel Foucault.....57-74
Igor Corrêa de Barros

Debates acerca das apropriações da ética kantiana: dúvidas sobre o construtivismo de John Rawls.....	75-100
<i>Gustavo da Encarnação Galvão França</i>	
As ideias abstratas em Locke como solução para o problema dos universais.....	101-126
<i>Danival Lucas da Silva</i>	
Identidade, intersubjetividade e dignidade humana: reflexões sobre a política do reconhecimento de Charles Taylor...127-148	
<i>Fernando Danner</i>	
<i>Gustavo Barbosa</i>	
O Príncipe de Maquiavel: uma sátira em defesa da Liberdade.....	149-176
<i>Gabriela Antoniello de Oliveira</i>	
Indexadores.....	177
Normas para submissão.....	179-184
Política antiplágio.....	185-186



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Semestral Journal of the Institute of Philosophy (IFILO). Associated with the Coordination of the Graduate Course in Philosophy and the Postgraduate Program in Philosophy at the Federal University of Uberlândia (UFU).

Volume 5, Issue 9 – Jan./Jun. – 2020

CONTENTS

Editorial.....13-16
Primordium's Editorial Staff

Articles

Alguns aspectos sobre a física cartesiana: do mecanicismo dedutivo das Regras às hipóteses e experiências dos Princípios.....17-56
Lucas Guerrezi Derze Marques

From Greek philosophy to Christian monasticism: the direction of consciousness from the perspective of Michel Foucault.....57-74
Igor Corrêa de Barros

Debates surrounding appropriations of Kantian ethics: doubts about John Rawls' constructivism.....75-100

Gustavo da Encarnação Galvão França

Abstract ideas in Locke as a solution to the problem of universals.....101-126

Danival Lucas da Silva

Identity, intersubjectivity and human dignity: some thought on Charles Taylor's politics of recognition.....127-148

Fernando Danner

Gustavo Barbosa

Machiavelli's *The Prince*: a political satire in defense of Freedom.....149-176

Gabriela Antoniello de Oliveira

Indexers.....177

Submission rules.....179-184

Anti-plagiarism policy.....185-186



Editorial v. 5 n. 9 jan./jun. 2020

*Lília Alves de Oliveira**

Caríssimos leitores!

Esperando que este editorial os encontre em boa saúde, vimos com muita persistência e resiliência neste período mundialmente conturbado pela pandemia de COVID-19 compartilhar com todos as publicações dos resultados de pesquisas de nossos colaboradores, que mesmo em meio à crise sanitária que estamos vivenciando em todo o mundo ainda se dedicaram à pesquisa e ao forte desejo de compartilhamento de seus resultados como forma de resistência e de vida. Trazemos aos nossos estimados leitores o fascículo de n.9 do volume 5, referente ao semestre jan/jun. deste ano de 2020 juntamente com nossas esperanças de dias melhores.

Em meio a tudo que vivencia hoje o mundo, conseguimos ainda mantermos nossa frequência de publicação trazendo aos senhores nesta edição uma seção de artigos contando com seis trabalhos que agora vos apresento.

Abrindo esta edição *Lucas Guerrezi Derze Marques*, doutorando em filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), compartilha conosco seu artigo “Alguns aspectos sobre a física cartesiana: do mecanicismo dedutivo das Regras às hipóteses e experiências dos Princípios”, no qual pretende demonstrar como o filósofo René Descartes (1596 –1650) tido como o pai do mecanicismo, em uma de suas últimas obras, o Princípios (1644), mostra uma possível abertura em seu pensamento para o conhecimento adquirido com o auxílio das hipóteses

* Membro do Comitê Editorial Executivo da Revista Primordium – Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: lilia@ufu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6180729132316960>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0029-8487>.

imaginadas e experiências percebidas, demonstrando um lado prático da filosofia de Descartes, onde o autor, parece mudar um pouco sua metodologia rígida, abrindo um grande espaço para as sensações e imaginações em sua física.

A seguir *Igor Corrêa de Barros* que é graduado em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ), em seu artigo “Da filosofia grega ao monaquismo cristão: a direção de consciência sob a ótica de Michel Foucault” convida os leitores a investigarem sobre as práticas do cristianismo primitivo, em especial a direção de consciência, à luz do curso *Do governo dos vivos*, do filósofo francês Michel Foucault, e perpassará sobre como o pensador consegue fazer uma refinada análise a respeito das continuidades e descontinuidades entre a direção de consciência na filosofia estoica e nos monastérios, e aponta as práticas cristãs como um acontecimento capital para a história da subjetivação ocidental.

No terceiro artigo “Debates acerca das apropriações da ética kantiana: dúvidas sobre o construtivismo de John Rawls” o autor *Gustavo da Encarnação Galvão França*, que é doutorando em Filosofia na Universidad de Navarra (UNA), coloca em foco a interpretação de John Rawls (1921-2002) acerca da ética de Immanuel Kant (1724-1804), e trata do formalismo que Rawls atribui a Kant, derivado, em grande parte, de seu foco na primeira formulação do imperativo categórico em detrimento das demais. Aborda ainda a consequência particular batizada por Rawls de construtivismo ético. E traz um breve resumo das críticas terceiras dirigidas a essa caracterização construtivista do pensamento moral kantiano, buscando apresentar os argumentos dos que preferem enquadrar Kant como um realista em moral.

A seguir, no quarto artigo desta edição *Danival Lucas da Silva*, graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), objetiva com seu artigo “As ideias abstratas em Locke como solução para o problema dos universais” analisar o impacto da proposta de Locke, em relação às ideias abstratas, na discussão em torno do problema dos universais; falar sobre os avanços conquistados pelo empirista inglês, discutir os pontos frágeis de seus argumentos, e ainda defender que é

possível construir uma refutação definitiva do realismo, baseando-nos no conceito de ideias abstratas e nas evidências reveladas pelo avanço das ciências.

Em “Identidade, intersubjetividade e dignidade humana: reflexões sobre a política do reconhecimento de Charles Taylor” os autores *Fernando Danner*, Professor Dr. na Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e *Gustavo Barbosa* Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e Professor do Instituto Federal de Rondônia (IFRO), trazem à baila o que Taylor, em sua teoria política do reconhecimento, trata como sendo um dos grandes desafios das sociedades contemporâneas: o desafio do multiculturalismo. Fernando e Gustavo, evidenciam que para Taylor para se fundamentar uma boa democracia não basta que haja o pluralismo ou a diferença, mas é fundamental que a relação intersubjetiva dos indivíduos se desenvolva com o devido respeito à diversidade; portanto, é fundamental que exista o reconhecimento do outro, um olhar para a alteridade e para a formação da identidade dos indivíduos, sendo esta última entendida como uma característica fundamental dos seres humanos. Os autores refletem ainda sobre três ideias fundamentais presentes em *A Política do Reconhecimento*: (i) em que consiste o reconhecimento; (ii) por que ele é uma necessidade humana vital para a formação saudável e igualitária tanto da identidade do indivíduo como de uma determinada cultura; e (iii) a crítica a *neutralidade* da posição liberal e a importância de uma meta coletiva forte.

Encerrando a seção artigos, “O Príncipe” de Maquiavel: uma sátira política em defesa da Liberdade” de autoria de *Gabriela Antonello de Oliveira*, Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), apresenta uma análise sobre o principal objetivo de Maquiavel ao redigir sua mais polêmica e principal obra: *O Príncipe*. Gabriela aponta evidências que influenciaram o pensamento de Maquiavel, seu interesse pessoal e os objetivos da obra *O Príncipe*, tendo como principal alvo de discussão a possibilidade de que ao escrever conselhos para o governante da época, o filósofo não redigiu ensinamentos exclusivos para ele, mas também aos povos, que pelo seu método de escrita realista deixou evidentes

conteúdos e exemplos de como funciona a política de fato, e em entrelinhas, entregou fatos de como realmente agem os governantes e deixou sua teoria maquiaveliana como uma sátira contra a tirania e em defesa da liberdade.

Finalizamos esta primeira edição do ano de 2020, agradecendo aos nossos colaboradores, autores e pareceristas que se mantiveram despertos para a necessidade de desenvolvimento do pensar filosófico, com votos de boa leitura ao nosso público e um desejo de plena saúde a todos.

Equipe Editorial Primordium



Alguns aspectos sobre a física cartesiana: do mecanicismo dedutivo das *Regras* às hipóteses e experiências dos *Princípios*

*Lucas Guerrezi Derze Marques**

Resumo: René Descartes (1596-1650) ficou marcado na história do pensamento como o pai do mecanicismo moderno, sobretudo com o seu método científico dedutivo, idealizado principalmente nas *Regras para Direção do Espírito* (1628) e no *Discurso do Método* (1637). Grande parte da literatura aponta a ciência cartesiana como extremamente racionalista, algo muito distante das experiências e hipóteses, feita única e exclusivamente pelo entendimento, a partir das intuições puras e deduções racionais. Entretanto, pretendemos aqui, mostrar uma possível abertura do filósofo francês para o conhecimento adquirido com o auxílio das hipóteses imaginadas e experiências percebidas. Mostraremos como uma de suas últimas obras, o *Princípios* (1644), demonstra um lado prático da filosofia de Descartes, onde o autor, parece mudar um pouco sua metodologia rígida, abrindo um grande espaço para as sensações e imaginações em sua física.

Palavras-chave: Imaginação; Sensação; Experiência; Hipótese; Analogia.

Quelques aspects de la physique cartésienne: du mécanisme déductif des *Règles aux hypothèses et expériences des Principes*

Resumé: René Descartes (1596-1650) a été marqué dans l'histoire de la pensée humaine comme le père du mécanisme moderne, en particulier avec sa méthode scientifique déductive, idéalisée principalement dans les *Règles pour la Direction de l'Esprit* (1628) et dans le *Discours de la Méthode* (1637). Une grande partie de la littérature indique que la science cartésienne est extrêmement rationaliste, quelque chose de très éloigné des expériences et des hypothèses, faite uniquement

* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: lucasguerrezi@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0498772155610540>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7487-1026>.

et exclusivement par la compréhension, des intuitions pures et des déductions rationnelles. Cependant, nous avons l'intention ici de démontrer une ouverture possible du philosophe français aux connaissances acquises à l'aide d'hypothèses imaginées et d'expériences perçues. Nous montrerons comment l'une de ses dernières œuvres, les *Principes* (1644), démontre un côté pratique de la philosophie de Descartes, où l'auteur semble changer un peu sa méthodologie rigide, ouvrant un grand espace pour les sensations et l'imagination dans sa physique.

Mots-clés: Imagination; Sensation; Expérience; Hypothèse; Analogie.

Introdução

O *Princípios da Filosofia* (1644) é um trabalho tardio de Descartes, publicado em Amsterdã, posteriormente às *Regras* (1628), ao *Discurso e Ensaio* (1637) e às *Meditações* (1641). Essa obra possui uma peculiaridade, que influencia diretamente seu conteúdo: ela foi escrita com o objetivo específico de servir como um compêndio, ou manual, com a função de substituir o pensamento aristotélico ainda predominante nas escolas e universidades. Descartes sintetiza ali grande parte de seu “sistema” filosófico, desde o pensamento metafísico e epistemológico das *Regras* (1628), do *Discurso* (1637) e das *Meditações* (1641), até a ciência natural presente em suas obras estritamente científicas, como os *Ensaio* (1637) e os *Tratados do Homem* e o *Do Mundo* (1632-1633). Para dar conta dessa imensa síntese, Descartes divide os *Princípios* em quatro partes. Na primeira parte, “Dos Princípios do conhecimento Humano”, o autor apresenta a sua metafísica e as questões relativas às fontes do conhecimento humano, ou seja, a sua epistemologia. Na segunda parte, “Dos Princípios das coisas materiais”, Descartes estabelece os princípios gerais da física com a sua teoria das leis do movimento. A terceira parte, “Do mundo visível”, é dedicada aos fenômenos astronômicos e, por fim, na quarta parte, “Da Terra”, Descartes dedica-se ao estudo dos fenômenos observáveis em nosso planeta e sua percepção pelos nossos sentidos.

Meu principal objetivo neste artigo será o de apresentar uma breve explicação sobre a revolução científica instaurada por Descartes em suas obras anteriores, principalmente nas *Regras* e no *Discurso*. Posteriormente, examinar na segunda, terceira e quarta partes dos *Princípios*, onde Descartes sintetiza sua Física (teórica e prática), qual é a função das hipóteses e das experiências e qual o valor dos modos de pensamento em que elas se baseiam, a imaginação e sensação, para a Física. Podendo, enfim, fazer uma breve comparação entre o tratamento dessas faculdades nas diferentes obras supracitadas.

Crítica à física aristotélica e o advento de uma nova visão sobre o mundo

Ao longo de toda sua obra filosófica, René Descartes empreende uma longa batalha contra o aristotelismo. Segundo ele, especialmente na física, alguns conceitos não tinham sido bem fundamentados, principalmente aqueles de movimento e de inércia, que seriam fundamentais para a sua concepção mecanicista do mundo. Essa falta de fundamentação, segundo Descartes, a tornava frágil, cheia de incertezas. Mas, a principal desconfiança de Descartes em relação ao aristotelismo, e ao próprio estagirita, era a certeza que ele atribuía aos juízos advindos de pensamentos senso-imaginativos. Essa certeza, ingênua, segundo Descartes, representava um grande erro, erro esse que era uma das características essenciais da física Aristotélica¹. A refutação do empirismo aristotélico, está presente em praticamente todas as obras cartesianas, e a mais conhecida delas, as *Meditações*, teria sido escrita com o intuito de fundamentar uma nova física, que viria a substituir a dos antigos,

¹ Cf. Capítulos III e IV de Kobayashi (1993). Especialmente os tópicos, *Le cogito et le refus de l'empirisme aristotélicien* e *La critique caratésienne de la physique aristotélicienne*, onde o autor explica detalhadamente as críticas feitas por Descartes à ciência natural de Aristóteles.

principalmente aquela aristotélica medieval. Assim nos diz Kobayashi (1993):

[...] em uma carta que ele [Descartes] escreveu algumas semanas depois para o mesmo correspondente [Mersene], ele se repete, e confia-lhe o objetivo que ele estabeleceu para si mesmo, publicando as *Meditações*: “Eu vou dizer, entre nós, que essas seis *Meditações* contêm todos os fundamentos da minha física” [...].

[...] Descartes demonstra, assim, que o objetivo principal das *Meditações*, se não o primeiro e único, é estabelecer os fundamentos da física, destruindo os princípios de Aristóteles (KOBAYASHI, 1993, p. 43-44, tradução nossa)².

É manifesto nas *Meditações*, desde a instauração da dúvida metódica, quando o filósofo francês decide só aceitar como verdade aquilo que se apresenta como claro e evidente, que há uma separação entre o entendimento (*Res cogitans*) e a extensão (*Res extensa*)³, portanto, uma cisão entre seus modos de pensamento: o entendimento e a imaginação e sensação. A partir disso, durante todo o percurso das *Meditações*, os modos de pensar advindos da extensão são profundamente atacados, desvalorizados.

Suponho, portanto, falsas todas as coisas que vejo: creio que nunca existiu nada do que a memória mendaz representa; não tenho nenhum dos sentidos todos; corpo, figura, extensão, movimento e lugar são quimeras. Que será, então, verdadeiro? Talvez isto

² *Dans une lettre qu'il écrit quelques semaines après au même correspondant [Mersene], il se répète, et cela em lui confiant le but qu'il s'est fixé en publiant les Méditations: "Je vou dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma physique. Descartes manifeste par là que le but majeur des Méditations, pour ne pas dire le premier et l'unique, établir les fondements de sa physique, em détruisant les principes d'Aristote.*

³ Trataremos mais detalhadamente sobre a *res cogitans* e *res extensa* no tópico “2.3 Ordem”.

somente; nada é certo (DESCARTES, 2004, p. 43; AT, IX, 19).⁴

Deste modo, tal como é notório, toda a metafísica estabelecida nas *Meditações*, que viria servir de raiz para sua física, atribuiu toda confiabilidade ao pensamento puro (entendimento). Atacar a extensão e, concomitantemente, os modos de pensar que dela são dependentes, foi a maneira mais eficiente de Descartes atacar o pensamento aristotélico.

De acordo com Descartes, o objeto principal do intelecto humano é a própria mente. E separar a mente do corpo é, em última análise, destruir a tradição aristotélica que concede uma primazia epistemológica ao objeto ou imagem sensível (KOBAYASHI, 1993, p. 45, tradução nossa).⁵

E foi essa crítica sistemática à física aristotélica que orientou grande parte das obras cartesianas, culminando também em um de seus últimos trabalhos, o *Princípios*, tentativa grandiosa de transformar a física das substâncias, dos antigos, em uma física-matemática, explicando-a resumidamente em um “manual”. Essa mudança epistemológica foi uma das grandes contribuições cartesianas para a fundação da física moderna, que, como veremos, tornará o movimento seu principal elemento. Entretanto, mesmo antes de Descartes publicar as suas famosas *Meditações* e seu manual escolar, o *Princípios*, já em sua dita “juventude intelectual”, escrevera um importante texto para a sua concepção de

⁴ As citações dos textos de Descartes serão feitas a partir de edições em língua portuguesa acompanhadas das referências da edição *standard* das obras completas do filósofo, editadas por Charles Adam e Paul Tannery (AT). Não havendo indicação da edição portuguesa, a citação será feita somente a partir da edição *standard*. Traduções de textos de outros autores estrangeiros são de minha autoria.

⁵ *Selon Descartes, l'objet premier de l'intellect humain est notre esprit lui-même. Et détacher l'esprit du corps, c'est en fin de compte détruire la tradition aristotélicienne qui acorde une primauté épistémologique à l'objet sensible ou à l'image* (KOBAYASHI, 1993, p. 45).

ciência, a saber: as *Regras para Orientação do Espírito*⁶. Tal obra, apesar de ser um texto de juventude, apreende pela primeira vez, de forma bem detalhada, se não a mais detalhada, o método científico cartesiano (analítico), além de sua ideia fundamental de uma *Mathesis Universalis*. Portanto, será por meio de uma análise das *Regras* que iremos apresentar de forma introdutória e geral o modelo de ciência proposto por Descartes, o qual ficou comumente conhecido como mecanicista, ou dedutivo.

Partindo dessas considerações, acreditamos que desde sua juventude, Descartes se propõe a estabelecer um novo modelo para as ciências, modelo esse que perduraria por grande parte da modernidade e, talvez, em alguns aspectos, até os dias atuais. A principal característica desse modelo, consensual entre os autores especializados, é o tratamento quantitativo dos dados científicos⁷. “É o método, e não o objeto que define a ciência. Só pode ser objeto da ciência o que pode ser de algum modo quantificável ou passar por um cálculo de dimensões” (ANDRADE, 2017,

⁶ As *Regras para orientação do espírito*, apesar de ser um texto de juventude de René Descartes, nunca foram publicadas pelo próprio em vida. Segundo Sardeiro: “O manuscrito foi encontrado inédito na ocasião da sua morte, quando inventariado em conjunto com outros escritos da sua juventude (AT X, p. 1-142). [...] O seu original é reivindicado por Chanut, que o passa para Clerselier empreender o trabalho de publicação dos inéditos de Descartes. Pouco antes da sua morte, em 1684, Clerselier passa o manuscrito das *Regulae* para Jean-Baptiste Legrand, para que continue o seu trabalho. Com a morte de Legrand no início do século XVIII perde-se o rastro do original, e o seu único testemunho manuscrito conhecido hoje provém de uma cópia adquirida por Leibniz quando da sua estada na França, em 1676. A crítica textual recente permite afirmar que mesmo nos séculos XVII e XVIII as edições das *Regulae* foram elaboradas a partir de cópias do manuscrito original. A primeira delas se dá em tradução holandesa empreendida por Jan Hendriksz Glazemaker (N) em 1684. O texto latino é publicado somente em 1701 (A), na coletânea dos *Opuscula Posthuma* de Descartes. Desde então o texto resta esquecido e é republicado somente em tradução francesa empreendida por Victor Cousin no tomo XI da sua coleção das *Oeuvres* de Descartes de 1826. A partir desse reaparecimento começam a surgir novas discussões a seu respeito. A sua primeira edição crítica de fato, preocupada em colacionar o manuscrito ainda existente no estabelecimento do texto, será a de Charles Adam, publicada nas *Oeuvres Complètes* em 1896. Todavia, será preciso esperar até 1966 para que surja uma edição crítica mais robusta, realizada por Giovanni Crapulli” (SARDEIRO, 2008, p. 19-20).

⁷ Cf. Cavaillé (1991); Andrade (2017); Kobayashi (1993); Garber (2004). Todos esses autores confirmam em suas obras o valor do tratamento quantitativo da física-matemática de Descartes.

p. 10). Entretanto, para que fosse possível estabelecer esse método, Descartes julgou necessário dotar-lhe de uma base “universal”, apta a sustentar todas as ciências. Descartes julgou ser a razão essa base em comum. Segundo ele, ela é a única coisa presente em todas as ciências. Independente do objeto em questão a ser analisado, sempre o analisamos pela razão. Portanto, um método racional seria aquilo que deveria fundar a sua revolução científica. Aqui vemos mais uma vez a importância da divisão entre *res extensa* e *res cogitans* das *Meditações* (1637), pois fundamentar universalmente todas as ciências na racionalidade é o mesmo que privilegiar o entendimento em relação aos outros modos de pensar e, concomitantemente, atacar a física aristotélica.

Descartes estabeleceu assim um critério de demarcação entre o científico e o não científico, “Um critério que permita discernir o falso do certo nas ciências” (ANDRADE, 2017, p. 17). Somente pode ser considerado científico aquilo que pode ser garantido pela certeza racional. Na ânsia de descobrir algo que pudesse se encaixar como esse critério, Descartes viu uma luz no fim do túnel e essa luz era a matemática, pois, foi nela que conseguia, desde muito jovem, encontrar alguma certeza. Segundo o relato autobiográfico do *Discurso*:

Deleitava-me, sobretudo, com as matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões, mas não advertia ainda seu verdadeiro uso [...] surpreendia-me de que, sendo seus fundamentos tão firmes e sólidos, nada de mais elevado tivesse sido construído sobre eles (DESCARTES, 2018, p. 73-74; AT, VI, 7).

Já que todos os conhecimentos possuíam como ponto em comum o uso da razão, a certeza encontrada pela razão nas matemáticas poderia, de alguma forma, ser ampliada também às outras ciências. E Foi realmente na matemática que Descartes encontrou um modelo para as demais ciências, contudo, como explica Érico Andrade, não exatamente na ciência matemática, mas sim em sua metodologia. Coube a Descartes nesse sentido, “A recuperação de um caráter metodológico da matemática”

(ANDRADE, 2017, p. 24). Foi pela prática matemática que Descartes encontrou um método eficaz e uma ciência universal.

É verdade que existe uma parte da tradição cartesiana que não distingue muito bem o método da *Mathesis Universalis*, entretanto, seguindo a proposta de Sardeiro (2008), acreditamos que há uma importante distinção entre esses dois conceitos. O primeiro, consideramos como regras simples e fáceis que nos auxiliam para o correto uso do entendimento, como que propedêutica, enquanto o segundo, possui a pretensão de ser ciência. Não qualquer ciência, mas, a ciência mais rudimentar de nosso entendimento, uma ciência universal. É assim que Descartes nos apresenta a ela, na *regra IV*:

Essa disciplina deve, de fato, conter os primeiros rudimentos da razão humana e estender sua ação até fazer jorrar as verdades de qualquer assunto que seja. Falando livremente, ela é preferível a qualquer outro conhecimento transmitido humanamente, visto que é a fonte de todas as outras: é essa a minha persuasão (DESCARTES, 2012, p. 22-23; AT, X, 374).

Ambos, método e *Mathesis Universalis*, originam-se a partir das ciências matemáticas. Para ser mais preciso, a partir da *Mathesis*, a matemática grega, praticada por *Pappus* e *Diophantus*⁸. É na aritmética e na geometria grega, que Descartes encontra as duas operações que orientará a sua disciplina universal, a saber: a ordem e a medida. Segundo Descartes, são essas duas operações que proporcionavam a rigidez e precisão das matemáticas gregas, e seriam elas que proporcionariam a sua nova ciência a mesma rigidez e precisão.

Deve existir, portanto, uma disciplina universal que determine que todo o conhecimento científico permaneça restrito à ordem e à medida, isto é, um

⁸ Cf. Battisti (2010). Neste artigo, especialmente nos primeiro e terceiro tópicos, ou autor nos oferece uma ampla explanação sobre a influência da matemática, em especial a aritmética e geometria, no método analítico de René Descartes.

conhecimento que determine ambas, a ordem e a medida, como estrutura de todo o saber científico (ANDRADE, 2017, p. 25).

Deste modo, foi a partir das operações das matemáticas, pela ordem e pela medida, que Descartes dava vida à *Mathesis Universalis*⁹. E, Será, portanto, com base nas *Regras*, que iremos demonstrar de modo conciso, como René Descartes nos apresenta sua *Mathesis universalis*, construída à partir de um método analítico.

O método analítico

Vemos na *Regra IV*, que “O método é necessário para a busca da verdade [...] é muito melhor jamais pensar em procurar a verdade de alguma coisa a fazê-lo sem método” (DESCARTES, 2012, p. 19; AT, X, 371). Segundo Descartes, é necessário que o sujeito de conhecimento determine uma ordem na questão para obter sucesso na busca da verdade, e o método é quem irá proporcionar essa ordem. Para Descartes, o método não passa de “Regras certas e fáceis” (DESCARTES, 2012, p. 20; AT, X, 371), cujo principal objetivo é aumentar a capacidade de nossa inteligência

⁹ Cf. Sardeiro (2008). No segundo tópico do primeiro capítulo, intitulado, “Para chegar ao método: diferença entre a *Mathematica*, a *Mathesis* e a *Mathesis Universalis*”, o autor nos oferece uma detalhada análise sobre a diferença existente entre os termos *Mathematica*, *Mathesis* e *Mathesis Universalis* dentro das *Regras*. De forma bem sucinta: *Mathematica* e *Mathesis* teriam uma proximidade significativa, já que no século XVII ambas possuíam o mesmo significado. Entretanto, para Descartes elas possuíam algumas diferenças, o que talvez poderia justificar o porquê de alguns momentos Descartes utilizar o epíteto *vera* para acompanhar o termo *Mathesis*. Ambas possuem um significado restritivo, pois se limitavam a trabalhar com números e figuras. A diferença das duas era que a *Mathematica* poderia se comparar à história da ciência, enquanto a *Vera Mathesis* ou *Mathesis*, parece significar a própria ciência, ou seja, a habilidade de resolver os problemas matemáticos, a saber, o método da ordem e da medida. Já a *Mathesis Universalis*, diferente das duas anteriores não se restringe à um objeto pré-determinado, ou seja, ela possuiu um campo de trabalho universal. Assim como a *Vera Mathesis*, a *Mathesis Universalis* também trabalha a partir da ordem e da medida, entretanto, sua singularidade está na tentativa de extrapolar os objetos matemáticos, que seriam aqueles cobertos pela *Mathesis*.

em tomar a verdade das coisas. Nesse sentido, o método nos oferecerá os meios corretos de utilizar com integridade os dois únicos atos do pensamento passíveis de certeza: a intuição intelectual e a dedução.

Quanto ao método, entendo por isso regras certas e fáceis cuja exata observação fará que qualquer um nunca tome nada de falso por verdadeiro, e que, sem depender inutilmente nenhum esforço da inteligência, alcance, com um crescimento gradual e contínuo de ciência, o verdadeiro conhecimento de tudo quanto for capaz de conhecer (DESCARTES, 2012, p. 20; AT, X, 371).

Segundo Érico Andrade: “Há um único caminho que a ciência deve seguir: determinar o termo simples e escalonar ou comparar os outros conforme a variação que eles guardam em relação àquele objeto” (ANDRADE, 2017, p. 33). Deste modo, compreendemos que: para solucionarmos os problemas encontrados em determinada questão, devemos colocá-la a sob análise e examiná-la, podendo assim, evidenciar por uma ordem de simplicidade, os elementos que a envolvem. Na ciência cartesiana, a ordem a ser disposta em uma questão com o intuito de resolvê-la, e por conseguinte, ser seguida pelo pesquisador é sempre a mesma: do simples para o complexo, ou composto. Deste modo, o método adequado a ser utilizado para examinar as questões será o analítico, pois somente ele nos oferecerá um caminho preciso para a verdade, utilizando somente dos dois atos do entendimento confiáveis.

Intuição e dedução são, para Descartes, os dois atos do entendimento a serem considerados em uma pesquisa científica: “[...] o que podemos ver por intuição com clareza e evidência, ou o que podemos deduzir com certeza: não é de outro modo, de fato, que se adquire a ciência” (DESCARTES, 2012, p. 11; AT, X, 366). E é com a ajuda do método analítico que restringimos todo a nossa pesquisa científica a esses dois atos específicos. O método analítico é definido por Daniel Garber possuindo dois momentos:

[...] uma etapa redutiva na qual “proposições complicadas e obscuras” são reduzidas a proposições mais simples, e uma etapa construtiva pela qual regressamos das proposições mais simples para as mais complexas (GARBER, 2004, p. 118, tradução nossa).¹⁰

Mediante a aplicação dessas duas etapas descritas por Garber¹¹, Descartes instaura o método analítico, que como veremos, proporrá uma ciência dedutiva. É no processo redutivo (análise), ou seja, eliminando os problemas, dividindo as partes, como Descartes nos informa no *Discurso*, que em determinado momento chegamos a um certo enunciado base. Se o procedimento redutivo (analítico) for feito corretamente, ou seja, realizado estritamente pelo entendimento, eliminando qualquer tipo de pensamento sensível, o enunciado base encontrado no fim do processo será tão certo e evidente que o consideraremos uma intuição.

Por intuição entendo não a confiança instável dadas pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos (DESCARTES, 2012, p. 13-14; AT, X, 368).

Encontrando por intuição um enunciado base confiável, verificado pela luz natural do entendimento, ou seja, pela certeza racional, inicia-se o processo de construção (síntese), que por sua vez, é estruturado dedutivamente. A dedução nada mais é do que a ação “[...] pela qual

¹⁰ *L'unique règle de la méthode présentée par Descartes comporte deux étapes, une étape réductrice au cours de laquelle “les propositions compliquées et obscures” sont réduites à des propositions plus simples, et une étape constructive par laquelle on regresse des propositions les plus simples vers les plus complexes.*

¹¹ Cf. Battisti (2010). Neste artigo, César Battisti demonstra o funcionamento do método analítico de Descartes e suas bases teóricas na antiguidade. Diferentemente de Garber (2004), não nomeia dos dois momentos do método como etapa redutiva e construtiva, mas, como etapa de análise e de síntese.

entendemos toda conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza” (DESCARTES, 2012, p. 15; AT, X, 369). Ou seja, o processo dedutivo, de construção, parte de uma intuição, de uma certeza, e a partir dessa primeira certeza, deduz (conclui) outros enunciados particulares de acordo com a intuição base. Observamos também uma distinção temporal entre os dois atos. Concebemos a intuição intelectual no sentido mais forte da palavra “atual”, algo só pode ser intuído quando nosso entendimento está com toda a atenção sobre ele. Enquanto a dedução, ela extrai sua certeza da sucessão entre as cadeias de raciocínios.

Distinguimos a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão, ao passo que naquela não se dá o mesmo; ademais, a dedução não requer, como a intuição, uma evidência atual, mas, ao contrário, extrai de certa maneira sua certeza da memória (DESCARTES, 2012, p. 16; AT, X, 370).

Mathesis Universalis: Ordem e Medida

Definido assim o método analítico de René Descartes, damos um passo a mais e passamos a exposição de sua *Mathesis Universalis*, a ciência da ordem e da medida. Como já relatamos anteriormente, a *Mathesis Universalis* deve ser compreendida como “Uma ciência geral que explique tudo quanto se pode procurar referente à ordem e à medida, sem as aplicar a uma matéria especial” (DESCARTES, 2012, p. 27; AT, X, 378). E, sabendo que a ciência universal de Descartes se restringe a essas duas operações, cabe a nós entendermos o que realmente significa “ordem e medida”.

Ordem

Começemos então pelo conceito de ordem.

Há [...] um uso de *ordo* (ordem) que designa uma ação positiva do sujeito. *Ordo* se refere a uma ordem instituída pelo próprio sujeito de conhecimento, como estrutura geral do seu conhecimento. Essa instância se relaciona bem com o Método, pois ele é apresentado por vezes como aquilo que ensina a seguir a ordem, e por vezes como aquele que prescreve a verdadeira ordem. Como defende a *Équipe* Descartes (ib.), essa acepção do termo “ordo” designa um uso propriamente cartesiano, e acredito que seja sobre ele que se desenvolva a ideia de uma “ciência da ordem e da medida” (SARDEIRO, 2008, p. 38).

Ou seja, é com o estabelecimento da “ordem” como uma das operações de sua *mathesis universalis* que reconhecemos a principal utilidade do método. Aí, percebemos como o método se relaciona tão intimamente com a *Mathesis Universalis*. No próprio título da *regra V* percebemos isto. “O método todo consiste na ordem e na organização dos objetos sobre os quais se deve fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir alguma verdade” (DESCARTES, 2012, p. 29; AT, X, 379). Ou seja, é pelo método analítico que conseguimos estabelecer uma ordem para as questões serem analisadas. Na *Regra VI*, Descartes nos diz:

Para distinguir as coisas mais simples daquelas que são complicadas e pôr em ordem em sua investigação, cumpre, em cada série de coisas em que a deduzimos diretamente algumas verdades umas das outras, observar o que é a mais simples e como dele se distancia, mais ou menos, ou igualmente, o resto (DESCARTES, 2012, p. 31; AT, X, 381).

Isto é, segundo o preceito da *Mathesis Universalis*, auxiliada pelo método analítico: tudo o que devemos fazer em uma pesquisa é analisar a questão, ordenando seus elementos pela ordem de simplicidade, como vimos através do método, distinguindo aquilo que Descartes chama de absoluto daquilo que é chamado de relativo. Pois, será a partir do absoluto

que conseguiremos deduzir as verdades dos outros elementos relativos na questão em análise.

Chamo de absoluto tudo o que contém em si a natureza pura e simples sobre a qual versa uma questão. Quanto ao relativo, é o que tem a mesma natureza ou pelo menos um de seus elementos em participação, em virtude do que se pode reportá-lo ao absoluto e dele deduzi-lo constituindo uma série (DESCARTES, 2012, p. 32; AT, X, 381-382).

Segundo Descartes, o que cumpre ao pesquisador fazer é observar toda a ordem da série disposta para análise (do objeto em pesquisa), sabendo assim distinguir aquilo que se diz absoluto, daquilo que é relativo, pois é o que denominamos de absoluto que podemos também chamar de naturezas simples. Tais naturezas simples, segundo Descartes, são em um pequeno número, e são estas que podem ser conhecidas única e exclusivamente pela intuição intelectual. Ou seja, é somente a partir destas naturezas simples, encontradas e certificadas pela luz natural da intuição, que podemos construir por dedução uma cadeia causal confiável.

Há somente um pequeno número de naturezas puras e simples que possamos ver por intuição à primeira vista em si mesmas [...] graças a uma luz que nos é inata. Assim é em toda parte o encadeamento das consequências que dá origem a essas séries de objetos de investigação, às quais se deve reconduzir toda questão para ter condições de examiná-la com um método seguro (DESCARTES, 2012, p. 34; AT, X, 383).

Destas naturezas simples, encontramos três tipos distintos: àquelas puramente espirituais, aquelas puramente materiais, e outras que nomeamos como comuns.

As naturezas simples puramente intelectuais são: “Aquelas que são conhecidas pelo entendimento graças a uma luz inata e sem a ajuda de nenhuma imagem corporal” (DESCARTES, 2012, p. 83; AT, X, 419). A

mente, o pensamento, ou espírito são designados por Descartes com um significado, o da *res cogitans* (coisa pensante). Ela recebe de Descartes o atributo da incorporeidade, ou seja, a substância pensante é imaterial. E como veremos, essa atribuição é a principal distinção com a substância extensa. Enquanto a natureza simples material, o corpo, podemos defini-lo em oposição a alma. Denominado por Descartes como *res extensa*, distintamente da coisa pensante, da *res cogitans*, ela tem a extensão como seu principal atributo, o que quer dizer que o corpo ocupa um lugar no espaço. A extensão, assim como o pensamento, é uma substância totalmente autônoma, ou seja, não necessita de nada que não a si própria. “Puramente materiais são as coisas que sabemos só existir nos corpos, como a figura, a extensão, o movimento etc.” (DESCARTES, 2012, p. 83; AT, X, 419). A extensão explica de modo suficiente tal substância. Isso marca uma grande ruptura com a tradição, pois, a partir dessa nova concepção, as qualidades sensíveis, antes tão importantes para o conhecimento das coisas corporais, agora passam à insignificância: “As qualidades e as diferenças sensíveis é que são explicadas a partir dos dois modos da extensão, a figura e o movimento” (KAMBOUCHNER; DE BUZON, 2010, p. 22).

Vemos com Alexandre Guimarães que:

Na carta a Elisabeth, princesa da Boêmia, de 21 de maio de 1643, Descartes nos apresenta as suas noções primitivas: “Primeiramente, considero que há em nós certas noções primitivas, que são como originais, sobre cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos. Há apenas poucas noções assim”. Essas noções são primitivas porque são primeiras e anteriores a outras que delas seguem, definem cada qual sua própria série, ou seja, um eixo de dedução das que lhe são dependentes e relativas (GUIMARÃES, 2017, p. 130).

Ou seja, são as noções primitivas, *res cogitans* e *res extensa*, encontradas única e exclusivamente pela intuição intelectual, que nos

orientam a prosseguir com as deduções, através das séries estabelecidas pelo método.

Deste modo, concluímos que: 1) existem dois atos do entendimento humano seguros para se fazer ciência: A intuição intelectual e a dedução; 2) há um método, com regras certas e fáceis, capaz de auxiliar nosso entendimento a proceder de maneira eficaz pela intuição e a dedução; 3) há dois tipos de “coisas”, encontradas durante a análise, as absolutas, as naturezas simples, e aquelas ditas relativas, que dependem das absolutas. Sendo as absolutas, as naturezas simples, as únicas que podem ser conhecidas pela intuição intelectual, elas são colocadas como os princípios das cadeias causais, enquanto as relativas, por dependerem das absolutas para serem conhecidas, são dispostas em sequência daquelas, assim, deixando claro a ordem de simplicidade explicitada por Érico de Andrade.

Medida

É a partir da *Regra XII* e, principalmente na *Regra XIV*, que encontramos uma conceitualização da “medida”. Podemos dizer também que são nessas regras que temos uma conceitualização sobre sua teoria da figuração. Segundo Sardeiro (2008), o conceito de medida pode ser entendido nas *Regras*: “Aquilo que Descartes chamou de ‘dimensão’ (*dimensionem*), e tem o seu sentido completado pelo conceito de ‘unidade’ (*unitas*), ambos explicados na *regra XIV*” (SARDEIRO, 2008, p. 40). Medir nada mais é que quantificar, e quantificar é voltar-se para as semelhanças e diferenças existentes entre os objetos que estão sendo medidos.

A medida pressupõe uma comparação entre objetos para recuperar o que eles guardam de semelhante e de diferente. [...] Comparar duas grandezas exige que se aplique à análise de uma e de outra uma unidade comum. [...] Em síntese, mensurar é determinar a

dimensão de um objeto mediante o cálculo de proporções, de modo que se possa saber quanto um objeto é próximo ou afastado em relação a uma certa unidade (ANDRADE, 2017, p. 27).

Essa unidade, ou certa dimensão entre os objetos calculados, pode se referir a várias qualidades. Podemos, por exemplo, mensurar o objeto pelo seu movimento, com a unidade metro ou quilômetro por hora; pelo seu peso, com a unidade quilograma; por seu tamanho, pela unidade de centímetro, ou qualquer outra qualidade específica. “A unidade é, portanto, uma quantidade matemática cujo principal fim é permitir uma redução de todas as particularidades presentes em cada objeto no mundo a uma natureza comum ou ainda, a um ponto comum” (ANDRADE, 2017, p. 5). Ou seja, pela mensuração, podemos analisar os objetos, clarificar e mesmo figurar objetos distintos, o que seria impossível de se fazer pelo estudo puramente empírico. A mensuração troca a qualidade por uma quantidade, permitindo o uso da razão e dispensando as sensações.

Por dimensão, não entendemos outra coisa senão o modo e a maneira segundo a qual um sujeito é considerado mensurável: dessa forma, não só o comprimento, a largura e a profundidade são as dimensões do corpo, mas ainda o peso é a dimensão segundo a qual os sujeitos são pesados, a velocidade é a dimensão do movimento, e uma infinidade de outras coisas desse tipo. Pois a própria divisão em várias partes iguais, seja ela real ou somente intelectual, é propriamente a dimensão segundo a qual contamos as coisas, e essa forma de constituir um número se chama propriamente uma espécie de dimensão, conquanto haja alguma diversidade no significado da palavra divisão” (DESCARTES, 2012, p. 118-119; AT, X, 447-448).

Após a definição das naturezas simples, na *12ª Regra*, Descartes chama nossa atenção para a natureza simplíssima da materialidade, a extensão, ou *res extensa*, pois será a partir dela que toda a sua ciência física se deduzirá. Da extensão, e por conseguinte, de seus modos (figura,

e movimento), todo o conhecimento do mundo material poderá ser reduzido à mensuração das dimensões dos objetos. A figura, sendo o modo da extensão mais comum a todos os objetos materiais, seria o mais propício para se utilizar na *Mathesis Universalis*. “Pode-se dizer o mesmo de tudo, uma vez que a infinita profusão das figuras basta, é certo, para expressar todas as diferenças dos objetos sensíveis” (DESCARTES, 2012, p. 77; AT, X, 413). A partir disso, Descartes reestabelece de maneira controlada as outras faculdades do pensamento, além daquela do entendimento puro. Segundo ele, será a partir da imaginação que os nossos sentidos externos serão reconfigurados para a nossa compreensão intelectual.

[...] não serão as próprias coisas que então cumprirá apresentar aos sentidos externos, mas, ao contrário, algumas de suas figuras resumidas, e, estas, desde que bastem para evitar um erro de memória, serão tanto mais cômodas quanto mais breves forem (DESCARTES, 2012, p. 81; AT, X, 417).

Especificamente na *Regra XIV*, vemos que toda a extensão real do mundo deve ser estudada através das figuras puras e simples, imaginadas por nós¹². E, acima de tudo, que todas as coisas são conhecidas apenas por comparação, por analogia. Tudo o que conhecemos é a partir da comparação entre o que existe, o mundo, e o que conhecemos, a extensão. Desse modo:

em sua maior parte, a indústria humana não consiste noutra coisa senão em transformar essas proporções de maneira que veja claramente a igualdade que existe entre o que se procura e o que há de conhecido [...] Há que notar em seguida que nada pode resumir-se a essa igualdade, a não ser o que comporta o mais e o menos, e tudo isso está compreendido sob o nome de

¹² Cf. Bouriau (2000). Nesta obra o autor nos demonstra de maneira exemplar como Descartes utiliza da imaginação, para ser mais específico, da imaginação produtiva, para criar as figuras geométricas, as quais serão de extrema importância em sua física.

grandeza [...] Por outro lado, a fim de termos mesmo então algo para imaginar e de não utilizarmos o entendimento puro, mas o entendimento ajudado por espécies representadas na fantasia, cumpre notar, por fim, que não se diz nada das grandezas em geral que não possa também reportar-se especialmente a qualquer uma delas em particular (DESCARTES, 2012, p. 110; AT, X, 440).

É, portanto, a partir de sua nova metodologia e com sua ciência universal, que os dados sensíveis passam a ser lidos pelas naturezas simples, à priori, intuídas pelo entendimento, ou seja, são lidos pelas figuras, que são um dos modos da extensão. A razão fornece assim os princípios para a leitura do mundo sensível e possibilita uma ciência da natureza puramente quantificável. Somente a quantidade é conhecida com clareza e distinção, criando assim um modo de enxergar o mundo material, a partir de gráficos e esquemas.

Segunda parte do *Princípios*: Constituição de uma física dedutiva/mecanicista em coerência com suas obras anteriores

Isso posto, damos início à análise propriamente dita do *Princípios*, cuja principal finalidade, como já foi dito, era introduzir aos leitores aristotélicos, principalmente os das universidades e colégios, as bases de uma física-matemática dedutiva. Começamos então pela segunda parte. Descartes segue ali a mesma linha adotada em sua obra filosófica anterior, ou seja, entende que os princípios para uma ciência correta são aqueles do método descrito nas *Regras*, no *Discurso* e nas *Meditações*, a saber, o método matemático dedutivo da análise e da síntese, da ordem e da medida.

Já nas primeiras páginas encontramos uma afirmação importante: “Os nossos sentidos não nos ensinam a natureza das coisas, mas apenas se nos são úteis ou prejudiciais” (DESCARTES, 1997, p. 60; AT, IX, 64). Tal afirmação deixa claro, portanto, que através dos sentidos não conseguimos

compreender a natureza das coisas, mas somente a utilidade que elas têm para nós. Essa afirmação se encaixa perfeitamente com o que vimos em suas outras obras epistemológicas, onde a capacidade de conhecer a natureza das coisas, ou seja, o conhecimento claro e distinto, acha-se assentado somente no pensamento puro, no entendimento, como já relatamos nas seções anteriores.

Seguimos então, o fio condutor de Descartes nos *Princípios*. O autor nos afirma que o mundo em que vivemos, as coisas materiais, que costumamos chamar de corpos, são compostas por uma única matéria, a saber, a extensão (*Res extensa*).

Procedendo assim, saberemos que a natureza da matéria ou do corpo em geral não consiste em ser uma coisa dura, pesada ou colorida, ou que afeta os sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura (DESCARTES, 1997, p. 60; AT, IX, 65).

Aqui Descartes estabelece a natureza da substância extensa, aquela que constitui todos os corpos do mundo. Percebemos então, novamente, como a física cartesiana provoca um esvaziamento ontológico ao estabelecer que a única propriedade do corpo é a extensão, eliminando qualquer tipo de qualidade secundária da matéria e expressando assim claramente uma mudança da concepção substancial da física aristotélica.

Donde segue-se que a sua natureza não consiste na dureza que por seu intermédio sentimos algumas vezes, nem no peso, calor ou outras qualidades deste gênero. [...] Donde também se segue que para existir o corpo não tem absolutamente necessidade dessas qualidades [e que a sua natureza consiste apenas no fato de ser uma substância que tem extensão] (DESCARTES, 1997, p. 61; AT, IX, 65).

Esse processo de esvaziamento ontológico da matéria como um ataque ao aristotelismo, é ao mesmo tempo que serve de alicerce para sua nova física. A partir desse momento, Descartes elimina totalmente o

sentido qualitativo da matéria. E como já demonstramos anteriormente, possibilita a aplicabilidade da *Mathesis Universalis*.

Descartes subverte o conceito tradicional de matéria, que comportava todas as qualidades sensíveis, as quais eram percebidas por nossos sentidos. Matéria para Descartes é um objeto inerte, puramente geométrico. Matéria é tudo aquilo que pode ser quantificável ou geometrizable. Assim, destituem-se, com Descartes, as qualidades do objeto como elemento importante para sua definição. Os objetos são apenas expressões diferentes de uma mesma quantidade homogênea. Escreve Descartes, traçando a diferença entre sua definição de matéria e a dos filósofos escolásticos: [...] “Os objetos não se definem pelas qualidades que possuem quando submetidos às nossas percepções sensíveis. Eles são objetos extensos por mais que suas qualidades sofram alterações. Desse modo, o que há de essencial nos objetos, que neles nunca pode se encontrar ausente, é sua extensão” (ANDRADE, 2017, p. 58).

Estabelecendo a *Res extensa* como a substância corporal, Descartes entende que é necessário partir para a refutação daquilo que alguns filósofos descreveram como o vazio, para então prosseguir com sua argumentação. Segundo Descartes, não é possível que exista o vazio, como um espaço onde não há alguma substância qualquer, pois, segundo ele, o espaço só pode se diferenciar do corpo por meio do nosso pensamento, ou seja, o espaço em si já é corporal e faz parte da extensão. A falta da sensação em alguns lugares não significa a exclusão de matéria. O fato de que alguns acreditem que há uma distância vazia entre dois corpos distintos é um equívoco. Segundo Descartes, a distância é também uma propriedade da extensão “[...] e não poderia subsistir sem algo extenso” (DESCARTES, 1997, p. 67; AT, IX, 73). Ou seja, qualquer espaço que intercale um ou outro objeto também é considerado como parte da extensão, também é matéria. A refutação do espaço vazio se torna essencial para sua teoria física, pois se não existe um espaço vazio,

intercalando os corpos, a extensão se torna um bloco único, indefinido. “Por isso, eles (os corpos) contêm um corpo indefinidamente extenso, pois a ideia de extensão que concebemos, seja em que espaço for, é a verdadeira ideia que devemos ter do corpo” (DESCARTES, 1997, p. 68; AT, IX, 74). É essa indefinição da extensão que a permite ser concebida como substância única das coisas materiais, ou seja, do mundo.

A partir do reconhecimento da existência de uma única substância extensa, Descartes estabelece as bases da sua física do movimento, pois, se não existem diferentes substâncias extensas, ou intervalos vazios entre as substâncias, a única forma de explicar as diversas formas materiais existentes no mundo é através das diversos movimentos que têm lugar nas partes particulares dessa mesma substância, assim, cada movimento explica uma diferente variedade da matéria.

Com efeito, embora mediante o pensamento possamos imaginar divisões nesta matéria, contudo é verdade que o nosso pensamento não pode alterar nada, e a diversidade das formas que nela se encontram dependem do movimento local; sem dúvida que isto foi também observado pelos filósofos em muitas ocasiões: a natureza é os princípios do movimento e do repouso. Por natureza entendiam aquilo que faz com que os corpos se disponham, tais como vemos por experiência (DESCARTES, 1997, p. 69; AT, IX, 75).

Concordamos, deste modo, com Kobayashi que afirma a existência de uma identificação entre a extensão e o espaço na teoria cartesiana¹³. “Espaço e tempo não são, portanto, concebidos em Descartes como separáveis da matéria” (KOBAYASHI, 1993, p. 62, tradução nossa)¹⁴, e concordamos também com a sua definição de movimento na física

¹³ Cf. Capítulo 4 “*La Physique Cartésienne et as contribution à la formation de la Mécanique Classique*” do livro *La Philosophie Naturelle de Descartes*, de Michio Kobayashi.

¹⁴ *L'espace et le temps ne sont donc pas conçus chez Descartes comme séparables de la matière.*

cartesiana: “O segundo conceito fundamental que determina a física cartesiana é o do movimento dos corpos. Descartes define-o apenas como movimento local (mudança de acordo com o local)” (KOBAYASHI, 1993, p. 62, tradução nossa)¹⁵.

Estabelecendo o movimento como causa de todas as diversidades corporais, Descartes dá um passo a mais em sua argumentação, e nos apresenta então as causas do movimento, que são duas: a primeira causa é Deus, que criou a matéria, a *Res extensa*, e ao mesmo tempo, o movimento e o repouso das partes desta matéria. Deus por ser perfeito, imutável, age sempre da mesma maneira, nunca muda, portanto, apesar de a matéria estar em constante movimento, que foi necessário para a criação do mundo, este movimento é sempre regular universalmente. Pois, não havendo espaço vazio, sempre que uma determinada matéria local se mova, outra parte da substância irá ocupar o seu lugar, que por conseguinte formará um movimento circular, impedindo com que haja algum espaço vazio.

Donde segue-se que Deus, tendo posto as partes da matéria em movimento de diversas maneiras, manteve-se sempre a todas da mesma maneira e com as mesmas leis que lhes atribuiu ao criá-las e conserva incessantemente nesta matéria uma quantidade igual de movimento (DESCARTES, 1997, p. 76; AT, IX, 84).

Ou seja, é pela confiança na onipotência divina, e por conseguinte na determinação da conservação de sua obra, que Descartes acredita ser possível estabelecer algumas leis universais para as mudanças materiais, pois são essas leis criadas por Deus que possibilitarão a conservação do mundo existente.

¹⁵ *Le deuxième concepte fondamental qui determine la physique certésienne est celui du mouvement des corps. Descartes le définit uniquement comme mouvement local (changement selon lieu).*

Como Deus não está sujeito a mudanças, agindo sempre da mesma maneira, podemos chegar ao conhecimento de certas regras a que chamo as leis da natureza, e que são as causas segundas, particulares, dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos (DESCARTES, 1997, p. 76; AT, IX, 84).

Daí segue-se os motivos para a criação das três leis da natureza, ou, do movimento: “Primeira lei da natureza: cada coisa permanece no seu estado se nada alterar; assim, aquilo que uma vez foi posto em movimento continuará sempre a mover-se” (DESCARTES, 1997, p. 76; AT, IX, 84); “A segunda lei da natureza: todo corpo que se move tende a continuar o seu movimento em linha reta” (DESCARTES, 1997, p. 77; AT, IX, 85); e “A terceira lei: se um corpo que se move encontrar outro mais forte, o seu movimento não diminui em nada; se encontrar um corpo mais fraco [que consiga mover], só perderá o movimento que lhe transmitir” (DESCARTES, 1997, p. 78; AT, IX, 86-87). Estas leis são a base de todo o conhecimento que podemos ter sobre o mundo material, através delas podemos conhecer todas as causas particulares dos movimentos, portanto, todas as causas sobre a mudança material no mundo. Essas três leis particulares funcionam como instrumentos divinos, feitos por Deus, que sustentarão o movimento universal linear da extensão, operando de maneira particular.

Um ponto importante a ser destacado sobre as três leis do movimento de Descartes, que serviriam como leis universais do conhecimento científico, sobre as substâncias físicas, é que segundo Kobayashi, pelos menos uma dessas leis ainda é considerada como perfeitamente correta até os dias atuais pela mecânica clássica, outra estaria parcialmente correta e somente uma seria descartada por seus sucessores. Para o japonês, a primeira e a segunda lei de Descartes unidas, corresponderiam perfeitamente a lei da inércia descrita por Newton em seu *Princípios Matemáticos*.

Quanto às duas primeiras leis da natureza, elas são de suma importância para a formação da mecânica

clássica: elas marcam uma virada na história da física. A princípio, a primeira lei manifesta a noção do movimento de inércia. E introduzir essa noção como lei da natureza na física é admitir movimentos sem causa no mundo abaixo. Apenas esta lei não pode constituir a lei da inércia da mecânica clássica. [...] Neste sentido, a segunda lei cartesiana da natureza é de suma importância: define o movimento simples como reto. Essas duas leis da natureza, uma vez reunidas, constituem exatamente a lei da inércia (KOBAYASHI, 1993, p. 65, tradução nossa).¹⁶

Somente a terceira lei cartesiana, a saber, a lei do choque, seria completamente esquecida pela física posterior. Em suma, as leis do movimento, que servem como causas secundárias, que proviriam a manutenção da ordem estabelecida por Deus, que é a causa primeira, são a base para toda a ciência dedutiva de Descartes, pois, tais leis universais, descobertas pela intuição, ou seja, pela razão pura, estabeleceriam todo o conhecimento a priori, necessário para estabelecer deduções particulares sobre a extensão.

Em vista disso, é baseado nas regras do método analítico estabelecido por Descartes, empregando a etapa redutiva e chegando aos princípios mais gerais de toda sua filosofia, sejam as três leis do movimento na física, seja ao *cogito* na metafísica, pela intuição, que tudo vira uma dedução.

Entretanto, lendo atentamente toda a obra, percebemos que tal ideia de uma ciência física totalmente dedutiva, sem a utilização das experiências e da imaginação não funciona tão bem assim. Apresentarei

¹⁶ *Quant aux deux premières lois de la nature, elles ont une importance primordiale pour la formation de la mécanique classique: elles marquent un tournant dans l'histoire de la physique. D'abord, la première loi manifeste la notion de mouvement d'inertie. Et introduire dans la physique cette notion comme loi de la nature, c'est admettre des mouvements sans cause même dans le monde d'ici-bas. Cependant cette loi ne peut pas à elle seule constituer la loi d'inertie de la mécanique classique.* [...] *Em Ce sens, la deuxième loi cartésienne de la nature a une importance capitale: elle définit le mouvement simple comme rectiligne. Ces deux lois de la nature, une fois réunies, constituent exactement la loi d'inertie.*

aqui alguns exemplos, citando passagens em que esses modos do pensamento, da sensação e imaginação, recebem grande importância no que se trata sobre a ciência natural. Descartes como o grande mecanicista, pai do método dedutivo, parece não ter seguido uma linha tão reta nos *Princípios* como em suas obras antecedentes.

Terceira e quarta partes do *Princípios*: uma mudança metodológica? Experiência e imaginação teriam algum valor epistemológico?

A partir da terceira parte do livro, *Do mundo visível*, onde Descartes aborda as questões astronômicas, identificamos um lado prático do autor, sobretudo, uma intensa utilização dos recursos sensitivos e imaginativos, assim, diferenciando-se daquele autor extremamente racionalista que havíamos visto até então. A partir da quarta tese, intitulada, *Sobre os Fenômenos ou Experiências, e Para Que Podem Servir*, Descartes estabelece uma primeira função a qual as experiências podem ser utilizadas na ciência:

Os princípios que atrás expliquei [...] podemos deduzir muitas coisas que não vemos no mundo, e outra que nem numa vida conseguiríamos compreender com o pensamento. Por isso farei aqui uma rápida descrição dos principais fenômenos cujas causas procuro, não para as usarmos como razões para demonstrar o que vou explicar, pois desejo explicar os efeitos pelas causas e não as causas pelos efeitos, mas para que – de entre os imensos efeitos que podem ser deduzidos das mesmas causas – possamos escolher sobretudo os efeitos que devemos deduzir das causas. (DESCARTES, 1997, p. 94; AT, IX, 104-105).

Aqui, Descartes nos confirma novamente que sua ciência prossegue de maneira dedutiva, a partir de seus princípios já introduzidos, ou seja, das causas para os efeitos. Entretanto, aqui também encontramos uma primeira função para a experiência. A partir de poucos princípios, a

saber, as três leis da natureza, podemos deduzir infinitos efeitos, e cabe a experiência reduzir a probabilidade dos efeitos possíveis, nos auxiliando a encontrar aqueles que são os mais prováveis como verdadeiramente efeitos das causas principais, ou seja, neste momento podemos partir dos efeitos para a causa. Segundo Garber (2004), o emprego das experiências seria feito na primeira parte do método cartesiano, ou seja, no processo redutivo, no caminho para encontrar a intuição.

Em primeiro lugar, parece que a experiência científica funciona apenas, no método, na etapa redutiva onde se tenta passar de uma pergunta feita para a intuição da qual a resposta será derivada; experiência científica parece em efeito não estar envolvida na dedução. E, na fase inicial da investigação, o experimento científico parece ter dois papéis que não podem ser separados. Primeiro, ajuda a definir melhor o fenômeno que precisa ser deduzido ou o problema que precisa ser resolvido. Este não é realmente o caso no exemplo da linha anaclástica onde o problema é colocado com precisão suficiente. Mais é uma função importante do experimento científico no exemplo do arco-íris, Descartes usando-o para determinar o que é o arco-íris, que ele é controlado por dois arcos separados, e que os dois arcos estão sempre neste ou naquele ângulo para os raios solares; dessa forma, a experiência científica clarifica a questão a ser respondida. Mas também são importantes, os experimentos ajudam na redução sugerindo como as coisas dependem umas das outras, indicando assim em um momento crucial a questão que deve então ser abordada. É porque sabemos, através da experiência científica, que a refração depende da passagem de um raio de luz de um meio para um outro que sabemos que precisamos focar a investigação nos raios de luz, no meio, e ver como a luz passa de um meio para outro, a fim de determinar a lei de refração. Da mesma forma, é através dos experimentos realizados com o prisma que sabemos que a reflexão não tem nada a ver com cor, ao contrário da refração; e é porque sabemos que as cores podem ser produzidas

pela refração da luz que sabemos que devemos procurar a natureza da cor em examinar o que é luz e como ela é modificada pela refração (GARBER, 2004, p. 133-134, tradução nossa).¹⁷

A partir daqui, encontramos uma espécie de cooperação entre razão e experiência¹⁸, assim como próprio Descartes nos diz, ao relatar como é possível calcular a distância entre os planetas e o Sol: “Por intermédio dos nossos olhos e ajudados pela razão, também saberemos que Mercúrio dista do Sol mais de duzentos diâmetros da Terra [...]” (DESCARTES, 1997, p. 95; AT, IX, 105). Em outras passagens vemos ainda a importância do avanço tecnológico para a coleta de dados empíricos, que colaboram para o conhecimento, como quando ele relata a

¹⁷ *Tout d'abord, il apparaît que l'expérience scientifique fonctionne seulement, dans la méthode, au niveau de l'étape réductive où l'on essaie de passer d'une question posée à l'intuition à partir de laquelle on dérivera la réponse; l'expérience scientifique semble en effet ne pas être impliquée dans la déduction. Et, dans l'étape initiale de l'enquête, l'expérience scientifique semble avoir deux rôles que l'on ne peut absolument pas séparer. D'abord, elle aide à mieux définir le phénomène que l'on doit déduire ou le problème que l'on doit résoudre. Ce n'est pas vraiment le cas dans l'exemple de la ligne anacastique où le problème est posé avec suffisamment de précision. Mais c'est une fonction importante de l'expérience scientifique dans l'exemple de l'arc-en-ciel, Descartes y recourant pour déterminer ce qu'est l'arc-en-ciel, qu'il est constitué de deux arcs séparés, et que les deux arcs se trouvent toujours à tel ou tel angle par rapport aux rayons du soleil; de cette façon, l'expérience scientifique clarifie la question à laquelle il s'agit de répondre. Mais c'est également importante, les expériences aident à la réduction en suggérant comment les choses dépendent les unes des autres, indiquant ainsi à un moment charnière la question qui doit être ensuite abordée. C'est parce que nous savons, grâce à une expérience scientifique, que la réfraction dépend du passage d'un rayon de lumière d'un milieu dans un autre que nous savons que nous devons faire porter l'enquête sur les rayons de lumière, le milieu, et voir comment la lumière passe d'un milieu dans l'autre, afin de déterminer la loi de réfraction. De manière similaire, c'est grâce aux expériences réalisées avec le prisme que nous savons que la réflexion n'a rien à voir avec la couleur, au contraire de la réfraction; et c'est parce que nous savons que les couleurs peuvent être produites par la réfraction de la lumière que nous savons que l'on doit chercher la nature de la couleur en examinant ce qu'est la lumière et comment elle est modifiée par la réfraction.*

¹⁸ Cf. 2º capítulo de Kobayashi (1993), *La Méthodologie Scientifique de Descartes*. Neste capítulo Kobayashi se esforça em demonstrar que Descartes tenta conciliar teoria e experiência, o que tornaria a física dedutiva de Descartes mais realista. Segundo ele, Descartes reconhece que é somente pela experiência que podemos conhecer as causas das coisas particulares.

utilização dos novos telescópios, que auxiliam a visão nos estudos astronômicos¹⁹.

Pelo fato de vermos que a Lua não ilumina senão do lado oposto ao Sol, devemos acreditar que não tem luz própria e que apenas envia para os nossos olhos os raios que recebeu do Sol. Isto mesmo foi também observado ainda há pouco com os óculos de longo alcance (DESCARTES, 1997, p. 96; AT, IX, 105).

Além disto, vemos também o autor recorrer a imaginação, além da sensação, mais especificamente falando, às hipóteses. Vemos na 15ª tese desta parte do livro, que Descartes inicia sua teoria sobre o sistema planetário, com a afirmação de que a ciência sobre os fenômenos astronômicos não passa de uma hipótese corroborada por fenômenos experienciáveis. Como o próprio título desta tese nos apresenta: *Há diversas hipóteses para explicar os fenômenos dos planetas*.

Quem estiver no mar durante um tempo calmo e olhar para outros barcos bastante afastados pensará que lhe parecem mudar de posição, e muitas vezes não sabe dizer se é o seu barco ou os outros em movimento que causam tal mudança. Assim, e do local em que nos encontramos, quando observamos o curso do planetas e suas diferentes posições, após um aturado exame dessas posições não conseguimos determinar o corpo que propriamente nos parece ser a causa destas mudanças. Com efeito, as posições são diferentes e muito complicadas e não é fácil destrinçá-las, a não ser que optemos por uma *maneira provável* que possa explicar como essas mudanças ocorrem. Foi com este objetivo que os astrônomos inventaram três *hipóteses* diferentes, ou *suposições*, esforçando-se apenas por adequá-las à *explicação de todos fenômenos*, sem se deterem particularmente a analisar se eram

¹⁹ Cf. Canguilhem (1982). Neste interessante artigo do filósofo e médico francês Georges Canguilhem, podemos notar com mais clareza a grande importância que a técnica, e por consequência, seus produtos, são de grande importância para sua ciência.

verdadeiras (DESCARTES, 1997, p. 97, grifos nossos; AT, IX, 108).

Portanto, aqui vemos que para Descartes todas as teorias já lançadas sobre os sistemas planetários não passaram de hipóteses, preocupadas somente com a adequação dos fenômenos para com suas respectivas teorias de fundo. Contudo, logo após essa declaração, Descartes também lança sua própria hipótese

Por isso, farei a proposição que a hipótese que me parece ser a mais simples de todas e mais apropriada; contudo, aviso que não pretendo que seja acolhida como totalmente conforme a verdade, pois pode ser falsa (DESCARTES, 1997, p. 98; AT, IX, 110).

A partir daqui Descartes parte para a explicação de sua própria teoria hipotética. Sempre partindo de analogias ou experiências, tentando ao máximo demonstrar que sua teoria é aquela mais simples e que mais se aproxima da realidade dos fenômenos. Em certos momentos, Descartes chega a assumir que a imaginação é fundamental para que as experiências se coadunam com seus princípios, como no caso em que ele tenta explicar o movimento dos cometas:

Espero *demonstrar* a seguir que estes cometas são astros que efetuam grandes excursões por todo o céu e que são tão diferentes da estabilidade das estrelas fixas e do circuito regular que os planetas executam à volta do sol que seria impossível explica-los de acordo com as leis da natureza, a não ser que se *imaginasse* que estas excursões ocorriam num espaço enormíssimo entre o sol e as estrelas fixas (DESCARTES, 1997, p. 108; AT, IX, 122).

Além disso, não só são inventadas causas para os fenômenos, mas tais causas são inventadas a luz de uma teoria de fundo, ou seja, com vistas a se encaixar nos princípios estabelecidos pelo autor na parte antecedente do livro. Ou seja, as hipóteses e experiências não são neutras.

O fato é que Segundo Descartes:

Estas coisas podem ter sido ordenadas por Deus segundo uma infinidade de maneiras diferentes, mas só através da experiência, e não pela força do raciocínio, se pode saber qual foi a maneira que Ele escolheu. Podemos, portanto, supor livremente qual foi essa maneira, desde que todas as coisas que assim deduzamos estejam inteiramente de acordo com a experiência (DESCARTES, 1997, p. 110; AT, IX, 124).

Ou seja, são tantas as causas possíveis para os fenômenos, que nosso finito não as conhece imediatamente, somente Deus pode saber quais são imediatamente. Por praticidade, inventamos aquelas que mais se adequam aos princípios claros e evidentes que conhecemos, e as testamos com a experiência. Caso a hipótese inventada esteja de acordo com a experiência, ou seja, caso a experiência confirme a hipótese, tal hipótese será no mínimo útil a vida, já que ainda poderá ser considerada falsa.

[...] aquilo que eu escrever deve ser tomado apenas como uma *hipótese*. Mas ainda que isso acontecesse, acreditaria ter feito muito se todas as coisas que se deduzissem dela estivessem completamente de acordo com as *experiências*; se assim acontecesse, essa *hipótese* seria tão útil à vida como se fosse verdadeira (DESCARTES, 1997, p. 109; AT, IX, 123).

Enfim, desse modo, a partir de causas hipotéticas podemos deduzir os efeitos da natureza, desde que estejam de acordo com a experiência. Vemos um exemplo deste tipo de dedução hipotética na tese 68 da terceira parte do livro, onde Descartes analisa o movimento das partes do céu, através dos turbilhões, que são algumas partes deste:

E através da luz que nos enviaram, penso que é claro que cada estrela está no centro de um turbilhão e não noutra sítio. Com efeito, e *admitindo-se esta hipótese*, é fácil compreender como a sua luz pode chegar até aos nossos olhos através dos espaços imensos; e isso torna-se evidente pelo que já se disse e em parte pelo

que se segue, e sem isto não é poder invocar *outra razão plausível*. Mas como os *nossos sentidos* não se apercebem de nada nas estrelas fixas, a não ser a sua luz e a situação em que as vemos, só *devemos imaginar* o que é estritamente *necessário para explicar* estes dois efeitos. E como só poderíamos conhecer a natureza da luz se *supuséssemos* que cada turbilhão gira à volta de uma estrela com toda a luz que contém, e que só poderia explicar a situação onde nos aparecem se *supuséssemos* que estes turbilhões são diferentes em tamanho, julgo então que é igualmente necessário admitir estas *suposições* (DESCARTES, 1997, p. 122, grifos nossos; AT, IX, 138-139).

Deste modo, estabelecemos que, pelo menos nos *Princípios*, mais especificamente, a partir da terceira parte, a ciência física cartesiana procede de forma hipotética dedutiva. E que a experiência é sem dúvida o elemento essencial, como condição de prova das hipóteses imaginadas. Deste modo, nos parece possível concordar com aquilo que Daniel Garber nos diz:

Descartes indica que a experiência científica se torna importante quando passamos para os aspectos mais gerais da natureza e, de acordo com sua expressão, descemos para as coisas particulares. Lá, diz ele, a dedução direta a ser feita dos primeiros princípios deve parar e devemos ir “antes das causas pelos efeitos e nos servirmos do uso de várias experiências particulares”. Muitos viram lá, e isso não é impossível, a afirmação de que a Ciência deve então tornar-se em retrospectiva, procedendo do efeito para a causa, por um método hipotético-dedutivo do gênero praticado nos Ensaio e defendido na correspondência de 1637 a 1638 (GARBER, 2004, p. 124-125, tradução nossa).²⁰

²⁰ *Descartes indique que l'expérience scientifique devient importante lorsque nous passons des aspects le plus généraux de la nature et, selon son expression., que nous descendons vers les choses particulières. Là, dit-il, la déduction directe à partir des premiers principes*

Na Quarta e última parte dos *Princípios*, Descartes dedica-se ao estudo dos fenômenos observáveis em nosso planeta e a percepção destes pelos nossos sentidos. Logo de cara, notamos que da mesma forma como nos foi apresentado os estudos sobre os astros, as questões referentes a terra também prosseguem de maneira hipotética dedutiva.

Apesar de não querer que se julgue que os corpos que compõem este mundo visível foram produzidos do modo atrás descrito – como já antes avisei –, no entanto devo partir da mesma *hipótese para explicar o que existe na terra* (DESCARTES, 1997, p. 175; AT, IX, 201).

Ou seja, partimos de uma hipótese para explicar o mundo visível. Nesta quarta parte, há uma passagem muito interessante para nosso estudo, onde Descartes afirma aquilo que víamos explicitando anteriormente: o caráter comprobatório da experiência, ou seja, a função de validação de hipóteses que a experiência possui. Tal passagem se encontra na tese 63, onde Descartes estabelece um diálogo com os princípios da Química:

Expliquei já as três espécies de corpos que me parecem relacionar-se mais com aqueles que os químicos habitualmente consideram os seus três princípios, a que chamam o sal, o enxofre e o mercúrio. [...] E teria explicado aqui em que consiste isto em particular se tivesse sido possível fazer todas as *experiências exigidas para verificar os raciocínios que fiz sobre esse assunto* (DESCARTES, 1997, p. 204, grifos nossos; AT, IX, 235-236).

Deste modo, poderíamos dizer que aqueles assuntos particulares que não possuem experiências suficientes para dispor uma análise de sua

doit s'arrêter et il faut aors qu'on vienne "au-devant des causes par les effets e qu'on se serve de plusieurs expériences particulières". Beaucoup ont vu là, et ce n'est pas impossible, l'affirmation selon laquelle la Science doit alors devenir a posteriori, procédant de l'effet vers la cause par une méthode hypothético-déductive du genre de celle pratiquée dans les Essais et défendue dans la correspondance de 1637 et 1638.

natureza, seriam deixados de lado por falta de conhecimento empírico. Entretanto, Descartes entende que tais experiências podem ser construídas, inventadas artificialmente, isso pois, segundo ele, muitos dos movimentos que ocorrem no mundo são causados por corpos insensíveis, imperceptíveis por nosso aparelho sensitivo. Portanto, devemos criar hipóteses que preencham as lacunas das sensações.

Também considero que em cada corpo há muitas partículas que são tão pequenas que *não podem ser sentidas*, e sei perfeitamente que isto não é aceite por aqueles que tomam os sentidos pela medida das coisas que podem ser conhecidas. [aliás, parece-me uma ofensa ao entendimento humano não pretendermos ir mais além do que os olhos]; [...] Por conseguinte, quem faça um verdadeiro uso da razão só poderá afirmar que é muito melhor filosofar avaliando o que acontece com estes corpúsculos – cuja pequenez nos impede de poder sentir, por exemplo, o que sabemos ocorrer naqueles que sentimos, explicando por este meio tudo quanto existe na Natureza (como procurei fazer neste tratado) (DESCARTES, 1997, p. 272, grifos nossos; AT, IX, 319).

Ou seja, além de inventar hipóteses para suas teorias, Descartes inventava também experiências, através de analogias, as quais possibilitavam a confirmação das teorias, considerando mais razoável hipotetizar ocorrências fenomenais inobserváveis, através das analogias com as observáveis, do que inventar algo totalmente novo. Segundo Descartes seria mais provável que as causas sejam parecidas, já que devem ser deduzidas dos mesmos princípios.

Para isso servi-me de muitos corpos formados artificialmente pelos homens; aliás, não vejo, efetivamente, nenhuma diferença entre as máquinas feitas pelos artesãos e os diversos corpos formados exclusivamente pela Natureza [...] por isso considerei os efeitos e as partes sensíveis dos corpos naturais e procurei conhecer depois as partes insensíveis.

(DESCARTES, 1997, p. 274-275, grifos nossos; AT, IX, 321-322).

Pois, para Descartes, para explicar aquelas coisas que nossos sentidos não alcançam, basta utilizar dos conhecimentos daquelas coisas que nossos sentidos alcançam, e por analogia explicar como essas coisas podem ser²¹.

Em suma, Descartes utiliza das hipóteses e analogias como instrumentos para clarear a experiência bruta, lapidar os dados sensíveis, e ao mesmo tempo, adequando-os aos seus princípios primordiais, ou seja, a sua teoria de fundo. Assim nos diz Érico Andrade:

A hipótese atribui uma regularidade ou um comportamento à natureza que não existe necessariamente nela, ao menos conforme a percebemos. [...] Fazem isso com o intuito de reescrever esses fenômenos em conformidade com as exigências da ciência. A hipótese é a ferramenta da ciência para desfazer a visão que tínhamos sobre um fenômeno e construir uma nova visão, modelada pelas novas descobertas científicas (ANDRADE, 2017, p. 60).

Assim, Descartes conseguia fazer com que os exemplos empíricos demonstrados por ele sempre confirmassem sua teoria dedutiva e seus princípios alcançados aprioristicamente por intuição.

²¹ Cf. Segundo capítulo, “L’analogie géométrique”, de Cavaille (1991). Neste capítulo Jean-Pierre Cavaille nos explica detalhadamente como as figuras geométricas, ou seja, as figuras artificiais, são utilizadas para facilitar o cálculo matemático dos objetos sensíveis. Como nossa percepção é falha, algumas sensações chegam ao nosso entendimento sem a clareza e distinção necessária para efetuar o cálculo, desta forma, nossa imaginação cria figuras artificiais, ou seja, as figuras geométricas, que são capazes de completar as lacunas deixadas nas figuras reais das sensações, servindo como uma analogia.

Conclusão

Isto posto, imaginamos ter demonstrado um pouco mais sobre a rica filosofia de René Descartes. Acreditamos ter cumprido aquilo que anunciamos, ou seja, introduzir o leitor à física racionalista dedutiva das obras de “juventude” (*Regras, Discurso*) de Descartes, e analisar mais detalhadamente sua obra “tardia”, *Princípios*. Concomitantemente, comparamos algumas partes específicas dessa obra com sua teoria já fundamentada naquelas anteriores. Notamos que, aparentemente, há uma certa divergência entre as diferentes partes da obra com sua teoria racionalista “pura”. Para nós, a segunda parte da obra, onde o autor se dedica a sintetizar os princípios da ciência, não há nenhuma incoerência com sua metodologia consagrada. Entretanto, a terceira e quarta parte dessa mesma obra, nos parece introduzir uma nova metodologia, ou, pelo menos, modifica um pouco aquela já solidificada. Nesse momento, tendemos a concordar com a tese de Daniel Garber, que acredita haver uma mudança metodológica nas obras cartesianas: passa-se de um método racionalista dedutivo, ou seja, que parte de intuições puras para realizar suas deduções, para um método hipotético dedutivo:

Falei até agora do experimento científico no contexto do método oficial de Descartes. Mas, como eu indiquei no início deste ensaio, acho que Descartes veio mais tarde a colocar este método de lado. Em seus escritos posteriores, aqueles que seguem o *Discurso*, parece-me que Descartes abandonou o passo redutivo do método para atacar diretamente o tronco da árvore do conhecimento, a partir da intuição (ou melhor, dos primeiros princípios da filosofia) e deduzindo o resto de lá. Acredito, no entanto, que a maior parte do que disse sobre a experiência científica no método se aplica a trabalhos posteriores, como os *Princípios da Filosofia*, que são voltados para a construção de um sistema. Embora o passo redutivo não seja explícito nesses escritos, Descartes deve encontrar uma solução para constituir-se como uma cadeia dedutiva, e é quando a experiência científica é

útil, pela mesma razão que no método (GARBER, 2004, p. 136-137, tradução nossa).²²

Entretanto, sabemos que se estiver correta essa posição adotada por nós, ou seja, que houve uma possível mudança metodológica feita por Descartes ao longo de sua vida intelectual, drásticas consequências ocorreriam na teoria cartesiana, podendo enfraquecê-la, já que todo o sistema dedutivo que havia sido montado por Descartes estaria de certa forma se contradizendo. Talvez seja por esse motivo que Cavailé nos afirma que todas as formas de experiências utilizadas por Descartes em suas obras não passavam de uma retórica, necessária para tornar sua ciência “fria”, extremamente matemática, geometrizada, em algo mais crível, palatável²³.

Em suma, após todos esses apontamentos sobre a ciência cartesiana, mais especificamente, sobre a física de Descartes, percebemos

²² *J'ai parle jusque-là de l'expérience scientifique dans le contexte de la méthode officielle de Descartes. Mais, comme je l'ai indiqué au tout début de cet essai, je pense que Descartes en est venu plus tard à mettre sa méthode de côté. Dans ses écrits ultérieurs, ceux qui suivent le Discours, il me semble que Descartes a abandonné l'étape réductive de sa méthode pour s'attaquer directement au tronc de l'arbre de la connaissance, partant de l'intuition (ou plutôt des premiers principes, de la philosophie première) et déduisant le reste à partir de là. Je crois toutefois que la plus grande partie de ce que j'ai dit a propôs de l'expérience scientifique dans la méthode vaut pour des ouvrages postérieurs, comme les Principes de la Philosophie, qui s'orientent vers la construction d'un système. Bien que l'étape réductive ne soit pas explicite dans ces écrits, Descartes doit trouver une solution pour constituer sa chaîne déductive, et c'est alors que l'expérience scientifique est utile, pour la même raison que dans la méthode.*

²³ Cf. Segunda seção do terceiro capítulo de Cavailé (1991), “A Retórica da Experiência”. Vemos na obra Cartesiana, já desde as Regras, a importante utilização da Retórica em sua física. Descartes na construção de sua física extremamente mecanicista, geometrizada, utiliza incessantemente de imagens e exemplos quotidianos, um apelo à experiência. Entretanto, temos que ter em conta que a experiência utilizada por Descartes é diferente daquela utilizada pelos empiristas. Descartes apela somente àqueles exemplos simples da natureza, que qualquer um possa experimentar. Descartes exagera nesse tipo de experiência, que fazem com que o seu mundo mecanizado, inteiramente explicado pela geometria, possa ser credível pela experiências. Ou seja, as experiências são imprescindíveis para a argumentação heurística. A geometria precisa de uma retórica para revesti-la de qualidade. Entretanto, a experiência não possui valor demonstrativo, somente persuasivo.

que é de extrema dificuldade apontar alguma interpretação sobre a física cartesiana que seja incontestável. Apesar da grande literatura, principalmente estrangeira²⁴, que envolve o assunto, ainda sim existem divergências entre a questão da utilização das hipóteses e experiências. Se a física cartesiana é apriorística, portanto, dedutiva a partir das intuições do entendimento, ou se a física cartesiana é hipotético-dedutiva, e há a utilização da imaginação na criação de hipóteses e da experiência no teste para confirmar ou negar tais hipóteses, são algumas das principais questões que rodeiam esse tema, e nos demonstra o quão a filosofia cartesiana ainda possui campo para ser desenvolvida.

²⁴ Cf. Andrade (2006) e Andrade (2013). Nesses dois artigos, Érico Andrade trabalha a mesma problemática exposta em nosso texto, ou seja, da utilização de hipóteses e de experiências na ciência natural e de uma possível ruptura com o método estabelecido em suas obras de juventude, como as *Regras* e o *Discurso*. Vemos também, em Andrade (2006) uma certa divisão entre duas grandes vertentes na interpretação da física cartesiana: uma leitura dita “idealista”, cuja principal característica é a total geometrização do real, onde a experiência perde total relevância e detrimento dos modos da extensão; e uma leitura descrita como “pragmático-realista”, cuja principal característica é uma oposição a ideia de que a *Mathesis Universalis* descrita nas *Regras* seria o ideal regulador da ciência natural cartesiana. Alguns dos expoentes da vertente idealista seriam Husserl e Tournadre. Enquanto os da vertente pragmático-realista, seriam Liard e Mouy. Em Andrade (2013), o estudioso brasileiro especifica ainda mais as vertentes de leitura sobre a física de René Descartes. Segundo ele, existe a vertente clássica que acredita no método cartesiano dedutivo como um modelo acabado, e que a ciência seria algo abstrato, partindo da matemática pura. Alguns de seus principais expoentes são Tournadre e Gueroult. Uma segunda vertente, a partir dos anos 80, ainda defende que a ciência cartesiana é essencialmente dedutiva, porém, encontram o uso de experiências dentro da obra cartesiana e creditam isso a um uso accidental. E seria na verdade um grande obstáculo a sua ciência dedutiva. Dois dos nomes mais importantes dessa vertente são Mouy e Allard. Mais recentemente, Érico de Andrade acredita ser possível encontrar uma terceira vertente. Tal vertente, mais radical que as duas passadas, acredita existir um descompasso entre o método dedutivo e a prática científica de René Descartes. Colocando em xeque o método estabelecido através das experiências demonstradas por Descartes. Segundo Érico de Andrade, Kobaysahi e Fichant são alguns nomes desta vertente.

Referências

ANDRADE, Érico. *A ciência em Descartes: fábula e certeza*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

ANDRADE, Érico. Hipótese e Experiência na Constituição da Certeza Científica em Descartes. *Caderno de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 16, n. 2, p. 259-280, 2006. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/606>. Acesso em: 4 set. 2020.

ANDRADE, Érico. O mecanicismo em questão: o magnetismo na filosofia natural cartesiana. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 11, n. 4, p. 785-810, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662013000400004>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S167831662013000400004&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 4 set. 2020.

BATTISTI, César Augusto. O método de análise cartesiano e o seu fundamento. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 8, n. 4, p. 571-596, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662010000400004>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662010000400004&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 4 set. 2020.

CANGUILHEM, Georges. Descartes e a técnica. Tradução de Lígia Fraga Silveira. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 5, p. 111-122, 1982. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31731982000100010>.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Descartes: la fable du monde*. Paris: Vrin, 1991.

DE BUZON, Frédéric; KAMBOUCHNER, Denis. *Vocabulário de Descartes*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DESCARTES, René. *Discurso do método e Ensaio*. In: MARICONDA, Pablo Rubén (Org.). René Descartes. Trad. César Augusto Battisti et al. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

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

DESCARTES, René. *O mundo* (ou tratado da Luz) e *O Homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Arisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

DESCARTES, René. *Oeuvres: Discours de la Methode & Essais*. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Vol. VI. Paris: Léopold Cerf, 1902.

DESCARTES, René. *Oeuvres: Meditations et Principes*. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Vol. IX. Paris: Léopold Cerf, 1904.

DESCARTES, René. *Oeuvres: Physico – Mathematica, Compendium Musicae, Regulae ad Directionem Ingenii, Recherche de la Verité, Supplément de la Correspondance*. Vol. X. Paris: Léopold Cerf, 1908.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES, René. *Regras para orientação do espírito*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GARBER, Daniel. *Corps Cartésiens*. Trad. Olivier Dubouclez. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

GUENANCIA, Pierre. *L'Intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard, 1998.

KOBAYASHI, Michio. *La Philosophie Naturelle de Descartes*. Paris: Vrin, 1993.

SARDEIRO, Leandro de Araújo. *A significação da Mathesis universalis em Descartes*. 2008. 114 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, Campinas, 2008.

SOARES, Alexandre Guimarães. A emergência da terceira noção primitiva na correspondência com Elisabeth. *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 1, n. 2, p. 130-146, 2018.

Data de registro: 15/04/2020

Data de aceite: 06/11/2020



Da filosofia grega ao monaquismo cristão: a direção de consciência sob a ótica de Michel Foucault

*Igor Corrêa de Barros**

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo investigar as práticas do cristianismo primitivo, em especial a direção de consciência, à luz do curso *Do governo dos vivos*, do filósofo francês Michel Foucault. Para o autor, a enunciação do eu e a negação de si exigidas pela direção cristã estão no âmago de uma pluralidade de dispositivos que produzem a subjetividade do homem ocidental – um homem obediente e confidente. Foucault faz uma refinada análise a respeito das continuidades e discontinuidades entre a direção de consciência na filosofia estoica e nos monastérios, e aponta as práticas cristãs como um acontecimento capital para a história da subjetivação ocidental.

Palavras-chave: Foucault; Cristianismo; Direção de Consciência.

From Greek philosophy to Christian monasticism: the direction of consciousness from the perspective of Michel Foucault

Abstract: This work aims to investigate the practices of primitive Christianity, especially the direction of conscience, encompassing *On The Government of the Living*, by the French philosopher Michel Foucault. According to the author, the enunciation of the self and self-denial required by Christian leadership are at the center of a plurality of devices that produce the subjectivity of the western man – obedient and confident. Foucault analyses the continuation and discontinuation between the direction of conscience in Stoic philosophy and monasteries, and points out Christian practices as an important event in the history of western subjectivity.

Keywords: Foucault; Christianity, Direction of Conscience.

* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ). E-mail: igor.cbarros@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7864010418444418>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1386-955X>.

Considerações iniciais: o cristianismo em Foucault

O interesse pelas religiões, em especial pela religião cristã, ocupou um lugar privilegiado nas pesquisas de Foucault nas décadas de 1970 e 1980. A análise foucaultiana é elaborada em diferentes vertentes: primeiro, a investigação da disciplina e da normalização dos corpos na época clássica (*Os anormais* - 1975); em seguida, os estudos do pastorado como matriz da racionalidade política moderna (*Segurança, território, população* - 1977); e, por fim, o estudo das relações entre subjetividade, verdade e poder, que marcam a fase ética do autor nos anos 1980. Apesar da variação de objetivos, o interesse do autor mantém um fio condutor, que é a relação entre sujeito e verdade, na perspectiva da história do sujeito.

Em 1980, com o curso *Do governo dos vivos*, Foucault analisa as práticas cristãs, em especial as monásticas, com o objetivo de investigar a relação entre subjetividade, verdade e poder na formação da subjetividade do homem moderno. Nesse curso, o autor dá continuidade à genealogia da subjetividade ocidental¹. Dessa forma, ele não tinha como objetivo fazer uma análise exaustiva do cristianismo, mas sim uma análise genealógica dos modos de ligação entre sujeito e verdade, nas práticas do cristianismo primitivo (MANICKI, 2012; SENELLART, 2012).

Foucault identificou no seio do cristianismo uma relação forte entre a subjetividade e o dever de dizer a verdade, baseada na ideia de que é preciso mostrar sua verdade para se purificar e alcançar a salvação. Foucault argumenta que entre as práticas analisadas no curso *Do Governo dos Vivos*, a direção de consciência está no cerne dos dispositivos que produzem a subjetividade cristã e, por consequência, a subjetividade ocidental.

¹ De modo geral, o autor propôs abordar o cristianismo primitivo para investigar o problema anunciado na aula de 30 de janeiro de 1980: “Como os homens, no Ocidente, foram ligados ou foram levados a se ligar das manifestações bem particulares de verdade nas quais, precisamente, são eles mesmos que devem ser manifestos em verdade?” (FOUCAULT, 2018, p. 20).

Foucault compara a direção de consciência cristã com a estoica, como encontrada em Sêneca. Analisaremos nesse artigo as diferenças entre essas duas práticas culturais apontadas por Foucault e o sujeito que decorre dessas práticas de subjetivação. Para tanto, apresenta-se inicialmente a relação entre manifestação de verdade e exercício de poder nas práticas do cristianismo primitivo. Em seguida, discute-se a direção de consciência na cultura greco-romana. Na terceira e última parte, são exploradas as discontinuidades entre a direção de consciência na cultura greco-romana e nos mosteiros.

Manifestação de verdade e os procedimentos de subjetivação cristã

Foucault não se interessa pela religião como instituição, ou por sua importância no Ocidente, mas sim como fator essencial na produção de indivíduos dóceis e obedientes. O autor se interessa pelas relações de poder e, principalmente, pela conexão entre subjetividade e verdade, que estão no cerne dos dispositivos usados pelo cristianismo.

Nos anos 70, o cristianismo é incorporado pelos estudos foucaultianos das práticas punitivas como normalização do comportamento e docilização da alma; observáveis em instituições como escolas, prisões e fábricas². Pela perspectiva das práticas sociais, podemos dizer que Foucault nunca apresentou uma ruptura entre religião e cultura moderna, entre cristianismo e secularização, mas encontrou no cristianismo o cerne das disciplinas e das práticas encontradas na modernidade.

Em *A Vontade de Saber*, 1976, primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault caracteriza os discursos e a produção de verdade desenvolvidos em torno do sexo como práticas confessionais de enunciação do “eu”. O autor afirma que o divã dos psicanalistas é um

² No curso *Os Anormais* (1975-1976), diferentemente de *Segurança, Território, População*, (1977-1978), o poder pastoral basicamente é considerado a partir da Contra-Reforma católica do século XVI. Foucault cita a pastoral como tecnologia de governo das almas, na perspectiva dos mecanismos de normalização dos corpos.

prolongamento do confessionalismo cristão. Para o filósofo francês, a confissão inaugurada pelo cristianismo desdobrou a modernidade em uma pluralidade de práticas: jurídicas, psiquiátricas e psicológicas. “O homem, no ocidente, tornou-se um animal confidente” (FOUCAULT, 2019, p. 66). Desse modo, a ciência moderna é uma continuação do procedimento cristão de extorsão do “eu”. “A diferença é que o discurso cristão sobre o pecado e a salvação foi substituído, em parte, pelo discurso sobre o corpo e a vida das ciências” (CANDIOTTO, 2012, p. 18).

A hermenêutica do sujeito, focada na verbalização da verdade sobre si, tornou-se a maior herança cristã não só para a ciência, mas para todo o ocidente. Apesar de evitar definições históricas demasiado amplas, em *Do Governo dos Vivos*, 1980, Foucault define o cristianismo como uma religião da confissão (FOUCAULT, 2014). Dessa forma, o cristianismo acoplou como nunca visto antes o reconhecimento da fé com a enunciação da verdade de si.

Em *Segurança, Território, População*, 1977-1978³, Foucault faz uma refinada análise das características da ação pastoral que se mantiveram presentes nas técnicas governamentais que estão no cerne da racionalidade do governo. *Do Governo dos Vivos* pode ser considerado um desdobramento da genealogia⁴ do governo das condutas, iniciada no curso de 1977, voltada agora para a relação entre subjetividade e verdade.

³ No curso *Segurança, Território, População*, Foucault define razão de Estado como a lógica por trás da política de governo dos homens, como (FOUCAULT, 2008, p. 318) “O tipo de racionalidade que vai possibilitar manter e conservar o Estado a partir do momento em que ele é fundado, em seu funcionamento cotidiano, em sua gestão de todos os dias”. Para o autor, mecanismos da pastoral como a salvação, a obediência e a verdade estão no cerne da concepção moderna de governo, tendo os seus dispositivos de poder sido assimilados e modificados pela política moderna.

⁴ A primeira parte da genealogia do governo foi centrada na análise do Estado. Para Foucault, o Estado foi paulatinamente anexando, fazendo uso e modificando os poderes e dispositivos que já existiam na sociedade. A esse processo Foucault denominou governamentalidade. Em um segundo momento, em seus estudos éticos, o autor vai definir governamentalidade como a forma que o sujeito conduz a si e aos outros, mecanismos que o autor vai encontrar no cristianismo primitivo e na cultura grega antiga.

A análise das práticas de direção de consciência localiza-se dentro do projeto de uma história da sexualidade, que busca desvendar a genealogia de um sujeito de desejo que exerce uma hermenêutica de si mesmo. Essa é a tão importante ruptura que se pode atribuir ao curso *Do Governo dos Vivos*. É nesse momento que, após *Segurança, Território, População*, Foucault passará a operar integralmente dentro da hipótese da governamentalidade, evidenciando os processos de sujeição e subjetivação nas práticas de governo de si mesmo e governo dos outros.

Do governo dos vivos representa um desdobramento das temáticas estudadas por Foucault, além de um deslocamento cronológico. Ao investigar o governo dos homens pela verdade, o autor se volta para as práticas cristãs do primeiro século, a fim de delinear a relação entre poder e verdade, na história da subjetivação ocidental.

A partir de 1980, Michel Foucault introduz uma nova problematização nos seus estudos sobre a relação de poder através da qual ele renovou consideravelmente seu “método” de análise: trata-se da anarqueologia dos saberes que consiste no deslocamento analítico do eixo Poder-Saber para o eixo “governo dos homens pela Verdade sob a forma de Subjetividade” (AVELINO, 2010, p. 11-12).

Foucault (2018) sustenta que não há como conduzir alguém sem conhecer a verdade sobre essa pessoa. “Como, de fato, seria possível governar os homens sem saber, sem conhecer, sem se informar, sem ter um conhecimento da ordem das coisas e da conduta dos indivíduos?” (FOUCAULT, 2018, p. 6). O exercício do poder é, imprescindivelmente, fundado na verdade. No cristianismo, práticas como o batismo, a penitência e a confissão exigem uma incessante verbalização em que o crente deve confessar toda a verdade sobre si mesmo. Dessa forma, Foucault argumenta que o exercício de poder é sempre acompanhado de rituais de manifestação de verdade.

Eu não diria simplesmente que o exercício do poder supõe nos que governam algo como um

conhecimento, um conhecimento útil e utilizável. Diria que o exercício do poder se faz acompanhar com bastante constância de uma manifestação de verdade entendida nesse sentido bem lato (FOUCAULT, 2018, p. 8).

Em suma, o poder mais forte é aquele que revela o maior número de verdades. Para ilustrar a relação entre exercício de poder e manifestação da verdade, Foucault (2018) recorre ao exemplo do imperador romano Sétimo Severo, mais especificamente sobre o rito que conduzia suas seções de julgamento. O imperador romano havia mandado representar, no teto da sala de audiência, a conjunção das estrelas que havia presidido seu nascimento. A intenção do imperador era mostrar como suas sentenças são a expressão de uma verdade validada pelo *logos*. Pode-se concluir que o imperador usou esse ritual de verdade como tentativa de substituir a ordem racional do mundo pela ordem mágica dos astros, produzindo uma verdade que possibilitasse o exercício de seu poder.

Assim como no exemplo de Sétimo Severo, todo exercício de poder se faz acompanhar, com mais ou menos frequência, de atos de verdade, manifestações verbais ou não verbais de um conhecimento necessário ao governo dos homens. Para designar essa forma de revelar a verdade oculta, Foucault introduz o conceito de aleturgia para se referir ao:

Conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não verbais pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao que é falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento, e dizer que não há exercício de poder sem algo como uma aleturgia (FOUCAULT, 2018, p. 8).

A partir do contorno do paradigma aletúrgico, Foucault se voltará para as manifestações de verdade que fazem do homem um animal governável, principalmente as verdades pronunciadas a respeito de si mesmo- autoaleturgia. Foucault sustenta que nesse processo de subjetivação, em que a verbalização da verdade passa pelo “eu”, reside um

ponto fundamental da história da verdade no ocidente. Em suma, o sujeito é ao mesmo tempo ator e testemunha nos atos de verdade.

Essa identificação do dizer-a-verdade e do ter-visto-a-verdade, essa identificação entre aquele que fala e a fonte, é sem dúvida um processo múltiplo e complexo que foi capital para a história da verdade em nossas sociedades (FOUCAULT, 2018, p. 32).

O estudo da direção de consciência possui lugar privilegiado nas investigações da relação entre verdade e subjetividade, nos estudos realizados no curso *Do Governo dos Vivos*. Embora seja uma prática bem antiga, a direção de consciência ganhou novos contornos no cristianismo. Primeiramente praticada pelos estoicos, a direção de consciência, segundo Foucault, teria aparecido tardiamente no cristianismo, somente a partir do século IV.

A partir da exigência da obediência como virtude e finalidade, a direção de consciência foi exercida pelo cristianismo por meio de duas práticas: exame de si e a verbalização de si. A partir da análise da direção de consciência cristã, Foucault vai apresentar o modo de ligação entre o sujeito e a verdade no cristianismo primitivo, e as continuidades e descontinuidades entre a direção de consciência na cultura greco-romana e na cultura cristã.

Direção de consciência greco-romana

A direção de consciência foi uma prática exercida por grande parte da cultura ocidental, e até mesmo oriental, desde o helenismo até o monaquismo. Mesmo exercida pelo cristianismo primitivo, não é uma prática exclusivamente religiosa. A direção é encontrada na Antiguidade, bem como em uma série de civilizações, como japonesa, chinesa e hindu. Na antiguidade, a direção não era de ordem religiosa, mas fundamentalmente filosófica. Na antiguidade greco-romana, a prática não era exercida com finalidades externas, como saúde e riquezas, mas como

forma de moldar a relação do indivíduo consigo mesmo. “A fórmula da direção é no fundo: obedeço livremente ao que queres pra mim, obedeço livremente ao que queres que eu queira, de modo que possa estabelecer certa relação de mim comigo” (FOUCAULT, 2018, p. 210).

Na cultura greco-romana, ao submeter suas decisões privadas a outro indivíduo, ao aceitar que guiem sua conduta, o indivíduo não buscava bens externos, mas internos, num processo de subjetivação que pode ter variados fins, como a tranquilidade da alma, a perfeição, o autocontrole. Exatamente na sua vida privada, em que a política não age, o indivíduo se submete à vontade de outro. Nesse processo, há algumas características a se definir antes de explicitar a minuciosa diferenciação feita por Foucault entre direção de consciência na cultura antiga e na cultura cristã.

A primeira característica é o não cessar da vontade por parte do dirigido. A submissão à vontade de outro na direção de consciência não significa uma renúncia do indivíduo à sua liberdade. Ao contrário do contrato social, em que o indivíduo transfere sua vontade para o outro, na direção de consciência, o indivíduo aceita querer que alguém escolha por ele e o conduza. Sendo assim, não se trata de um contrato, pois o indivíduo continua a querer o que o outro quer que ele queira (FOUCAULT, 2018). As duas vontades continuam presentes.

Na direção de consciência as vontades coexistem, de maneira que uma vontade não desaparece em benefício da outra, mas aceita ser ajudada, aceita querer tudo o que o outro quer para ela. “É, portanto, no sentido estrito, uma subordinação da vontade ao outro, na qual as duas vontades permanecem inteiras, mas uma querendo sempre o que quer a outra” (FOUCAULT, 2018, p. 209).

A segunda característica versa sobre a singularidade da direção na Antiguidade. Diferente da direção no cristianismo, na cultura greco-romana não havia sanção ou coerção, o vínculo entre o condutor e o conduzido era um vínculo livre e voluntário, e a direção só continuaria se, e na medida que, o dirigido quisesse continuar a ser dirigido. Não há codificação, não há estrutura política, assim como não há conteúdo

definido. Por abranger diversos pontos da existência, não há receituário, mas diversas práticas de condução que se consolidaram ao longo da história.

Na Antiguidade grega e romana, a direção de consciência acontecia de duas formas: por meio de pequenas atividades de direção, relativa a episódios e a situações determinadas; e de forma institucionalizada. Antifonte, o sofista, tinha um consultório em Atenas, no qual cobrava por seus conselhos relativos a situações como crises, infelicidades, luto e tristeza. Para além das consultas pagas, a direção também era praticada de forma gratuita, como um ato de amizade, por exemplo.

Foucault recorre ao exemplo de Sêneca, que responde ao seu amigo Sereno, que precisava de ajuda em relação à sua iniciação ao estoicismo. Sêneca⁵, então, oferece uma consulta a ele e atua por certo tempo como seu guia. Além dos exemplos das cartas de Sêneca, a figura do filósofo como orientador também pode ser encontrada nos diálogos de Platão. O filósofo era aquele que procurava orientar seu interlocutor a tomar decisões, mudar sua vida e suas atitudes.

Essas formas são pequenos episódios não institucionalizados. Há também direções longas, densas e institucionalizadas, realizadas no interior das escolas de filosofia. Nas escolas hierarquizadas, como era o caso dos epicuristas, todos eram considerados necessitados de guia, menos o próprio Epicuro. Ao contrário da direção cobrada pelos sofistas, ou da realizada por Sêneca, no interior das escolas todos os aspectos da vida eram levados em conta. As relações sexuais, as paixões, o modo de se vestir, tudo era objeto de preocupação por parte do diretor em relação ao dirigido.

⁵ A literatura estoica marcará presença nos estudos de Foucault a partir de 1980. Sêneca também será estudado no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, (1981-1982) assim como a literatura patrística, sob a ótica do cuidado de si. A mesma temática será abordada nos volumes finais da coleção *História da Sexualidade – O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si* (1984).

O exame de consciência greco-romano é um dos aspectos mais importantes da prática de direção de consciência, e carrega consigo certo número de efeitos de conhecimento, de subjetivação (FOUCAULT, 2018). Ao examinar a consciência, pode-se buscar o que se fez, o que vai fazer e o que deve ser feito. Também são variados os instrumentos para o exame: concentração, memória, escrita ou confissão. Na prática do exame de consciência, seu objetivo e seu instrumento podem variar profundamente, e é nisso que reside a diferença entre o exame na Antiguidade e o exame cristão.

Mais que ser um juiz de si mesmo, examinar a consciência é colocar-se como um administrador de si próprio, fazendo uma inspeção detalhada de si, conforme aparece em Sêneca. Tendo como instrumento a memória, o exame de consciência em Sêneca é retrospectivo, uma espécie de atividade purificadora, preparatória para o sono. É uma inspeção de si como sujeito racional, que se propõe certos fins, cujas ações poderão ser consideradas boas ou más, conforme alcancem ou não seu objetivo. Não se trata de infrações e faltas, no sentido moral, mas uma falta em relação ao fim proposto. Como forma de correção, há formulação de uma regra de conduta para o futuro, um modo de alcançar os fins propostos.

O exame nos estoicos não visava encontrar as raízes das faltas, nem confessar os pecados da carne, em vez de remorso e arrependimento, havia uma preparação das futuras condutas, das regras de comportamento, elaboração dos fins e dos modos a alcançá-los. O sujeito examina sua consciência para obter autodomínio e avaliar o que de diferente deve ser feito em relação aos seus fins propostos. Assim, uma vez analisado o erro “Há a formulação de uma regra de conduta para o futuro, regra de conduta que deve permitir, doravante, alcançar o fim permitido” (FOUCAULT, 2018, p. 221).

A inspeção da consciência pelo estoicismo não buscava explorar os sentimentos e a culpa, mas examinar a si como sujeito racional que tem como finalidade a autonomia e o autocontrole:

Eu me examino para poder ser autônomo, para poder
me guiar com base em mim mesmo e em minha

própria razão. Esse fim de autonomia tem como outra face o fato de que, se sou efetivamente autônomo gerindo-me com base na minha razão, com isso poderei adaptar minhas ações aos princípios da razão geral e universal que governa o mundo (FOUCAULT, 2018, p. 223).

O exame de consciência estoico versa sobre a questão do governo de si e do aperfeiçoamento da própria conduta. Trata-se no estoicismo de investigar os erros cometidos durante o dia e, localizado o erro, formular outras maneiras de se atingir os fins propostos. Em suma, o exame de consciência representava, no período helenístico, uma passagem necessária para o sujeito tornar-se mestre de si, curando as paixões de forma autônoma.

A partir do século IV, na cultura cristã, a direção de consciência ganha nova face, há uma inversão interna de seus objetivos, algo inteiramente diferente da cultura greco-romana. A direção de consciência no cristianismo busca a obediência do crente, bem como a mortificação de sua vontade; dessa forma, a vontade do monge deve ser não ter vontade, ou aderir à vontade do diretor. Na cultura monástica, a obediência tem por fim ela mesma, atuando de forma cíclica.

Direção de consciência cristã

Em seu artigo intitulado “*Exercices spirituels*”, Pierre Hardot (2002, p. 71) sustenta que: “Desde os primeiros séculos, o cristianismo apresentou-se como uma filosofia, na mesma medida em que ele assimilava a prática tradicional dos exercícios espirituais”. De fato, temas da filosofia estoica e platônica penetraram muito cedo no cristianismo, enquanto as técnicas da vida filosófica, como a direção e o exame de consciência, só foram assimiladas pelo cristianismo a partir do século IV, como aponta Foucault na aula de 19 de março de 1980, em *Do Governo dos Vivos*.

A respeito dos estudos aqui apresentados, Senellart destaca que a originalidade de Foucault reside na demarcação das continuidades e descontinuidades entre a direção estoica e a direção cristã (SENELLART, 2012). Além de demarcar as descontinuidades entre a direção estoica e a direção cristã, o mérito e a peculiaridade da genealogia de Foucault (2018) residem também na identificação de um duplo regime de verdade no cristianismo: regime da fé e regime de confissão. O primeiro deles, e mais estudado, é organizado em torno dos atos de fé, e a subjetivação ocorre pela adesão dos crentes aos dogmas, às verdades já reveladas, e a um certo número de deveres. Além de crer, o crente tem de demonstrar que crê e que reconhece a autoridade da instituição.

O segundo regime, o regime de confissão, versa sobre as práticas voltadas para a incessante verbalização da verdade, atos pelos quais o crente é chamado a manifestar toda a verdade de si, narrando seus pecados e seus pensamentos mais íntimos como forma de reiterar sua aceitação dos dogmas e se purificar. Desse modo:

O cristianismo é, bem no fundo, essencialmente, a religião da confissão, na medida em que esta se encontra no ponto de contato entre o regime da fé e o regime do reconhecimento de faltas, e são os dois regimes de verdade que, desse ponto de vista, embasam o cristianismo (FOUCAULT, 2018, p. 78).

Em suma, o cristianismo é uma religião confessional que articula regimes de fé e regimes de confissão. Além da confissão, a partir dos anos 1980, Foucault volta sua atenção para outras práticas como o batismo, a penitência e, sobretudo, a direção de consciência.

Na parte final de *Do Governo dos Vivos*, Foucault se dedica a delinear as descontinuidades existentes entre a direção de consciência greco-romana e a direção cristã, e as subjetividades de emanam de ambos os processos. Técnicas como o exame de consciência foram reativadas e retomadas pelo cristianismo a partir do século IV, não no cristianismo como um todo, mas no interior das instituições monásticas. Mesmo que os temas do conhecimento de si e da reflexão já fossem encontrados na

passagem do século II-III em autores como Clemente de Alexandria, não se assemelham ao exame de consciência retrospectivo, como encontrado em Sêneca. Não se trata de uma análise retrospectiva do que se fez, de uma avaliação das ações ou de uma jurisdição de si, mas de reconhecer o que pode haver de divino em si, reconhecer o que pode haver de divina alma, ou seja, fortificar os laços com Deus

Ao analisar os textos de Cassiano, que foram fundamentais para a fundação dos monastérios no ocidente, Foucault ressalta que a vida monástica é uma vida de direção em busca do aperfeiçoamento. A presença constante do inimigo na figura do diabo significa uma vida constantemente ameaçada pela queda, pela possibilidade do erro. O exame de consciência é uma forma de combater os pensamentos errôneos, e a obediência a um mestre garante que o inimigo seja combatido. O exame de consciência é uma incessante vigilância e suspeita contra si mesmo, com o objetivo é discriminar tudo o que é impuro ou indutor de impureza, e buscar a redenção.

A subjetividade cristã é marcada por uma renúncia de si como forma do cristão pecador buscar o perdão, na contramão da autonomia buscada pelos estoicos. São essa renúncia da busca pela perfeição e a aceitação do homem como figura errante que tornam possível uma religião de salvação. Segundo o autor, “A grande singularidade histórica do cristianismo, que explica um grande número de características do seu desenvolvimento e de sua permanência está em ter conseguido desassociar salvação e perfeição” (FOUCAULT, 2018, p. 235).

O exame de consciência praticado pelos estoicos tinha três características fundamentais. O estoico obedecia a um mestre na medida em que esse podia ajudá-lo a sair de um mau estado, vencer uma paixão ou uma tristeza. Em segundo lugar, a direção antiga pressupõe por parte do diretor certa competência, seja um saber técnico, uma experiência ou um sinal divino. É necessário, portanto, diferença de natureza entre quem dirige e quem é dirigido. Em terceiro, a finalidade da direção antiga foi completamente modificada pelo cristianismo. A direção antiga, não monástica, tinha como essencial de sua finalidade “Levar a um estado em

que não necessitaremos mais de diretor e em que poderemos nos conduzir nós mesmos e seremos nós mesmos nosso soberano diretor” (FOUCAULT, 2018, p. 242). Em suma, a direção na cultura greco-romana era provisória, tinha um fim exterior a ela, e tinha como objetivo essencial tornar o sujeito mestre de si.

Os procedimentos e efeitos da filosofia antiga se inscrevem no interior das instituições monásticas. Mas a transferência dessas técnicas, em especial a direção, não ocorreu sem uma modificação radical em seus efeitos. Enquanto a direção estoica era instrumental e provisória, no cristianismo a direção, no fundo, não é provisória. Mesmo o diretor, o monge ancião, deve ser dirigido, pois ele nunca está isento de recaída, está sempre exposto à tentação e à queda (FOUCAULT, 2018). Dessa forma, conduzir e ser conduzido devem ser dois aspectos correlativos. Todos têm a necessidade de condução, principalmente quando conduzem. No fim das contas, a obediência não é uma passagem, mas um estado em que o monge deve permanecer até o final de sua vida.

Em segundo lugar, a direção cristã não exige nenhuma qualificação do mestre. Não é necessário, por parte do diretor, um saber teórico e especulativo. Essa característica já se encontrava na cultura greco-romana, mas na direção cristã muitas vezes o diretor e o dirigido não possuíam naturezas diferentes. O diretor muitas vezes não possuía nenhuma qualificação, como experiência, ou aptidões, ao contrário, muitas vezes era uma pessoa inculta, rabugenta, como pontua Foucault (2018). O valor positivo da direção monástica não reside na transferência de uma qualidade do mestre ao discípulo, por meio da ordem dada, mas sim no simples fato de obedecer à ordem, mesmo que seja uma ordem absurda e revoltante.

A direção cristã não é provisória, não exige qualificação do diretor, e tem como objetivo produzir obediência. Ao contrário dos estoicos, que usavam a direção para se tornarem mestres de si e para resolver um problema externo, como uma doença ou infelicidade, no cristianismo você obedece para ser obediente. A direção cristã produz um estado de obediência permanente: a obediência não deve ser apenas uma

resposta ao outro, mas um estado permanente de ser. A obediência ao mestre é a condição para que a direção funcione e é ao mesmo tempo seu objetivo. Desse modo, há uma circularidade e uma dependência entre direção e obediência.

No aforisma três de *O Anticristo*, Nietzsche critica a obediência cristã e afirma que as virtudes e o tipo de homem mais cultivados pelo cristianismo foram “O animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão” (NIETZSCHE, 2007, af. 3, p. 11). O cristianismo corrompeu o homem e implantou uma moral de rebanho, o homem que aceita e necessita ser conduzido, valorizando “Tudo o que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal tudo aquilo que ‘contraria’ os instintos de conservação da vida forte” (NIETZSCHE, 2007, af. 5 e 6, p. 12).

Em suma, a obediência cristã é um processo capital na história do governo das condutas, e é condição e efeito da direção monástica. Cassiano define de três maneiras de obediência entre os monastas. Primeiro, a obediência é *subditio*, submissão. O monge deve ser submisso em tudo o que faz. O monge deve reagir a todo acontecimento como se fosse uma ordem dada, não deve haver na vida dele um acontecimento que não adquira valor de ordem. Dessa forma, a vontade do outro deve estar sempre presente, pois ela é sempre superior. “O mundo inteiro é uma ordem, todos os atos devem ter valor e a forma de resposta a uma ordem ou a uma permissão” (FOUCAULT, 2018, p. 247).

Segundo, a obediência é *patientia*. Patientia é a passividade, a não resistência, a docilidade exigida do monge frente à ordem dada. É a capacidade de responder imediatamente, sem questionar, uma passividade absoluta, mas também a capacidade de resistir, de suportar as provações. A moral cristã pode ser definida como uma moral voluntarista, fundamentada na ideia de respeito à vontade do Pai. A figura do filho obediente, que respeita as ordens de Deus, é central no cristianismo.

Por fim, e mais importante, a obediência é *humilitas*, humildade. Humildade é a capacidade de colocar-se o máximo possível abaixo do outro, cultivar um estado de inferioridade. Deve-se ser inferior a qualquer

outro, e dessa forma, aceitar a vontade do outro como mais importante. Ao colocar-se abaixo do outro, o monge desqualifica sua vontade, não se achando no direito de querer alguma coisa por vontade própria. “Minha vontade não tem o direito de querer nada, pois eu não valho nada, porque eu não sou nada” (FOUCAULT, 2018, p. 248). Dessa forma, para obter a salvação, o sujeito renuncia a si pela eliminação completa da vontade própria, a fim de obedecer integralmente a vontade do Pai.

A obediência foi um dos aspectos fundamentais do exame de consciência na cultura monástica. Para ser obediente, o monge tem de renunciar à sua vontade e aprender a se examinar. No exame, o monge reconhece suas faltas e fala sobre elas, na medida em que o pensamento vem à mente. Ao contrário do exame dos antigos, que era retrospectivo, o exame cristão se concentrava na atualidade do pensamento, em apreender o pensamento no momento em que ele vem à mente, e separar o pensamento que devemos acolher do pensamento que devemos descartar, ou seja, expulsar da nossa consciência.

Portanto, na direção cristã, há o acoplamento dessas três obrigações: ser obediente, reconhecer as faltas e falar para o outro de si mesmo. O reconhecimento das ideias funciona como uma triagem que desengana, pois, confiando a outro o que sei de mim, ele vai poder me dar conselhos, indicar o que fazer, orar por mim. O simples fato de falar a outro, de obedecer, é um operador da discriminação das ideias: eis a verdadeira necessidade da obedecer e confessar as verdades como modo de expulsar da boca os maus pensamentos e distinguir a raiz, a origem e a qualidade das ideias, pois as boas ideias são facilmente ditas, sem maiores vergonhas e impossibilidades. Dessa forma, o homem no ocidente tornou-se um animal confidente, em busca da salvação.

Considerações finais

Em *Do Governo dos Vivos*, Foucault volta-se para a relação entre verdade e subjetividade nas práticas do cristianismo primitivo, sobretudo a

direção de consciência, para entender como elas nos impactam na contemporaneidade. Ao analisar a assimilação da direção de consciência estoica pelo cristianismo, é notório que estamos diante de dois dispositivos diferentes, que marcam profundamente a cultura ocidental. Dessa forma, “É inútil dizer que estamos longe dos efeitos típicos da direção antiga”. (FOUCAULT, 2018, p. 246).

Enquanto para os estoicos a direção de consciência é um ato voluntário, como forma do sujeito se tornar mestre de si ao final do processo, no cristianismo a direção de consciência tem objetivo contrário: criar no fiel a obediência a outrem e a negação da própria vontade. A direção de consciência é uma das práticas que melhor exemplificam a relação entre exercício de poder e manifestação da verdade no governo das condutas, sendo considerado por Foucault um processo capital na formação da obediência como ponto essencial da subjetivação cristã.

A conclusão mais refinada que identificamos na análise de Foucault a respeito da direção de consciência é que, ao contrário do estoicismo, no monaquismo interessa menos saber o que se obedece, e mais a atitude de obediência, que deve ser um estado de existência cultivado por todos nós. Já não é mais Édipo que precisa buscar a verdade de si, mas todos nós. O sujeito se constitui quando manifesta a verdade de si, como um ato de obediência. Dessa forma, o governo dos homens se consolidou na articulação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade em forma de subjetividade.

Referências

- AVELINO, Nildo. *Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault*. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000300009>. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v25n74/a09v2574.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2019.
- CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, ed.8, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HARDOT, Pierre. *Exercices spirituels*. In P. Hadot, *Exercices spirituels et Philosophie antique (Nouvelle édition revue et augmentée)*, (pp. 19-74). Paris: Albin Michel, 2002.
- MANICKI, Antony. *Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso Do governo dos vivos*. Tradução de Pedro de Souza. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: 2007.
- SENELLART, Michel. *Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo?* In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

Data de registro: 21/06/2020

Data de aceite: 28/07/2020



Debates acerca das apropriações da ética kantiana: dúvidas sobre o construtivismo de John Rawls

*Gustavo da Encarnação Galvão França**

Resumo: Este artigo procura colocar em foco a interpretação de John Rawls (1921-2002) acerca da ética de Immanuel Kant (1724-1804). Sendo Rawls, talvez, o autor contemporâneo que mais ecos encontrou lançando uma teoria política original que reclama para si uma herança kantiana, faz-se de grande importância esclarecer os pontos centrais de sua apropriação e os questionamentos levantados por outros comentadores de Kant que possuem leituras conflitantes do filósofo de Königsberg. Assim, tratarei, em primeiro lugar, do forte formalismo que Rawls atribui a Kant, derivado, em grande parte, de seu foco na primeira formulação do imperativo categórico em detrimento das demais. Em seguida, abordarei a consequência particular que o professor de Harvard extrai daí e que batiza de construtivismo ético: além de o imperativo categórico se constituir num procedimento vazio de teste das máximas particulares, esse procedimento verdadeiramente cria os princípios morais a partir da razão. Anteriormente à atividade racional, inexistem fatos morais. Por fim, trarei um brevíssimo resumo das críticas dirigidas por outros autores a essa caracterização construtivista do pensamento moral kantiano, buscando apresentar os argumentos dos que preferem enquadrar Kant como um realista em moral.

Palavras-chave: Kant; Rawls; Ética; Construtivismo; Realismo.

* Doutorando em Filosofia pela Universidad de Navarra (UMA). E-mail: guengalfra@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0077087536014635>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6453-2845>.

Debates surrounding appropriations of Kantian ethics: doubts about John Rawls' constructivism

Abstract: This article seeks to throw light on John Rawls's (1921-2002) interpretation of Immanuel Kant's (1724-1804) ethics. Being Rawls, perhaps, the contemporary author that has found more repercussion proposing a political theory which claims a kantian inheritance, it's greatly important to clarify the central points of his appropriation and the questionings arisen by others Kant's commentators which have conflicting views about the German philosopher. Therefore, first of all, I will consider the Strong formalism that Rawls attributed to Kant, derived mainly of his focus on the categorical imperative's first formulation, to the detriment of the others. Then, I will talk about the particular consequence the Harvard's professor draws from that, which he baptizes ethical constructivism: not only the categorical imperative is simply an empty procedure to test the particular maxims, but also this procedure truly creates the moral principles from reason alone. Previous to the rational activity, there is no moral facts. Finally, I will bring a brief summary of the critics made by other authors to that constructivist characterization of the kantian moral thought, trying to introduce the arguments of those who prefer to classify Kant as a moral realist.

Keywords: Kant; Rawls; Ethics; Constructivism; Realism.

Introdução

Este trabalho pretende traçar um brevíssimo panorama de alguns importantes debates contemporâneos entre interpretações possíveis do pensamento moral de Immanuel Kant (1724-1804). Em particular, gostaria de trazer à baila a célebre leitura construtivista, famosa desde John Rawls (1921-2002). Sendo Rawls um filósofo político cuja obra original alcançou ampla influência sobre o debate moral da atualidade, colecionando discípulos e opositores, e reclama para si uma herança kantiana, é natural que os comentários hodiernos à ética kantiana passem por suas mediações.

Assim, veremos que Rawls acentua o caráter formalista da moral em Kant, que lhe vem sendo atribuído desde Georg Hegel (1770-1831). O

construtivismo é a versão sutil e curiosa que o filósofo norte-americano dá ao formalismo kantiano. Buscarei recompor, em linhas gerais, o raciocínio de Rawls ao propor tal leitura, enfatizando, em particular, a primazia de um procedimento racional de decisão sobre o conteúdo das normas morais e a suposta oposição entre a visão kantiana e o chamado intuicionismo racional.

Em seguida, trarei à colação algumas críticas que são formuladas à interpretação construtivista de Kant. Farei uma síntese dos argumentos de alguns comentadores que entram no debate contemporâneo para questionar a imagem do pensador de Königsberg apresentada por Rawls e por seus seguidores e, eventualmente, de outros que, sem se inserirem especificamente nessa disputa, contribuem para elucidar esse ponto acerca da ética kantiana. Veremos que existem razões sérias para se defender que Kant é, em verdade, um realista em moral.

Como dito, o presente texto apresentará apenas um panorama geral das possíveis posições nessa discussão acerca da caracterização de Kant como um construtivista ou não. Como não poderia deixar de ser, é completamente alheio às suas pretensões esgotar o tema ou apresentar uma solução definitiva para a controvérsia. Apenas se comentarão os argumentos de ambos os lados, para a melhor informação sobre o que se tem dito de um dos mais citados moralistas da modernidade.

Kant na leitura formalista de Rawls

A pecha do chamado formalismo ético está definitivamente associada ao pensamento moral kantiano, mormente desde que foi consagrada por Max Scheler (1874-1928), na censura dirigida a esse tipo de visão na célebre obra “O formalismo na ética e a ética material dos valores”.

Na verdade, no pensamento alemão, essa crítica remonta a Hegel, que disparou contra Kant a conhecida acusação de “formalismo vazio”. Segundo ele, o imperativo categórico não é capaz sequer de funcionar

como critério para a aprovação ou reprovação de máximas particulares, muito menos de fornecer um caminho seguro para a identificação de deveres específicos. Pelo simples teste da ausência de contradição prática passariam muitas máximas indiferentes à moral e mesmo flagrantemente imorais, o que obrigaria Kant a trazer ao raciocínio sempre dados empíricos, restando infiel ao seu próprio projeto (ALLISON, 1990, p. 184).

Aqui, apenas cito tais críticas para introduzir o tema. Não tenho nenhuma intenção de mergulhar nos meandros do idealismo alemão ou da ética material dos valores para lhes investigar o real significado, o que significaria uma total fuga ao tema proposto. Apenas mostro que a classificação da ética kantiana como uma ética formalista já está muito consolidada tanto entre seus críticos quanto entre seus defensores. É nessa chave de análise que Rawls se insere ao buscar para si uma inspiração no filósofo prussiano.

Robert Paul Wolff (1977, p. 102-103) identifica nos contornos gerais da teoria rawlsiana uma semelhança marcante com a ideia de Kant no projeto da *Crítica da Razão Pura*. Lá, Kant observa que somente os poderes da nossa razão teórica não nos fornecem nenhum conhecimento substancial, além de “tautologias lógicas vazias”. Se, entretanto, adicionarmos a eles as restrições da sensibilidade, ou seja, se nos limitarmos a buscar afirmações apriorísticas acerca de objetos de uma experiência possível, conseguiremos formular conclusões gerais bastante relevantes e, inclusive, fundar a Matemática Pura e a Física Pura.

A teoria da justiça de Rawls se fundamenta num procedimento semelhante. Rawls crê que os princípios formais da razão prática não são suficientes para nos fornecer respostas morais substantivas. Contudo, basta que lhes imponhamos algumas restrições procedimentais, materializadas no processo da posição original, que se baseia apenas nos pressupostos necessários para uma atividade de negociação entre pessoas meramente autointeressadas, sem levar em conta desejos, intenções ou crenças particulares de um indivíduo, para lograrmos chegar a conclusões fortes.

Com efeito, para Rawls, os dois princípios da justiça podem ser objetivamente alcançados desse modo (WOLFF, 1977, p. 103).

Vê-se, pois, que o filósofo norte-americano crê que um procedimento bem delimitado deve ser a fonte dos princípios morais substantivos e que é comum fazer essa característica corresponder ao formalismo moral kantiano. A verdade é que Rawls (2008, p. 51), logo ao apresentar sua teoria da justiça como equidade, estabelece que os princípios da justiça não são fatos autoevidentes, mas se justificam simplesmente por que seriam escolhidos pelo procedimento correto (o procedimento da posição original). Portanto, fica claro que o fundamento de uma norma de justiça social é a aprovação segundo o procedimento legitimador estabelecido.

Ele prossegue explicando que a justiça como equidade que propõe é um tipo do que chama de justiça procedimental pura. A justiça procedimental pura se diferencia das demais justiças procedimentais porque nestas se sabe qual é o critério que determina o resultado correto e se busca o procedimento mais adequado para se atingir esse resultado. Na justiça procedimental pura, não existe um critério independente do próprio procedimento. O resultado justo é aquele que, seja qual for, for obtido pela aplicação do procedimento correto (RAWLS, 2008, p. 104-105).

Ora, o procedimento da posição original, em Rawls, é uma aplicação da justiça procedimental pura em seu nível mais marcante. Uma vez definido o procedimento e as restrições à deliberação das partes, os princípios de justiça obtidos serão necessariamente os mais adequados ao governo da sociedade. Nosso autor (1999, p. 310-311) entende que isso é necessário para que se possa conceber os seres racionais constituintes da sociedade como autônomos. Isso porque, quando se leva a sério a justiça procedimental pura, não existem princípios de justiça anteriores à própria deliberação dos indivíduos. Os membros da sociedade chegam a estabelecer a justiça social por sua própria agência.

Rawls (1999, p. 333-334) reforça que esse procedimento não supõe nada de material ao afirmar que, previamente ao raciocínio da posição original, as potências morais das partes são representadas de

maneira puramente formal. Por um lado, o senso de justiça é visto como um desejo formal de aderir a quaisquer princípios de justiça que sejam racionalmente aceitos como universalmente válidos pelo procedimento correto. Esse senso de justiça não tem conteúdo *a priori* porque tais princípios derivarão do procedimento. Por outro lado, a capacidade de cada indivíduo para o bem é entendida simplesmente como a possibilidade de elaborar e de perseguir a realizações dos mais diversos planos racionais, dirigidos pela concepção particular do bem. Como, na posição original, os membros da sociedade ignoram seus fins pessoais, tal capacidade é igualmente formal.

Quando nos voltamos para os comentários que Rawls tece acerca de Kant na *História da Filosofia Moral*, vemos que ele, sem dúvida, se espelha no filósofo alemão, a quem atribui uma imagem fortemente formalista. Rawls se detém a explicar o que batiza de procedimento do imperativo categórico, em que este é descrito como um filtro vazio pelo qual se testam as máximas, a fim de se verificar sua possibilidade de serem elevadas a leis práticas universais.

Para tal, Rawls (2005, p. 193-195) identifica quatro passos no procedimento do imperativo categórico: i) no primeiro, há a máxima, princípio subjetivo, do agente; ii) em seguida, universaliza-se a máxima como um preceito válido para todos; iii) na terceira etapa, torna-se o preceito universal numa lei da natureza; e iv) por último, presume-se um mundo em que a lei anteriormente expressa é acrescentada às leis da natureza e se verifica como se daria o equilíbrio social nesse novo mundo. Em suma, uma máxima é aprovada pelo teste do imperativo categórico se i) somos capazes de, racionalmente, ter a intenção de agir segundo ela quando nos consideramos membros de um mundo social ajustado; e ii) somos capazes de querer esse mundo social ajustado.

A partir disso, Rawls (2005, p. 196-200) analisa a aplicação desse procedimento a dois dos famosos exemplos de Kant na *Fundamentação*. Como se poderia razoavelmente esperar, ele admite dificuldades em compreender por que, na conclusão kantiana, é contraditório desejar que máximas como a da promessa falsa ou do egoísmo sejam tornadas leis

gerais. Apenas os passos desse procedimento vazio não parecem suficientes para se chegar às respostas que o filósofo alemão reputa como objetivas.

O professor de Harvard (2005, p. 200-203) tenta propor duas saídas para o esclarecimento do raciocínio kantiano. Em primeiro lugar, ele próprio assume que é preciso dar algum conteúdo necessário à vontade individual. Sua ideia é associar esse conteúdo a uma noção de “verdadeiras necessidades humanas”. Para ele, Kant subentende que todos os seres humanos têm certas necessidades que são condições indispensáveis à condução da vida livre. Por isso, devemos querer um mundo social ajustado em que todos têm garantida a satisfação de suas verdadeiras necessidades. A segunda saída é acrescentar um pressuposto de que deve haver limites de informações na aplicação do imperativo categórico. Esses limites são: i) devemos ignorar os traços particulares das pessoas; e ii) devemos pressupor que não sabemos que posição social teremos no mundo social ajustado.

Não é difícil perceber que aqui Rawls projeta no imperativo categórico as restrições que elabora para o seu próprio procedimento da posição original. Curiosamente, ele enxerga implícitos em Kant quase exatamente os aspectos principais de seu projeto moral e político. Rawls, como adiantamos, admite que é preciso acrescentar algum conteúdo apriorístico ao formalismo, mas seria esse mesmo o conteúdo previsto por Kant?

O ponto fulcral aqui é que o filósofo norte-americano está firmemente convicto de que esse teste vazio para as máximas individuais é a verdadeira natureza do imperativo categórico. Isso fica bem expresso quando ele comenta a relação entre as formulações do imperativo. Rawls (2005, p. 211-212) não confere nenhuma importância à segunda ou a terceira fórmulas. Para ele, as demais formulações nada podem acrescentar à primeira e são apenas formas de se observar o procedimento do imperativo categórico sob outro ponto de vista: de nós mesmos e dos outros como integrantes da humanidade e sujeitos aos efeitos das leis morais (fórmula da humanidade) e do agente visto como legislador

(fórmula da autonomia). Rawls reconhece que, ao fazer essa leitura, ignora a afirmação de Kant de que as formulações do imperativo categórico são equivalentes, maneiras distintas de se considerar a mesma lei. Ele entende que uma análise das próprias formulações revela que, efetivamente, não especificam o mesmo conteúdo da primeira fórmula nem lhe acrescentam nada relevante.

Já estando assentado que Rawls lê a moral kantiana como derivada simplesmente de um procedimento formal do raciocínio prático, vemos também que ele acredita que, em Kant, a correção das nossas respostas morais deriva do fato de que foram aprovadas por esse procedimento adequado. O procedimento do imperativo traz as exigências que a razão prática pura impõe sobre nossas máximas de ação, e as máximas serão morais simplesmente se forem aprovadas por esse procedimento verdadeiro. O conteúdo da doutrina ética é o conjunto dos imperativos categóricos particulares que passaram no teste da universalização (RAWLS, 2005, p. 273-275).

A proposta construtivista

Acabamos de assentar que, para Rawls, a ética kantiana é ancestral do que hoje se chamam éticas procedimentais. O procedimento do imperativo categórico é o critério absoluto para a correção das respostas morais. Veremos neste tópico que o construtivismo é a conclusão bastante marcante que o filósofo político norte-americano extrai dessa leitura consagrada.

Antes de iniciar, é necessário fazer um breve esclarecimento metodológico. Dentro da teoria política rawlsiana, o construtivismo por ele proposto como seu aporte pessoal à filosofia se delinea, sobretudo, em sua obra mais tardia *O Liberalismo Político*. As teses de Rawls nesse livro comportam marcadas diferenças com as de *Uma Teoria Da Justiça*, havendo, inclusive, um complexo debate na literatura sobre se nosso autor

se manteve kantiano em sua fase madura ou se houve um abandono mais radical dos pilares teóricos de sua primeira teoria da justiça¹.

Desse modo, não cabe no escopo deste artigo uma análise detida das ideias do último Rawls, principalmente porque aqui nos interessa mormente Rawls como intérprete de Kant e não propriamente os detalhes específicos das teorias próprias do professor de Harvard. Por isso, neste tópico trataremos, sobretudo, do construtivismo moral que Rawls atribui a Kant, centrando-nos nos comentários tecidos nas conferências de sua *História da Filosofia Moral*, sem adentrar especificamente o construtivismo político por ele defendido em sua obra da maturidade².

Rawls (2005, p. 270) sumariza sua leitura geral da obra kantiana afirmando que a postura moral do pensador alemão se opõe não só ao utilitarismo, mas também ao que denomina intuicionismo racional. Ele, inclusive, reclama de que sua rejeição a este não seja tão apreciada quanto aquela dirigida ao naturalismo de Hume. Na obra de Kant, o intuicionismo racional estaria presente na versão do perfeccionismo metafísico de Gottfried Leibniz (1646-1716), embora o próprio Rawls admita que o professor de Königsberg não expressa diretamente essa contraposição em

¹ Para o referido debate, ver, por exemplo, ARAUJO, 2010, p. 106-107; e FREEMAN, 2002, p. 28.

² Em passagem famosa d'*O Liberalismo Político*, Rawls enuncia quatro diferenças entre o construtivismo moral de Kant e a sua própria teoria do construtivismo político: i) a doutrina de Kant é uma concepção moral abrangente, oferecendo uma fundamentação para a normatização de toda a vida do indivíduo, enquanto sua teoria da justiça como equidade se restringe às questões de justiça política; ii) a autonomia de sua visão política significa apenas que ela representa a ordem dos valores políticos consoante o que se funda na razão prática, enquanto a autonomia kantiana estipula que a ordem dos valores morais seja constituída pela atividade da razão prática; iii) as concepções fundamentais de pessoa e de sociedade em Kant estão vinculadas a seu idealismo transcendental, enquanto a justiça como equidade não se baseia em nenhuma ideia metafísica; iv) a justiça como equidade tem como função gerar uma base pública de justificação, dado o fato do pluralismo razoável, enquanto a filosofia de Kant visa a uma apologética geral da unidade da razão (RAWLS, 2011, p. 117-120).

momento algum (de fato, sua crítica ao perfeccionismo de Leibniz é bem mais contida)³.

No intuicionismo racional, os princípios morais são sintéticos *a priori* e constituem uma ordem apreensível à razão e independente da ordem da natureza física. Isso, porém, não basta para que se configure a autonomia almejada por Kant. Há heteronomia mesmo que se trate de uma ordem de valores acessível à razão prática por si mesma, totalmente *a priori* e desvinculada da materialidade fenomênica porque tais princípios não são determinados por nossa concepção de nós mesmos como pessoas racionais e membros legisladores do reino dos fins. A autonomia exige que não haja nenhuma ordem moral anterior à nossa concepção do procedimento racional apto a produzir os deveres práticos, mesmo que essa ordem não se baseie em nossa natureza psicológica (RAWLS, 2005, p. 271-272).

Vimos no tópico anterior o elemento que nos levará à compreensão do construtivismo que Rawls atribui a Kant: a legitimidade dos juízos morais é dada pelo fato de advirem do procedimento correto. Repisando, há um procedimento de construção que representa as exigências da adequação formal à pura razão prática, anterior ao qual nada pode haver (RAWLS, 2005, p. 272-273).

Segundo Rawls, o construtivismo kantiano pode ser entendido a partir do exame de três pontos. Primeiro, o que é construído no procedimento moral é o conteúdo da doutrina ética, ou seja, a totalidade dos imperativos categóricos (das máximas que passaram pelo teste da universalização). Isso significa dizer que as normas morais devem ser vistas como construídas por seres racionais, sujeitos às restrições razoáveis – e os agentes são considerados racionais exatamente na medida em que se conduzem pelas restrições do procedimento construtivo e obedecem aos princípios de deliberação racional.

³ Sobre o perfeccionismo leibniziano, Kant (2011, p. 66) comenta apenas que a perfeição em sentido prático é a adequação de algo a toda a sorte de fins, portanto, um conceito não-moral, que não pode ser tornado fundamento da ética na medida em que a condicionaria a objetos externos à vontade racional, fazendo-a heterônoma.

Segundo, o procedimento do imperativo categórico não é ele próprio construído, mas simplesmente apresentado. Kant crê que o intelecto humano ordinário já vive implicitamente consciente do funcionamento da razão prática. Sua exposição moral a partir de exemplos não é senão uma tentativa de organizar num procedimento fechado os critérios morais básicos que o raciocínio comum já tem em conta.

Terceiro, a forma e a estrutura do procedimento construtivo expressam nossa personalidade moral como seres livres e iguais. O procedimento teria, assim, uma base material: a concepção dos seres humanos como razoáveis e racionais, livres e iguais. Somos capazes de compreender essa concepção basilar de pessoa de Kant observando o funcionamento do procedimento ético, buscando compreender as faculdades, habilidades e crenças necessária à atuação de qualquer indivíduo por meio de tal processo (RAWLS, 2005, p. 275-276).

Aqui, há uma inversão do intuicionismo racional: não chancelamos um procedimento porque nos dá as respostas corretas, mas afirmamos que as respostas são corretas porque advêm do procedimento racional. Os princípios morais substantivos são produto de uma atividade da razão prática que parte apenas de si própria, ou seja, de nossa reflexão de nós mesmos como seres dotados de racionalidade. Essa atividade racional autônoma não é fundamentada por nenhum fato moral objetivo (RAWLS, 2005, p. 277-278).

Chegamos ao núcleo vital do construtivismo kantiano: a concepção de justiça não deve depender de fatos apriorísticos, naturais ou divinos, sobre uma ordem independente da forma como concebemos nós mesmos e a sociedade. O modo como compreendemos intimamente nossas faculdades e aspiração é que deve ser o parâmetro da ética e não dados anteriores a nós. Não existem fatos morais anteriores ao procedimento (RAWLS, 1999, p. 306-307).

No resumo de Onora O'Neill, o que caracteriza inicialmente a posição construtivista em ética é seu traço antirrealista. Como acabamos exatamente de ver, o construtivismo nega que existam fatos ou propriedades morais, naturais ou não, que possam ser descobertos ou

intuídos com o fito de fornecer as fundações da moralidade. O que distingue o construtivismo entre as espécies de antirrealismo é, antes de tudo, sua afirmação de que os princípios morais são construções humanas. Além disso, no construtivismo, esse raciocínio moral construtivo pode ser prático, ou seja, é realmente capaz de estabelecer prescrições concretas aptas a guiar a ação, e é ainda capaz de justificar tais prescrições construídas. O construtivismo oferece verdadeira objetividade (O'NEILL, 2002, p. 348).

A tarefa da filosofia moral, nas palavras de Rawls, não é mais epistemológica. A busca por uma verdade moral interpretada como previamente dada deve ser substituída pela procura por termos razoáveis nos quais se possa atingir um consenso fundado e nossa ideia de nós mesmo e de nossa relação com a sociedade. O que justifica uma concepção de justiça não é sua real correspondência com uma ordem de fatos *a priori*, mas sua congruência com a compreensão geral mais profunda de nossa realização como pessoas humanas inseridas num meio público. No construtivismo kantiano, a objetividade deve ser definida como advinda de um ponto de vista construído adequadamente que todos podem aceitar (RAWLS, 1999, p. 306-307).

Rawls, então, lamenta (como iniciamos este tópico ressaltando) que os comentadores anteriores não tenham percebido que a teoria moral de Kant é, mais do que exclusivamente formalista, construtivista. Desse modo, ele se considera integralmente herdeiro do iluminista de Königsberg nesse modelo de pensamento ético. A diferença que enxerga entre Kant e si é que sua teoria dá primazia ao aspecto social e à construção da justiça na sociedade política, enquanto Kant está essencialmente voltado para a aplicação do imperativo categórico ao exame interno pelo indivíduo de seus atos perante sua consciência. Se Kant pretendia oferecer um método geral para tratar de todas as questões éticas, Rawls entende que o construtivismo se presta apenas a resolver a questão da justiça (O'NEILL, 2002, p. 351-352).

Defendendo a interpretação de Rawls contra aqueles que veem em Kant uma forma de intuicionismo racional ou de realismo, O'Neill reforça

que o método da ética kantiana é realmente construtivista, apesar de isso não ter sido notado pelos primeiros analistas. As semelhanças entre Kant e Rawls são marcantes, segundo ela. Em primeiro lugar, Kant propõe um procedimento para justificar os princípios morais a partir de uma noção de raciocínio prático que não parte de uma ordem independente de fatos morais. Em segundo lugar, esse procedimento é comparado aos demais procedimentos possíveis, propostos por outros autores, rejeitados como heterônomos exatamente porque invocam uma ordem realista de valores ou modos de subjetivismo, utilitarismo ou outros fundamentos baseados nas preferências empíricas (O'NEILL, 2002, p. 354-355).

O compromisso de Kant com esses pontos está facilmente estabelecido, na visão de O'Neill, na primeira fórmula do imperativo categórico. Tal fórmula determina que os agentes racionais adotem para si apenas as máximas que podem ser elevadas a leis universais, ou seja, que rejeitem princípios que não podem ser adotados por todos. Não há nenhuma referência a nenhuma realidade moral anterior, bem como a desejos ou a preferências (O'NEILL, 2002, p. 355).

Aqui vemos mais uma vez, tanto nos comentários de O'Neill quanto na análise do próprio Rawls, a influência decisiva, para a formulação da leitura construtivista de Kant, da visão do imperativo categórico como esgotada numa compreensão isolada da primeira fórmula. O isolamento do teste da universalização como um filtro vazio para máximas é a fonte inegável da transformação de Kant num procedimentalista dos nossos tempos, com consequências robustas para as próprias bases metafísicas da moral.

É importante destacar que, para Rawls (1999, p. 314-315), o construtivismo é uma exigência necessária da noção kantiana de autonomia. Segundo ele, a autêntica autonomia exige, em primeiro lugar, que os seres racionais, em suas deliberações morais, não sejam guiados por nenhum princípio ético anterior a essa deliberação e, em segundo lugar, que sejam motivados apenas pelo interesse em seus próprios poderes morais e em sua capacidade de buscar quaisquer fins que venham a ter (até então desconhecidos).

O construtivismo, portanto, tem implicações sérias no campo da Metafísica ao trazer uma noção bem peculiar acerca da natureza objetiva da moral. Segundo Rawls (1999, p. 340-341), a visão construtivista nos leva a considerar não que os princípios morais sejam verdadeiros, mas que são razoáveis para nós segundo nossa concepção de nós mesmos como pessoas livres e iguais.

Rawls (1999, p. 351-356) insiste, mais ainda, que não existem razões de justiça externas ao procedimento construtivo. Cabe aos indivíduos autônomos decidir quais são os fatos morais relevantes e quão complexos são. A quantidade e o conteúdo dos princípios que orientam a ação moral são fruto de uma escolha racional. Não é que, no construtivismo, os indivíduos, situados nas condições da posição original, têm capacidade de afastar tudo o que poderia atrapalhar uma visão clara da ordem moral *a priori*. Não existe tal ordem antes da aplicação do procedimento.

O construtivismo fornece uma base objetiva na medida em que a construção racional fornece princípios fundamentais que correspondem às noções mais básicas de justiça de cada um. Por isso, os princípios construtivistas não visam à verdade teórica, mas àquilo que é mais adequado às crenças básicas de pessoas que pensam em si conforme os limites do procedimento. Para Rawls, é melhor que se fale em princípios morais razoáveis do que em verdadeiros. O que uma teoria construtivista provê são as normas mais razoáveis para aqueles que concebem a si mesmos consoante a ideia de pessoa representada no procedimento construtivo.

Tal modelo teórico não exclui que se possa saber factualmente qual é a concepção de justiça mais razoável universalmente. Isso porque é possível que apenas umas poucas concepções sejam suficientemente gerais e viáveis para gerar uma doutrina moral congruente com o modo como as pessoas se enxergam numa sociedade democrática – e que, dentre essas, apenas uma seja capaz de se encaixar num procedimento construtivo que redunde em princípios práticos aceitáveis, considerando as crenças gerais sobre a pessoa humana e a sociedade.

Portanto, nas palavras de Luiz Bernardo Araujo (2010, p. 107-108), o construtivismo kantiano, como o interpreta Rawls, sendo essencialmente uma concepção na qual os princípios morais são construídos a partir da expressão básica da autoconcepção dos cidadãos como pessoas livres e iguais e não são meramente apreendidos por meio de uma aproximação intelectual a uma ordem independente de fatos morais, compagina-se perfeitamente com a esquivia rawlsiana em chamar sua teoria de verdadeira. Isso porque a pretensão de Rawls não é retirar-lhe o direito de ser considerada correta, a partir de um exame racional, mas distanciar sua aceitabilidade filosófica da pretensão de verdade de um sistema metafísico e moral anterior. Assim, o propósito da teoria da justiça de Rawls é prático e não metafísico ou epistemológico. Não pretende revelar uma verdade dada, mas funcionar como base possível para um acordo real entre cidadãos que se veem como livres e iguais.

Cumprir notar que a visão construtivista alberga matizes variados⁴. Num extremo, Christine Korsgaard (1996, p. 112) afirma, contra qualquer espécie de realismo, que valores morais são produzidos por nossa vontade racional, são verdadeira criação humana e só adquirem o estatuto moral depois que nós os concebemos assim. Essa é também a visão de Jerome Schneewind (1997, p. 21), para quem Kant é marcado por uma versão de ceticismo antirrealista, e sua grande contribuição é nos permitir compreender a moral como criação humana.

Já Barbara Herman (1989, p. 137) entende que, embora as respostas morais só possam ser conhecidas depois da reta aplicação do procedimento do imperativo categórico, isso não significa que elas possam ser qualquer coisa. Construção não é criação. A moralidade é uma ideia da razão, logo, podemos razoavelmente acreditar que a noção que trazemos dela, de fato, é o seu conteúdo verdadeiro. Onora O'Neill (1989, p. 206) pondera que o construtivismo se encontra “em algum lugar no espaço entre a visão realista e a relativista da ética” como “uma terceira possibilidade

⁴ Para um bom panorama desse quadro, com mais referências, cf. WOOD, 2007, p. 283, nota nº 3.

distinta”, pretendendo evadir-se de apoio tanto em princípios morais autoevidentes quanto nas crenças morais de cada sociedade.

Críticas à leitura construtivista

Não poucos comentadores questionam a interpretação de Rawls de que a ética kantiana é puramente procedimental e de que noção de autonomia no mestre alemão requeira que os princípios morais sejam construídos pelo indivíduo. Neste último tópico do trabalho, trarei à colação um brevíssimo apanhado de argumentos importantes de autores que enxergam em Kant uma postura realista.

Antes de tudo, vale a pena visitarmos possíveis refutações à leitura excessivamente formalista que Rawls realiza. Comentamos que um ponto nodal na análise do professor de Harvard é a prioridade, explícita em seus escritos, dada à primeira fórmula do imperativo categórico, com o conseqüente desprezo pelas demais. Allen Wood (2008, p. 167-169) apresenta uma objeção a esse aspecto em particular: tomar a formulação da lei universal isoladamente é o caminho para a formação da imagem do Kant formalista ao extremo. É um erro considerar a aplicação de Kant dessa fórmula aos quatro exemplos na *Fundamentação* como o modo por excelência de dedução de todos os deveres. O raciocínio de Kant, naquela ocasião, pretende apenas mostrar como algumas rejeições morais que já habitam em nossa consciência comum podem ser explicitadas filosoficamente daquela forma (sob o conceito de imperativo categórico). O prosseguimento da explanação kantiana na própria *Fundamentação* e nas obras posteriores mostra que a fórmula da lei universal é, na verdade, a mais abstrata e provisória delas. Quando, n’*A Metafísica dos Costumes*, ele se põe a realmente especificar os deveres concretos, é a fórmula da humanidade que ele utiliza. A verdade é que os enunciados posteriores são essenciais para a compreensão do que verdadeiramente um ser racional pode querer sem cair em contradição consigo mesmo, não deixando

dúvidas de que os dados antropológicos e materiais são parte do raciocínio moral.

Adentrando o terreno dos opositores do construtivismo, Terence Irwin (2009, p. 169-170) extrai sua crítica das ponderações de Kant sobre leis naturais e leis positivas. Com efeito, Kant (2008, p. 67) afirma:

Leis obrigatórias para as quais é possível haver uma legislação externa são chamadas de leis externas (*leges externae*) em geral; aquelas entre elas que podem ser reconhecidas como obrigatórias *a priori* pela razão, mesmo sem legislação externa, são de fato leis externas, porém naturais, ao passo que aquelas que não obrigam sem efetiva legislação externa (e, assim, sem estas não seriam leis) são chamadas de leis positivas. Pode-se, portanto, conceber uma legislação externa que contivessem somente leis positivas, mas nesse caso ainda assim uma lei natural teria que precedê-la, o que estabeleceria a autoridade do legislador (isto é, sua autorização de obrigar outros mediante sua escolha).

Ora, Kant rejeita aqui expressamente o voluntarismo: o fundamento último de uma lei não pode ser um ato de legislação. Do contrário, trata-se de uma lei arbitrária e sem autoridade legítima. Uma lei verdadeira se fundamenta numa lei natural, que precede e sustenta a faculdade de qualquer legislador. Isso significa, segundo Irwin, que não é possível reconduzir os princípios morais a uma atividade racional sem indagar acerca da legitimidade dessa atividade como instância fundante da obrigação moral. É preciso que haja princípios morais anteriores a qualquer construção, para que possam embasar a própria atividade de construção. Se tal atividade individual justifica a lei por si, sem que haja qualquer razão anterior para que ela seja necessariamente realizada, estamos, em verdade, diante de um fundamento heterônomo. Ao contrário do ponto de partida de Rawls, a verdadeira autonomia não só não supõe o construtivismo, mas o exclui.

Rawls acredita – comenta Irwin (2009, p. 960-961) – que a doutrina kantiana tende a se compatibilizar com o construtivismo e não

com o realismo porque apenas o construtivismo é capaz de estabelecer uma conexão exata entre os princípios morais e a ação humana, enquanto as versões de realismo propõem princípios morais cuja adequação à ação humana seria meramente acidental à sua constituição. Entretanto, o construtivismo cria uma confusão indissolúvel ao equacionar a relação entre a ação racional e os princípios normativos de modo inaceitável a um ponto de vista racionalista como o de Kant.

Com efeito, admitir que a atividade racional de conceber a si mesmo de certo jeito e de construir princípios morais é a própria geradora da ética levanta a questão kantiana de quais razões temos para realizar tais atividades racionais. Numa teoria construtivista, não há razões anteriores ao procedimento construtivo, logo, a dedicação à atividade racional de utilizá-lo é uma mera escolha da vontade individual. Kant, porém, não toleraria que uma escolha fosse o fundamento último da moralidade e de nossas ações. Um ato da vontade só pode fornecer uma justificação se estiver baseado em razões objetivas anteriores, que, conseqüentemente, não podem ter sido objeto de escolha. Se temos a pretensão de escolher de modo autônomo e racional, é preciso que encontremos as razões genuínas que nos levam a tal escolha.

Seguindo essa linha argumentativa, o pressuposto de que a autonomia kantiana exige a criação da lei moral pelo ser humano sem referência a nenhuma realidade externa a si próprio traz uma profunda incompreensão da epistemologia e da antropologia do filósofo prussiano. Em primeiro lugar, porque a negação construtivista de que existem fatos morais é compatível com uma epistemologia humiana, em que se recusa objetividade a todo o mundo normativo. Em Kant, porém, a moral, embora não faça parte da descrição fenomênica da realidade, é um *factum* objetivo, que integra a realidade e constitui a natureza dos seres racionais (IRWIN, 2009, p. 171-172).

Em segundo lugar, porque a ideia kantiana de liberdade como submissão a uma lei imposta pela própria razão (e não por ela inventada) não admite que se exclua a aceitação de uma moral intrínseca como caracterizadora da autonomia. Ao contrário, a autonomia evoca exatamente

o uso da razão para a descoberta daquilo que é uma lei para todo o agente racional. Irwin (2009, p. 163-164), muito oportunamente, utiliza a analogia de um artista que não se preocupa com os fatos da realidade e de um cientista que a eles se atém. Kant argumentaria que é menor a autonomia de quem despreza os fatos porque só lhe restam impulsos subjetivos para lhe guiar a ação. Quando não reconhecemos propriedades morais objetivas, trocamos a razão prática pelas inclinações pessoais, abrindo mão da autonomia.

Karl Ameriks (2003, p. 268-269) aponta que o núcleo do argumento construtivista para distanciar Kant de uma postura realista é relacionar a defesa da existência de “Padrões morais independentes” às teorias do mandado divino. Contudo, uma teoria do mandado divino pode também se caracterizar como negando a existência de tal ordem independente, ao afirmar que as normas morais se baseiam numa vontade racional – a vontade de Deus. Ocorre que o critério de “independência” de um construtivista como Schneewind é epistêmico e não ontológico. É dogmático todo o método que requer que saibamos qualquer fato externo à razão humana antes de podermos definir o certo e o errado. O método não-dogmático de Kant proporia o conhecimento do próprio ser humano como anterior a todo o conhecimento teórico. Ameriks indica, porém, que, em Kant, o conhecimento prático da razão humana não é tão diferente do que poderíamos considerar conhecimento de coisas independentes.

Com efeito, conforme insistiremos um pouco mais adiante, o método construtivista, ao abdicar da verdade metafísica de seus resultados e substituí-la pela razoabilidade prática, pretende um paralelo com a distinção kantiana entre fenômeno e númeno, na qual conhecemos apenas as aparências e não verdade última. Entretanto, consoante observa Ameriks (2003, p. 270-271), se Kant ensina que a filosofia teórica trabalha com as aparências, ele também advoga que, na filosofia prática, movemo-nos além delas em direção à verdade absoluta. A lei moral é uma realidade certa, que se aplica à natureza humana em si, para além das aparências – e, aliás, a todo o ser de natureza racional.

Ameriks analisa o trecho central da *Crítica da Razão Prática* em que Kant explica como a lei moral deve ser definida anteriormente aos conceitos de bem e de mal (que, no fundo, é a origem de toda a discussão do capítulo 2), comentando que, quando se dá atenção ao modo como Kant entende a lei moral e o bem, a conclusão que se tira é oposta à do construtivismo. Isso porque Kant não rejeita os modelos éticos baseados no bem porque são excessivamente “independentes” em relação ao homem, mas, ao contrário, porque se aproximam demasiadamente da natureza humana. Ao se amarrarem às contingências empíricas da natureza humana, impossibilitam a aquisição de caráter *a priori* e de necessidade, características essenciais da moral, numa visão kantiana. Os requisitos do caráter *a priori* e da necessidade das normas morais aproximam Kant muito mais do método que se chama de dogmático. A ética kantiana não se restringe ao fenomênico das coisas humanas e, ao buscar aquilo que se aplica universalmente a todo o ser racional, se caracteriza bem mais distintamente como um racionalista tradicional do que como um construtivista.

Ameriks (2003, p. 271), assim, procura esclarecer o significado da caracterização da moralidade como assunto próprio dos seres racionais e, mais ainda, como a autolegislação desses seres para as suas próprias demandas racionais, invocando uma passagem das lições de moral de Kant *Mrongovius II*, em que o pensador alemão afirma, de modo cristalinamente realista, que a lei moral se funda na natureza das coisas, na estrutura geral e essencial dos entes racionais. Confirma-se, assim, que os temas da razão pura são exatamente os que devem ser simplesmente reais e não apenas tidos como problemas do domínio humano.

Conforme repisamos, a autolegislação em Kant significa apenas que devemos ser determinados somente pela nossa natureza racional, que é nosso verdadeiro ser, e não pelos nossos caracteres empíricos. Nesse sentido, Kant distingue entre dois conceitos: i) a autonomia legislativa, que se consubstancia em ser a moral determinada pelos fins da razão e não pelos fins heterônomos dos sentidos; e ii) a autocracia executiva, a escolha absolutamente livre, ou seja, a capacidade de decidir e adotar os fins que

bem entender. Em sua teoria, esses dois atributos racionais são perfeitamente independentes, e não há lugar para um tipo de libertarianismo que resuma a autonomia racional à autocracia executiva (AMERIKS, 2003, p. 271-272).

Wood (2007, p. 108) segue esse raciocínio, recordando a distinção de Kant entre máximas e leis. Para o nosso pensador, princípios que derivam de atos subjetivos da razão são meras máximas, incapazes de adquirir validade universal. Numa visão construtivista, leis são simplesmente aquelas máximas nas quais a vontade angariou uma qualidade de legisladora, fundada num procedimento racional. Em Kant, entretanto, nenhuma objetividade pode nascer de procedimentos subjetivos da razão. Um princípio que se apoie numa atividade construtiva do indivíduo, não importa qual procedimento tenha sido seguido por essa atividade, continuará sendo máxima. A objetividade de uma lei se deve unicamente a ela se basear em fins racionais objetivos e em fatos da razão.

Ocorre que a autolegislação de que nos fala Kant é simplesmente uma forma de representarmos a ideia de leis universalmente válidas, que o são porque todo o ser racional, quando utiliza retamente sua razão, reconhece a verdade de seu conteúdo e sua autoridade independente de qualquer ato voluntário. Kant, insistimos, é um racionalista, não um voluntarista: a vontade é uma instância normativa não no sentido de que ela cria normas, mas no sentido de que ela as reconhece e se submete a elas, fundada em razões que, logicamente, se distinguem do próprio ato voluntário e o antecedem (WOOD, 2007, p. 110).

Nesse sentido, Wood (2007, p. 112) aponta que, em Kant, a dignidade do ser humano e de sua natureza racional ou o caráter categórico das obrigações morais nunca são apresentados como formas com que podemos conceber a nós mesmos e a nossas ações, mas como assertivas acerca do que as coisas são. A dignidade do ser racional não depende de uma atividade da razão de lhe atribuir tal estatuto, mas é um fato objetivo. É simplesmente porque o valor absoluto do ser humano é atributo de sua essência que todos devem considerá-lo assim. Trata-se de marca inequívoca do realismo ético de Kant.

Nessa mesma linha, Ameriks (2003, p. 281) leva o assunto ainda mais profundamente ao campo da Metafísica e advoga que o idealismo transcendental, sendo uma proposta epistemológica (portanto, do âmbito da razão teórica), não implica, como se supõe, uma postura moral não realista. Na visão desse professor, Kant é um racionalista crítico, e todo o seu projeto filosófico é refratário a uma superinflação da razão, que via no chamado dogmatismo do iluminismo alemão anterior. Por isso, a “Crítica da razão pura” se limita a definir, de maneira modesta, a forma do julgamento teórico e suas categorias. Por conseguinte, não faz sentido crer que, na filosofia prática, seu idealismo adquira um sentido radical de tomar a razão como força criadora de princípios (AMERIKS, 2003, p. 274-275)⁵.

É verdade que a razão, no campo prático, se distingue de sua atuação no campo teórico exatamente porque neste ela atua normativamente sobre a realidade empírica, impondo a ela seus conteúdos. Entretanto, usando os termos da metafísica clássica, não devemos compreender isso como se a razão fosse causa eficiente das normas morais, ou seja, como se ela as fabricasse (visão construtivista), mas como sendo ela causa formal da moralidade; isto é, a moralidade é a própria essência da razão humana, constitutiva de sua natureza abstrata e geral (AMERIKS, 2003, p. 278-279).

Quer dizer, não é que, na autolegislação, a razão faça algo, realize uma atividade que produza leis morais. Simplesmente, a própria natureza da razão, por si, determina fundamental e essencialmente os seus fins últimos, que devem guiar toda a ação de um ser racional. A ideia central de Kant é que a razão prática pura pode, apenas por seus contornos abstratos, conter normas substanciais de ação que possam se afirmar universalmente como categóricas. A autonomia kantiana, em suma, é uma autonomia da razão, em que o eu individual centra sua ordenação interna na submissão aos comandos racionais, que expressam a natureza humana em seu estado mais elevado (AMERIKS, 2003, p. 280).

⁵ Ameriks, inclusive, dedica outra obra a desenvolver esse argumento pela compatibilidade entre a noção de autonomia e a objetividade das normas morais (Cf. AMERIKS, 2000).

Semelhante diagnóstico é feito por William Morrow Washington, ainda que se expressando em termos sutilmente diferentes. Referindo-se às tradicionais disputas gnosiológicas, ele afirma que Kant, embora seja um conceitualista em sua teoria do conhecimento (as categorias universais são abstrações que a mente humana aplica aos objetos da intuição), adere na ética fortemente a uma espécie de realismo, em que a lei moral é uma ideia que existe anteriormente a toda a experiência e independentemente de qualquer atividade particular de uma razão individual, na própria noção de um ser racional como tal (1898, p. 8-9).

Conclusão

Vimos, ao longo deste trabalho, as marcas principais da visão geral de Rawls acerca da ética kantiana, sua proposta interpretativa original denominada construtivismo, hoje já célebre. Anotamos que seu ponto de partida não é grande novidade: a leitura da moralidade do pensador de Königsberg como o arquétipo do formalismo ético. Rawls explica bem como a ética kantiana se constitui simplesmente do conjunto de máximas que passam pelo teste do imperativo categórico e se tornam leis gerais. Esse teste é puramente procedimental: algo é moralmente correto exatamente porque foi aprovado por ele.

O construtivismo moral é a conclusão que Rawls fatalmente tira desse modelo. Os princípios morais são construídos pelo procedimento do imperativo categórico. A razão humana é verdadeira criadora de regras práticas, e só assim se afirma a autonomia kantiana do indivíduo. O ser humano é autônomo porque as leis a que se submete são fruto de uma atividade de sua própria razão. Essa proposta pode ser lida de forma mais ou menos radicalmente antirrealista, mas necessariamente rechaça a existência de uma ordem moral apriorística, anterior ao procedimento racional de construção.

Como estudamos na última parte do artigo, existem motivos relevantes para se levantarem questionamentos sobre a efetiva adequação

da leitura construtivista rawlsiana. A primazia da primeira formulação do imperativo categórico parece encontrar resistência no próprio texto de Kant. As obras kantianas dedicadas à aplicação concreta da ética, particularmente o segundo livro d'*A Metafísica dos Costumes* e as *Lições de Ética*, revelam um método sempre voltado para a investigação acerca das finalidades próprias da natureza humana, a partir da ordem estabelecida pela segunda fórmula. Assim, vários autores apontam que a moral em Kant, na verdade, se baseia num estatuto objetivo da humanidade em finalidades igualmente objetivas. A razão, na verdade, identifica reflexivamente o conteúdo absoluto das normas para a ação humana que já existem em seu interior, enquadrando-se como um peculiar realista.

Conforme principiei comentando, não é possível ao escopo deste trabalho resolver tal controvérsia sobre a melhor interpretação de Kant. O objetivo aqui é apenas expor, em linhas gerais, os termos desse importante debate teórico e trazer à tona que, embora Rawls tenha adquirido a imagem de um arauto de Kant na arena contemporânea, sua apropriação do autor setecentista está longe de ser livre de dificuldades suscitadas por intérpretes também gabaritados. Sendo Kant um dos moralistas modernos que mais ecos encontra em todos os caminhos da Filosofia depois de si, nunca é demais jogar luz sobre o que se vem discutindo e propondo a seu respeito.

Referências

ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

AMERIKS, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Oxford University Press, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1093/0199247315.001.0001>.

AMERIKS, Karl. *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173346>.

- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça: Estudos sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- FREEMAN, Samuel. Introduction. In: FREEMAN, Samuel (Org.). *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521651670>.
- HERMAN, Barbara. Justification and objectivity: comments on Rawls and Allison. In: FÖRSTER, Eckart (Ed.). *Kant's Transcendental Deductions: the three "Critiques" and the "Opus Posthumum"*. Stanford: Stanford University Press, 1989. p. 131-141. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781503621619-011>.
- IRWIN, Terence. *The Development of Ethics: a historical and critical study*. Vol. III: from Kant to Rawls. New York: Oxford University Press, 2009.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KORSGAARD, Christine. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554476>.
- O'NEILL, Onora. *Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- RAWLS, John. Kantian Constructivism in Moral Theory. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 303-358.
- RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SCHNEEWIND, Jerome B. Natural Law, Skepticism and Methods of Ethics. In: GUYER, Paul (Ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997. p. 3-25.
- WASHINGTON, William Morrow. *The Formal and Material Elements of Kant's Ethics*. New York: MacMillan Co., 1898. DOI: <https://doi.org/10.1037/12446-000>.
- WOLFF, Robert Paul. *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

WOOD, Allen W. *Kant*. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

WOOD, Allen W. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Data de registro: 18/07/2020

Data de aceite: 25/08/2020



As ideias abstratas em Locke como solução para o problema dos universais

*Danival Lucas da Silva**

Resumo: O objetivo desse artigo é analisar o impacto da proposta de Locke, em relação às ideias abstratas, na discussão em torno do problema dos universais. Para Locke, a solução desse problema passa pela rejeição do realismo – teoria fortemente defendida pela tradição e ainda presente no pensamento filosófico nos dias de hoje. Nesse artigo falaremos sobre os avanços conquistados pelo empirista inglês e discutiremos os pontos frágeis de seus argumentos. Defenderemos que é possível construir uma refutação definitiva do realismo, baseando-nos no conceito de ideias abstratas e nas evidências reveladas pelo avanço das ciências.

Palavras-chave: Locke; Ideias Abstratas; Problema dos Universais; Realismo.

Abstract ideas in Locke as a solution to the problem of universals

Abstract: The purpose of this article is to analyze the impact of Locke's proposal, in relation to abstract ideas, in the discussion around the problem of universals. For Locke, the solution to this problem requires the rejection of realism - a theory strongly defended by tradition and still present in philosophical thought today. In this article we will talk about the advances achieved by this english empiricist and discuss the weak points of his arguments. We will argue that it is possible to construct a definitive refutation of realism, based on the concept of abstract ideas and on the evidences revealed by the advancement of science.

Keywords: Locke; Abstract Ideas; Problem of Universals.

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: danival.lucas@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1368341307051042>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2802-1810>.

Introdução

No contexto do problema dos universais, John Locke apresenta suas considerações em relação à origem dos termos gerais e à natureza das ideias abstratas ou ideias gerais. Para Locke, a solução do problema passa pela rejeição do realismo, fortemente defendido pela tradição e ainda presente no pensamento filosófico nos dias de hoje. Nesse artigo mostraremos os avanços nesse sentido conquistados pelo empirista inglês, bem como os pontos frágeis de seus argumentos. Defenderemos que é possível construir uma refutação definitiva do realismo, baseando-nos no conceito de ideias abstratas e nas evidências reveladas pelo avanço das ciências. Primeiramente faremos algumas considerações gerais em relação ao problema dos universais, identificando a abordagem a ser contestada. Em seguida discutiremos as ideias abstratas em Locke, posicionando-o nas correntes conceitualista e convencionalista. Mostraremos que o realismo platônico é plenamente descartado, assim como o realismo aristotélico em sua versão escolástica – embora o realismo aristotélico puro seja admitido como possível. Em todos esses pontos, destacaremos algumas inconsistências em seus argumentos, à luz do conhecimento científico disponível atualmente, e apresentaremos caminhos alternativos que podem sustentar a plausibilidade de suas hipóteses.

O problema dos universais

O problema dos universais atravessa praticamente toda a história da filosofia. Surge na metafísica de Platão e Aristóteles, ganha força no debate medieval, alcança a epistemologia dos modernos e chega até nós hoje como um problema ainda em aberto. Segundo a enciclopédia de filosofia da universidade de Stanford, esse problema pode ser definido como um conjunto historicamente variável de questões metafísicas, lógicas e epistemológicas intimamente relacionadas, ligadas, em última análise à seguinte questão: como é possível a cognição universal de coisas

singulares? (KLIMA, 2017, p. 1)¹. Tomemos o termo geral “homem” como exemplo. Dizemos que este é um termo universal pois se aplica a todos os homens individuais. Mas essa relação, longe de ser trivial, revela-se um dos maiores desafios do pensamento filosófico em todos os tempos.

Podemos dizer que “O problema medieval dos universais é uma continuação lógica e histórica do antigo problema criado pela teoria de Platão para responder a um tal feixe de questões, a saber, sua teoria das Ideias ou Formas” (KLIMA, 2017, p. 1)². Os gregos antigos já compartilhavam a noção de que o conhecimento se dá nos universais, e não nos indivíduos particulares. Platão defendia a existência das ideias, transcendentais e anteriores à existência de qualquer indivíduo, como explicação para a capacidade humana de classificação dos particulares em espécies e gêneros. Cada indivíduo particular seria apenas uma cópia imperfeita com algum grau de participação em modelos ou arquétipos eternos e imutáveis. Ao nos depararmos com homens individuais, por exemplo, percebemos a relação destes com o modelo universal de homem através do fenômeno da reminiscência e formamos uma ideia em nossa mente que se refere a todos os indivíduos dessa espécie. A palavra “homem”, dessa forma, passa a se referir a essa ideia na mente. Esse sistema ficou conhecido como *universalia ante rem*³.

Ao focar nesse problema, Aristóteles, no Livro VII de sua *Metafísica*, diz: “Na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa, e o eterno problema, é a questão: o que é o ser?” (*Metaf.* VII, 1028b 2-3). “O que são as coisas”,

¹ “*The problem of universals’ in general is a historically variable bundle of several closely related, yet in different conceptual frameworks rather differently articulated metaphysical, logical, and epistemological questions, ultimately all connected to the issue of how universal cognition of singular things is possible*” (KLIMA, 2017, p. 1).

² “*The medieval problem of universals is a logical, and historical, continuation of the ancient problem generated by Plato’s (428–348 B.C.) theory answering such a bundle of questions, namely, his theory of Ideas or Forms*” (KLIMA, 2017, p. 1).

³ Universal antes da coisa. Para Platão, os universais têm status ontológico superior aos indivíduos que deles participam. A existência dos universais é anterior e independente da existência dos particulares.

segundo Aristóteles, seria a questão fundamental, cuja solução deveria ser buscada na essência dos seres. Mas a essência, ainda segundo a metafísica aristotélica, está inevitavelmente ligada aos nomes das espécies e dos gêneros nos quais os indivíduos são agrupados. Isso é citado na *Metafísica* da seguinte forma: “[...] quando perguntamos qual é a sua essência, não dizemos que é branca ou quente ou que tem três côvados, mas que é um homem ou que é um deus” (*Metaf.* VII, 1028a 15-17). “Homem”, como vimos, é, antes de mais nada, um termo geral, um universal. Como bem destacou Platão, termos como esse carregam em si toda uma problemática: A espécie homem existe na realidade? A ideia de homem teria existência independente da existência dos seres humanos? Aristóteles resolve a questão alegando que a essência dos seres está na forma substancial, presente em cada indivíduo, atuando sobre a potência da matéria e permitindo, assim, que cada um seja devidamente classificado em seu respectivo grupo de espécie e gênero. Segundo esse entendimento, a forma teria uma realidade metafísica – seria a substância (*ousia*) do ponto de vista ontológico – enquanto a espécie teria apenas uma existência lógica, ou seja, seria o universal pensado pela mente humana. A alma humana, por exemplo, dá forma à carne e aos ossos que constituem os corpos dos indivíduos que classificamos como homem. A forma está nos indivíduos e é o que os torna semelhantes, mas não possui uma existência independente e anterior a eles. Assim a palavra “homem” refere-se à espécie e conseguimos construir na mente a ideia correspondente por sermos capazes de identificar, nas coisas, sua forma substancial. Nesse caso, mesmo considerando, ao contrário de Platão, a espécie e o gênero como não anteriores aos indivíduos, ainda assim o universal seria real, existindo nos particulares. É o que chamamos de *universalia in re*⁴.

Entre os medievais, a solução platônica foi seguida por Santo Agostinho, o qual, grosso modo, substitui o mundo das ideias pela mente de Deus e a reminiscência pela luz natural. São Tomás de Aquino segue o

⁴ Universal na coisa. Para Aristóteles, os universais estão nas coisas, isto é, são as formas substanciais que atualizam a matéria dando origem aos indivíduos de uma espécie. Os universais, portanto, dependem da existência dos particulares.

modelo aristotélico com adaptações para se adequar à tradição cristã. As formas naturais preexistem em potência na matéria. Temos em nós certas sementes (concepções primordiais do intelecto), as quais, pela luz do intelecto agente, são imediatamente conhecidas por meio das espécies abstraídas dos sensíveis. De qualquer forma, toda filosofia cristã baseia-se na hipótese de que as essências dos seres são reais e existem antes dos indivíduos, pelo menos como um projeto na mente do criador.

Todos esses sistemas filosóficos são classificados como realistas, pois defendem a existência dos universais no mundo extramental, ou seja, os gêneros e as espécies existem na realidade, independente de sua concepção na mente humana. A proposta de Locke rompe definitivamente com esses sistemas filosóficos tradicionais, já que sua solução se insere na esteira do conceitualismo⁵. Ele acredita que os universais possuem uma existência apenas na mente humana, ou seja, uma existência após a coisa: *universalia post rem*⁶. Considerando que o realismo é tratado, ainda hoje, como uma possibilidade no mundo filosófico, mostraremos, nas seções subsequentes, que a contribuição de Locke pode ser usada na construção de bons argumentos contra a razoabilidade dessa posição.

A solução de Locke

Locke, no terceiro capítulo do terceiro livro de sua obra *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, expõe sua visão acerca da problemática existente em torno dos termos gerais. Para ele, as ideias abstratas, associadas aos termos gerais, são suficientes para resolver o problema dos universais. Essa pretensão é exposta da seguinte forma: “Todo esse

⁵ Para os conceitualistas, somente as palavras e os conceitos na mente humana (ideias) podem ser ditos universais (se aplicam aos vários indivíduos de uma espécie). Todas as outras coisas no mundo são particulares. Divergem, assim, dos nominalistas, para os quais somente as palavras são universais, ou seja, as ideias na mente também seriam particulares.

⁶ Universal após a coisa. As palavras e/ou as ideias surgem após a existência dos particulares aos quais se referem, por isso dizemos que são universais após a coisa.

mistério em relação aos gêneros e espécies, que faz tanto barulho nas escolas [...] não é nada além de idéias abstratas, mais ou menos abrangentes, com nomes anexados a elas” (E 3, 3, 9)⁷ ⁸. No decorrer desse capítulo, a teoria das ideias abstratas é desenvolvida.

Logo no primeiro parágrafo, temos uma afirmação importante. Locke nos diz que, mesmo cientes de que a maioria das palavras, quanto ao seu significado, são termos gerais, precisamos reconhecer que “Todas as coisas que existem são particulares” (E 3, 3, 1)⁹. Essa declaração enfática evidencia a postura crítica de Locke em relação ao realismo. Nos parágrafos seguintes ele mostra como as ideias abstratas podem explicar a ligação entre os particulares e os termos gerais.

Inicialmente é apresentada uma breve reflexão acerca da necessidade dos termos gerais. Locke constata que seria impossível existirem nomes próprios para todas as coisas que há no mundo. A mente é incapaz de manter uma ideia distinta para cada ser existente (pássaro, árvore, etc). E mesmo que isso fosse possível, seria inútil, pois não serviria ao principal objetivo da linguagem que é a comunicação e o conhecimento. Apenas algumas coisas possuem nomes próprios devido à necessidade de nos referirmos a elas (pessoas, cidades, rios, etc). Nessas considerações, temos um primeiro argumento contra o realismo: se os termos gerais têm origem nas necessidades humanas de comunicação e conhecimento e nas limitações da mente humana, não se originam dos universais *ante rem* dos platônicos. Os termos gerais surgem, na verdade, a partir das ideias abstratas, as quais são formadas pela mente humana ao observar as semelhanças existentes entre os particulares. O processo de abstração é apresentado da seguinte forma:

⁷ “*This whole mystery of genera and species, which make such a noise in the schools [...] is nothing else but abstract ideas, more or less comprehensive, with names annexed to them*” (E 3, 3, 9).

⁸ Para a obra *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, de John Locke, utilizaremos o seguinte sistema de citações: a letra “E” identificando a obra, seguida de números indicando respectivamente livro, capítulo e parágrafo.

⁹ “*All things that exist being particulars, it may perhaps be thought reasonable that words, which ought to be conformed to things, should be so too [...]*” (E 3, 3, 1).

As palavras tornam-se gerais por serem estabelecidas como os sinais das ideias gerais: e as ideias tornam-se gerais separando-se delas as circunstâncias de tempo e de lugar, e quaisquer outras ideias que possam determiná-las para esta ou aquela existência particular. Por este meio de abstração, elas tornam-se capazes de representar mais do que um indivíduo, cada um dos quais, tendo nisto uma conformidade com esta ideia abstrata, é (como o denominamos) desta espécie (E 3, 3, 6).¹⁰

O processo é simples. Partindo, por exemplo, das ideias individuais de Pedro e Paulo, retiramos delas as circunstância de tempo e lugar e todas as outras características pelas quais diferem essas duas ideias individuais (altura, idade, cor de pele, etc). Ao final do processo obtemos uma ideia abstrata, capaz de representar esses dois indivíduos. Por fim, estabelecemos a palavra “homem” como um sinal para essa ideia abstrata. Assim somos capazes de nos referirmos diretamente à espécie, sem precisarmos nos referir a cada indivíduo particular. Trata-se de uma oposição ao realismo, já que o universal (a ideia abstrata) é posterior à coisa e existe apenas na nossa mente.

Locke segue em sua análise afirmando que as naturezas gerais são nada mais que ideias abstratas parciais. Partindo das ideias que temos na mente de cada homem particular, formamos a ideia abstrata de homem. A partir das ideias individuais de cada cavalo particular, forma-se a ideia abstrata de cavalo:

Pois que alguém pense, e depois me diga, em que sua idéia de homem difere da de Pedro e Paulo, ou sua idéia de cavalo da de Bucéfalo, a não ser pelo fato de deixar de fora aquilo que é peculiar a cada indivíduo e reter apenas aquelas idéias particulares complexas que

¹⁰ “Words become general by being made the signs of general ideas: and ideas become general, by separating from them the circumstances of time and place, and any other ideas that may determine them to this or that particular existence. By this way of abstraction they are made capable of representing more individuals than one; each of which having in it a conformity to that abstract idea, is (as we call it) of that sort” (E 3, 3, 6).

coincidem nas várias existências particulares? (E 3, 3, 9).¹¹

Além disso o processo de abstração se repete em vários níveis. Partindo das ideias abstratas de homem e cavalo, por exemplo, excluindo as diferenças e mantendo apenas os aspectos concordantes, podemos chegar à ideia mais geral de animal. O processo segue dessa forma até se chegar aos termos mais gerais: *vivens*, corpo, substância, ser e coisa. Após expor essa estrutura, Locke conclui: “Em tudo isso é constante e invariável o fato de que todo termo mais geral significa uma idéia desse tipo, e é apenas uma parte de quaisquer outros termos contidos abaixo dele” (E 3, 3, 9)¹². É importante notarmos que, segundo esse modelo, cada ideia abstrata mais geral (mais acima na hierarquia das ideias) é constituída apenas de partes das ideias que estão abaixo dela. Podemos pensar a ideia abstrata como uma ideia reduzida, consolidada, simplificada.

Dessa forma, para Locke, os universais são ideias abstratas e por isso são criaturas do entendimento: “[...] geral e universal não pertencem à existência real das coisas; mas são as invenções e criaturas do entendimento, feitas por ele para seu próprio uso, e dizem respeito apenas a sinais, sejam palavras ou idéias” (E 3, 3, 11)¹³. Segundo esse entendimento, apenas sinais podem ser ditos universais; e os sinais (palavras ou ideias) existem apenas em nossa mente. Locke explica que as palavras se tornam gerais quando são usadas como sinais para as ideias gerais. As ideias são gerais quando, como foi demonstrado, passam a representar diversas coisas particulares. Mas as ideias não pertencem universalmente às próprias coisas. As coisas são todas particulares do

¹¹ “For let any one effect, and then tell me, wherein does his idea of man differ from that of Peter and Paul, or his idea of horse from that of Bucephalus, but in the leaving out something that is peculiar to each individual, and retaining so much of those particular complex ideas of several particular existences as they are found to agree in?” (E 3, 3, 9).

¹² “In all which this is constant and unvariable, That every more general term stands for such an idea, and is but a part of any of those contained under it” (E 3, 3, 9).

¹³ “[...] general and universal belong not to the real existence of things; but are the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use, and concern only signs, whether words or ideas” (E 3, 3, 11).

ponto de vista da existência, isto é, até mesmo os termos gerais e as ideias abstratas, do ponto de vista da existência, são palavras e ideias particulares na mente. Todavia, do ponto de vista de seu significado, são universais. Assim devemos classificar Locke como um conceitualista, como destaca Lovatti em seu artigo. Concordando com Vere Chappel, esse autor assume que a expressão “tudo é particular” – denominada indevidamente de princípio da metafísica nominalista de Locke - não se aplica à capacidade de representação das ideias (LOVATTI, 2004, p. 3). A ideia abstrata (o conceito) existe de forma particular na mente, mas com capacidade de representação universal. Ou seja, um único conceito se aplica universalmente a vários particulares, que é exatamente a posição defendida pelos conceitualistas. Importante ressaltar que a ideia abstrata de Locke é resultado de um processamento prévio; uma ideia consolidada, que carrega em si apenas a essência das outras ideias particulares que representa.

Contra o realismo platônico

Baseando-se em sua teoria das ideias abstratas, Locke afirma que o realismo platônico é impossível. Além do argumento apresentado inicialmente – tudo que existe é particular e os termos gerais surgem da limitação da mente humana e da necessidade de comunicação e construção de conhecimento –, ele desenvolve a seguinte reflexão:

Mesmo nas substâncias, onde as ideias abstratas parecem ser tiradas das próprias coisas, elas não são constantemente iguais; nem mesmo na espécie que nos é mais familiar e a qual conhecemos mais intimamente [o homem]: já houve casos de dúvida quanto à possibilidade de classificar o feto nascido de uma mulher como homem, gerando debates sobre se ele deveria ou não ser nutrido e batizado: o que não poderia ocorrer, se a ideia abstrata ou a essência à

qual o nome homem pertencesse fosse obra da natureza (E 3, 3, 14).¹⁴

Substância, para Locke, é o substrato ou suporte de inerência dos modos¹⁵, por exemplo, o homem. Nesse trecho do capítulo III e, mais detalhadamente, no capítulo VI (“Dos nomes das substâncias”), Locke destaca o fato de que o significado dos nomes das substâncias pode se mostrar diferente para pessoas diferentes. Há divergência quanto a quais seres individuais consideramos que fazem parte da espécie homem, por exemplo. Imagine um homem adulto “A” amigo de um outro homem adulto “B”, ambos vivendo na Grécia antiga. O grego “A” não considera que o filho recém-nascido de seu amigo possa ser classificado como homem, pois este teria nascido com algum tipo de deficiência física¹⁶. O grego “B” tem certeza de que seu filho é um homem, tem o direito à vida, deve ser nutrido e ser reconhecido perante a sociedade. Locke está dizendo, nesse trecho, que divergências como essa – na classificação dos indivíduos em suas espécies – são indícios de que os universais não são obra da natureza, como querem os realistas platônicos. Se a essência do homem nos fosse revelada, seria improvável que:

[...] para um ele seria animal racional, mas, para outro, animal bípede sem penas. Aquele que anexa o nome à ideia complexa, composta de sentido e

¹⁴ “*Even in substances, where their abstract ideas seem to be taken from the things themselves, they are not constantly the same; no, not in that species which is most familiar to us, and with which we have the most intimate acquaintance: it having been more than once doubted, whether the foetus born of a woman were a man, even so far as that it hath been debated, whether it were or were not to be nourished and baptized: which could not be, if the abstract idea or essence to which the name man belonged were of nature’s making*” (E 3, 3, 14).

¹⁵ Os modos são combinações de ideias simples que não subsistem por si só. Por exemplo, a beleza seria um modo misto (combinação das ideias simples de cor e figura) inerente a uma substância.

¹⁶ Para uma perspectiva mais atual do problema, imagine o caso dos anencéfalos. São bebês que apresentam uma má-formação fetal do cérebro, o que ocasiona uma ausência parcial do encéfalo. Podem nascer sem o córtex cerebral, por exemplo, o que os impossibilita de chegarem à vida adulta e desenvolverem qualquer tipo de pensamento racional.

movimento espontâneo, unida a um corpo de tal forma, possui, portanto, uma essência da espécie homem; e aquele que, após um exame mais aprofundado, acrescenta racionalidade, tem outra essência da espécie que ele chama de homem: assim, um mesmo indivíduo será um homem verdadeiro para um, mas não para o outro (E 3, 6, 26).¹⁷

Dessa forma, para Locke, divergências como essa na busca de uma definição para o conceito de homem, indicam a impossibilidade da teoria das ideias de Platão. Não seria possível que a ideia abstrata associada ao termo “homem” se revelasse tão diferente para diferentes homens, se fosse obra da natureza.

Além disso, Locke diz que poucas pessoas apontariam “a figura ereta” como a diferença essencial da espécie humana. Mas destaca que é comum classificarmos os animais nos atendo à forma. Reforça também, nesse capítulo, que já foi debatido, mais de uma vez, se fetos humanos devem ser preservados ou batizados “Apenas por causa da diferença de sua configuração externa em relação às crianças comuns, sem considerar se não eram tão capazes de raciocinar quanto bebês moldados em outros formatos” (E 3, 6, 26)¹⁸. Portanto, nem mesmo a racionalidade é critério absoluto na classificação de um indivíduo como homem.

Faz-se necessário reconhecer que a posição de Locke apresentada aqui está sujeita à seguinte contestação: a dúvida (ou o erro) em relação à classificação dos indivíduos nas espécies não implica que elas não existam. O grego “A”, por exemplo, pode estar errado ao não classificar o filho de seu amigo como humano; ou a definição de homem como animal bípede

¹⁷ “[...] *to one it should be animal rationale, and to another, animal implume bipes latis unguibus. He that annexes the name to a complex idea, made up of sense and spontaneous motion, joined to a body of such a shape, has thereby one essence of the species man; and he that, upon further examination, adds rationality, has another essence of the species he calls man: by which means the same individual will be a true man to the one which is not so to the other*” (E 3, 6, 26).

¹⁸ “[...] *only because of the difference of their outward configuration from the ordinary make of children, without knowing whether they were not as capable of reason as infants cast in another mould*” (E 3, 6, 26).

sem penas pode estar equivocada. Isso não implica, necessariamente, que Platão esteja errado e não exista a ideia perfeita e imutável de homem, representando sua essência. Mesmo assim podemos acrescentar alguns argumentos às observações de Locke para reforçar sua posição. Hoje sabemos que os gregos não tinham em mente os mesmos indivíduos que nós hoje, quando utilizavam o termo “homem” em seu sentido mais amplo. Além da diferença apontada por Locke em relação às definições “animal racional” e “animal bípede sem penas”, podemos acrescentar o conceito utilizado por Aristóteles ao afirmar que o homem é um animal político e que sua natureza o faz ter o domínio da fêmea e do escravo. Ainda segundo o estagirita, o indivíduo fora da polis seria, na verdade, um bicho ou um deus. A essência do homem, portanto, não é a mesma para nós hoje como era no pensamento daquela época. Os casos de crianças selvagens estudados pela antropologia demonstram que temos um conceito de ser humano distinto do de Aristóteles. Dessa forma, segue-se que os gregos antigos não poderiam afirmar que a ideia de “homem” existe no mundo das ideias, se existe um erro na referência do termo “homem” utilizado nessa afirmação¹⁹. Eles estariam imaginando a existência de uma essência que não inclui indivíduos que nós incluímos hoje, por exemplo. Se existe a ideia eterna e imutável de homem e ela equivale ao que nós hoje conhecemos como ser humano, a ideia a que se referem os gregos antigos ao utilizar o termo “homem”, necessariamente, precisa estar errada. Todas as definições citadas – animal bípede sem penas, animal racional, animal político – estão erradas. Ademais podemos considerar a possibilidade de nós hoje estarmos errados e, que no futuro, o conceito de homem abarque mais indivíduos – um feto de poucas semanas, por exemplo. De qualquer forma, o erro – não a dúvida, mas o erro constatado pelo avanço das ciências – revela uma incoerência no assentimento ingênuo da existência,

¹⁹ Utilizamos, aqui, a palavra “referência” no sentido que lhe atribui Frege em seu artigo “Sobre o sentido e a referência” (FREGE, 2011, p. 1). Nesse texto Frege investiga a necessidade de distinção entre os conceitos: sinal, sentido e referência. A referência da palavra (ou sinal) “Sol”, por exemplo, seria a estrela que se situa no centro do nosso sistema solar.

no mundo das ideias, daquela essência pensada de forma equivocada. O realismo platônico restaria, desse modo, prejudicado.

Contra o realismo aristotélico

Para Locke o realismo de Aristóteles faz mais sentido. Ele o aceita em sua versão pura – fazendo algumas ressalvas que se inserem na esteira do convencionalismo²⁰ –, mas rejeita a versão identificada na tradição escolástica, como veremos. Os argumentos que Locke apresenta sobre essa questão se baseiam em sua bipartição do conceito de essência. Para ele existem as essências reais e as essências nominais.

Essências reais e essências nominais

Essência real diz respeito à “Real constituição interna das coisas, mas geralmente desconhecida nas substâncias, da qual dependem suas qualidades detectáveis” (E 3, 3, 15)²¹. É o que faz algo ser o que é, a suposta estrutura interna das coisas. O DNA, no caso dos seres vivos, seria, para nós hoje, um bom exemplo de essência real. É aquilo que, presente na constituição interna de todo ser vivo, determina as qualidades observáveis (fenótipo) de cada espécie. A molécula de DNA era desconhecida na época de Locke, o que corrobora a observação “Mas geralmente desconhecida nas substâncias”, citada na definição.

Essência nominal refere-se à constituição artificial dos gêneros e espécies, ou seja, são as ideias abstratas. Locke sustenta que, apesar de geralmente se supor uma real constituição dos grupos de coisas, é evidente que as ideias abstratas é que são a essência desses grupos: “As ideias

²⁰ O convencionalismo defende que os termos gerais surgem da convenção entre os homens. É, dessa forma, incompatível com o realismo.

²¹ “*And thus the real internal, but generally (in substances) unknown constitution of things, whereon their discoverable qualities depend, may be called their essence*” (E 3, 3, 15).

abstratas são as essências dos gêneros e da espécie” (E 3, 3, 12)²². Diz também que as essências nominais são trabalho do entendimento, isto é, existem apenas na mente humana: “As essências dos tipos de coisas e, conseqüentemente, a classificação das coisas, é o trabalho do entendimento que abstrai e gera essas idéias gerais” (E 3, 3, 12)²³.

Abordando essa perspectiva, reforça Newton em seu artigo:

Locke admite a possibilidade de que as espécies naturais podem existir. Apesar de parecer um tanto quanto cético em relação a essa possibilidade, não força esse ceticismo. O argumento aqui é: mesmo que existam espécies naturais, nossas classificações não as descrevem com precisão (NEWTON, 2014, p. 112).

Portanto, mesmo que exista uma essência real para cada espécie, nós geralmente não as utilizamos em nosso sistema de classificação. O DNA só foi descoberto recentemente, mesmo assim nós classificamos as espécies de seres vivos desde sempre - segundo Locke, com base nas ideias abstratas, ou seja, com base em sua essência nominal.

Locke analisa, ainda, esses dois tipos de essência (real e nominal) em relação às ideias e modos simples e também em relação às substâncias²⁴. Nas espécies das ideias e modos simples, essas duas essências sempre coincidem: “Uma figura que limita um espaço entre três linhas é a essência real e nominal de um triângulo; sendo não apenas a

²² “*Abstract ideas are the essences of genera and species*” (E 3, 3, 12).

²³ “*The essences of the sorts of things, and, consequently, the sorting of things, is the workmanship of the understanding that abstracts and makes those general ideas*” (E 3, 3, 12).

²⁴ Ideias simples são as percebidas passivamente pelos sentidos: cor, cheiro, gosto, figura, movimento, tamanho, extensão, número, prazer, dor, etc. Ideias complexas são formadas pela mente ao comparar, combinar e abstrair as ideias simples. Dividem-se em modos, substâncias e relações. Modos são combinações de ideias simples que não subsistem por si só, ou seja, dependem das substâncias. Dividem-se em simples e complexos. Os modos simples são combinações ou variações de um mesmo tipo de ideias simples: uma dúzia é um grupo de doze unidades. Os modos complexos são compostos por ideias simples diferentes: beleza é uma combinação de cor e figura. Substâncias são o substrato ou suporte de inerência dos modos. Relação é o resultado da comparação e reflexão entre ideias.

idéia abstrata à qual o nome geral está anexado, mas a própria essência ou o ser da coisa em si” (E 3, 3, 18)²⁵. Mas, nas substâncias, essas duas essências são bem diferentes: “Mas o oposto ocorre no que diz respeito à parcela de matéria que constitui o anel no meu dedo; na qual essas duas essências são aparentemente diferentes” (E 3, 3, 18)²⁶. Ocorre que, geralmente, não temos ideia da real constituição das partes insensíveis das coisas. No caso do material do anel, a cor, o peso e a dureza é que o torna ouro, ou lhe dá o direito a esse nome, que é sua essência nominal. Trazendo para nós hoje, pensando em termos de estrutura interna das moléculas e dos átomos, podemos considerar que a essência real dessas coisas muito simples coincide com a ideia abstrata que criamos em relação a elas. Um átomo de hidrogênio possui um elétron enquanto um átomo de hélio possui dois e essas estruturas diferentes constituem tanto a essência real quanto a essência nominal desses dois tipos de seres.

Plausibilidade do realismo aristotélico puro e impossibilidade da versão escolástica

Para Locke a solução de Aristóteles é mais compatível com a realidade do que a de Platão: “Mais racional é a opinião daqueles que consideram que todas as coisas naturais têm uma constituição real, porém desconhecida, de suas partes insensíveis; de onde fluem aquelas qualidades sensíveis que nos servem para distingui-las umas das outras [...]” (E 3, 3, 17)²⁷. Assim, como vimos, Locke refuta completamente a possibilidade do chamado universal *ante rem* dos platônicos e medievais, mas considera a

²⁵ “A figure including a space between three lines, is the real as well as nominal essence of a triangle; it being not only the abstract idea to which the general name is annexed, but the very *essentia* or being of the thing itself” (E 3, 3, 18).

²⁶ “But it is far otherwise concerning that parcel of matter which makes the ring on my finger; wherein these two essences are apparently different” (E 3, 3, 18).

²⁷ “More rational opinion is of those who look on all natural things to have a real, but unknown, constitution of their insensible parts; from which flow those sensible qualities which serve us to distinguish them one from another” (E 3, 3, 17).

possibilidade da existência do universal *in re* dos aristotélicos. Contudo é importante destacar que a suposta real constituição das coisas é geralmente desconhecida, provocando os problemas discutidos anteriormente. Dessa forma é inútil supor que as espécies, relacionadas aos termos gerais que utilizamos na linguagem, são previamente dadas pela natureza. Pelo contrário, na maioria dos casos são resultado de convenção, pois utilizamos as essências nominais, as quais podem ser diferentes para pessoas diferentes.

Apesar disso Locke reconhece que as essências têm seu fundamento na similitude das coisas. Ele não nega que “A natureza, na produção das coisas, faz várias delas semelhantes”²⁸ (E 3, 3, 13). Isso, segundo ele, pode ser facilmente observado nas raças dos animais e em todas as coisas propagadas pela semente. Mas, insiste Locke, “A classificação delas sob nomes é o trabalho do entendimento que se aproveita da semelhança observada entre elas para criar idéias gerais abstratas [...]” (E 3, 3, 13)²⁹. Assim, mesmo que existam estruturas internas criadas pela natureza, chamadas de essências reais, não são elas que determinam o trabalho humano de classificação dos seres em espécies, que se dá segundo o processo de abstração explicado anteriormente, o qual se baseia nas características externas e, por isso mesmo, está sujeito a erros.

Locke segue dizendo que “As supostas essências reais das substâncias, se diferentes de nossas idéias abstratas, não podem ser as essências das espécies nas quais classificamos as coisas” (E 3, 3, 13)³⁰. Nesse ponto percebemos como Locke afasta a possibilidade do realismo aristotélico na forma em que foi incorporado pelos escolásticos, como explica Lovatti em seu artigo:

²⁸ “[...] *nature, in the production of things, makes several of them alike*” (E 3, 3, 13).

²⁹ “[...] *the sorting of them under names is the workmanship of the understanding, taking occasion, from the similitude it observes amongst them, to make abstract general ideas*” (E 3, 3, 13).

³⁰ “*And therefore the supposed real essences of substances, if different from our abstract ideas, cannot be the essences of the species we rank things into*” (E 3, 3, 13).

Sua preocupação constante, que é evidente no tratamento da questão complexa da relação entre a essência real e a nominal, é refutar a visão dos escolásticos, de acordo com a qual um conceito universal na mente (*post rem*) reflete o universal presente em todas as coisas como forma substancial (o universal *in re*) (LOVATTI, 2004, p. 3).

Os escolásticos, seguindo Aristóteles, acreditavam no universal presente nas coisas (a alma humana, por exemplo). O que os difere do aristotelismo puro é que, para eles, os universais têm uma existência anterior. Como o homem é uma criatura, a ideia de homem deve existir antes na mente do criador (Deus). E nós somos capazes de captar essas ideias universais, ao nos depararmos com os particulares, porque contamos com algum tipo de auxílio divino (intelecto agente). Por isso, para os escolásticos, o universal na mente reflete o universal nas coisas. Locke não se afasta completamente da possibilidade da existência do universal nas coisas de Aristóteles, como vimos, mas nega que esse universal real possa refletir, necessariamente e em todos os casos, o universal nominal, ou seja, o conceito que temos na mente.

Isso significa que existe a possibilidade de uma coincidência entre as essências reais e nominais, pelo menos para algumas espécies. Mas tal fato ocorreria por acaso, não por necessidade. Nos casos onde a essência real difere da ideia abstrata (essência nominal), o que vale para nós, no trabalho de classificação, é a ideia abstrata, pois é a “entidade” a que temos acesso. A estrutura interna pode estar fora do nosso alcance – como o DNA estava fora do alcance do conhecimento disponível aos empiristas ingleses. Dessa forma os nomes das espécies são contingentes, como também ocorre com os indivíduos considerados pertencentes a determinado grupo. Negros e índios nem sempre foram considerados como pertencentes à espécie humana. Locke está justamente afirmando que nosso processo de classificação é falho. O resultado provavelmente seria outro se tivéssemos acesso às estruturas internas em todos os casos de formação de termos gerais, na identificação de todas as espécies de seres do mundo.

Referindo-se a essa questão, Kuklok examina, em seu artigo, a arbitrariedade na formação das espécies em Locke. Ele cita a chamada “Passagem do relógio” (E 3, 6, 39, *apud* KUKLOK, 2018, p. 3) e afirma que, nesse trecho, Locke mostra “A irrelevância das diferenças internas para as espécies, cujos limites são estabelecidos previamente ao nível de fenômeno” (KUKLOK, 2018, p. 2). Nessa passagem, Locke diz que há relógios com estruturas internas (partes mecânicas) diferentes e, a partir disso, lança uma questão: algumas dessas diferenças (ou todas elas) seriam suficientes para produzir uma diferença específica na mente de um relojoeiro? Ou seja, a estrutura interna das coisas, naqueles casos onde as conhecemos, é o que dá origem às espécies e aos termos gerais? Kuklok diz que, para Locke, mesmo nesses casos, as diferenças internas são irrelevantes. Classificamos as espécies pelas características externas.

Nesse mesmo sentido, destaca Newton, em seu artigo, sobre a possibilidade do convencionalismo em Locke. Para esse autor, Locke chama nossa atenção para o fato de que “Nossos sistemas de classificação são questões de interesse e convenção humanos e consideram as semelhanças que observamos nas coisas” (NEWTON, 2014, p. 105). Newton vê em Locke uma preocupação em “Demonstrar que nossos sistemas atuais de classificação são mal construídos e não espelham as espécies naturais; e isso é verdade independentemente da existência ou não das essências reais” (NEWTON, 2014, p. 105). Ou seja, mesmo que existam estruturas internas semelhantes, nós classificamos os seres em espécies por convenção, observando as características externas. O autor cita também trechos do sexto capítulo do livro três do *Ensaio*:

Locke argumenta que, desde que as essências reais das coisas nunca foram consideradas pela maior parte homens, elas não podem ser a base da classificação (III. vi. 24). Ele então argumenta que, mesmo que tal descoberta fosse feita, seria irrelevante, uma vez que os idiomas, em todos os países, foram estabelecidos muito antes das Ciências (III. vi. 25) (NEWTON, 2014, p. 107).

O argumento de que a linguagem surge antes das ciências é fortíssimo. Os termos gerais fazem parte da linguagem e a linguagem é criada por homens comuns. Esse processo, obviamente, independe das descobertas científicas a respeito da constituição interna das coisas. Logo os universais não refletem, necessariamente, a forma substancial das coisas. O agrupamento de indivíduos em espécies depende, portanto, do acordo entre os homens, o que nos leva ao convencionalismo.

Assim sendo o realismo aristotélico na versão escolástica é satisfatoriamente afastado. Por outro lado, percebemos que Locke não consegue afastar definitivamente o realismo aristotélico puro.

Refutação definitiva

No sexto capítulo do terceiro livro do *Ensaio*, Locke menciona o problema das gradações contínuas. Podemos pensar esse problema da seguinte maneira. Ao classificarmos um número determinado de seres diferentes em grupos, se as diferenças se dão por gradações contínuas, a classificação é arbitrária e os grupos se formarão por convenção. As cores são um bom exemplo desse problema. Cada tonalidade é, na verdade, o efeito produzido em nós pela luz oscilando em uma determinada frequência de onda. Em outras palavras, uma cor é uma onda eletromagnética de determinado comprimento, situando-se dentro do espectro visível (de aproximadamente 400 a 750 nanômetros). Como a diferença entre os comprimentos de onda se dá por gradações contínuas, não é possível dizer que o amarelo, por exemplo, é dado pela natureza. Por convenção, chamamos de amarelo as ondas eletromagnéticas de comprimento entre aproximadamente 570 e 590 nm. Ao observarmos um objeto refletindo luz de comprimento 580 nm, por exemplo, a maioria de nós identificaria com facilidade que trata-se de um objeto amarelo, pois esse tom particular de cor está no centro do grupo que recebe esse nome. Mas ao aproximarmos dos limites do grupo, a identificação tende ao impossível. Imagine o comprimento de onda próximo a 590 nm e a dúvida

se o objeto é amarelo ou laranja estará posta. E o problema não se resolve se utilizarmos aparelhos cada vez mais precisos para realizar uma medição e indicar a classificação, pois poderemos sempre imaginar uma tal proximidade ao limite do grupo – uma onda de 589,999... nm, por exemplo – que supere a precisão do melhor equipamento que possa ser construído pelo homem. Isso porque o comprimento das ondas varia de forma contínua e não discreta; e a precisão de qualquer máquina nunca será infinita. Por outro lado, no caso de classificação de seres cujas diferenças podem ser pensadas de forma discreta, o problema de identificação de um indivíduo como pertencente a um grupo pode ser eliminado, mas, mesmo assim, a definição dos grupos continua sendo arbitrária e não dada pela natureza, a menos que seja possível observar lacunas (as diferenças ocorrerem em saltos). Enfim, o problema das gradações contínuas pode ser facilmente observado em diversas outras situações do dia-a-dia. Onde termina o rio e começa o mar? Qual é o limite entre a Terra e o espaço?³¹ Qual o tamanho mínimo de um corpo celeste para ser classificado como planeta?³² Em que momento exato da gestação um bebê deixa de ser embrião e se torna feto? São inúmeros os casos onde as espécies não são dadas pela natureza e precisamos classificar os indivíduos em grupos³³ que criamos por convenção.

No parágrafo 27 do citado capítulo, Locke faz referência a esse tipo de problema e lança a seguinte pergunta: Em que consiste os limites

³¹ Esses dois primeiros exemplos (rio e mar; Terra e espaço) foram inseridos apenas para ilustrar situações de gradações contínuas muito fáceis de serem observadas. Contudo referem-se ao problema da identificação dos limites dos corpos, o qual será trabalhado no futuro. Nesse artigo, nossa investigação será restrita ao problema da classificação de indivíduos em espécies, como ilustramos nos dois exemplos seguintes.

³² Plutão, descoberto em 1930, foi considerado um planeta até 2006. Nesse ano, por convenção, deixou de fazer parte desse grupo de indivíduos que abarca Mercúrio, Vênus, Terra, Marte, etc.

³³ Um dos principais resultados alcançados no desenvolvimento dessa pesquisa foi a constatação de que as espécies (os universais) não são nada mais que grupos de indivíduos. Nos exemplos citados, Plutão era considerado um elemento (ou um objeto, ou um indivíduo) do grupo planeta.

precisos e imutáveis das espécies? Ele mesmo responde nos seguintes termos:

É óbvio que, se examinarmos, não existe tal coisa feita pela natureza e estabelecida por ela entre os homens. [...] Tão incertas são as fronteiras das espécies de animais para nós, que não temos outras medidas além das idéias complexas colhidas por nós mesmos: e tão longe nós estamos de saber com certeza o que é um homem; ainda que talvez possa ser julgado como estupidez levantar esse tipo de dúvida. E, no entanto, acho que posso dizer que certos limites dessa espécie estão tão longe de serem determinados, e que o número exato de idéias simples que constituem a essência nominal está tão longe de ser estabelecido e perfeitamente conhecido, que muitas dúvidas materiais ainda podem surgir sobre isso. E imagino que nenhuma das definições da palavra homem que já temos, nem das descrições desse tipo de animal, seja tão perfeita e exata que satisfaça uma pessoa inquisitiva e atenciosa; muito menos que obtenha um consentimento geral, e que oriente os homens em todos os lugares, na decisão dos casos e na determinação da vida e da morte, batismo ou não, nas produções que possam ocorrer (E 3, 6, 27).³⁴

Desse conjunto de observações, destacamos a lucidez de Locke em constatar que a compreensão dos limites dos termos gerais não é algo tão

³⁴ “It is plain, if we examine, there is no such thing made by Nature, and established by her amongst men. [...] So uncertain are the boundaries of species of animals to us, who have no other measures than the complex ideas of our own collecting: and so far are we from certainly knowing what a man is ; though perhaps it will be judged great ignorance to make any doubt about it. And yet I think I may say, that the certain boundaries of that species are so far from being determined, and the precise number of simple ideas which make the nominal essence so far from being settled and perfectly known, that very material doubts may still arise about it. And I imagine none of the definitions of the word man which we yet have, nor descriptions of that sort of animal, are so perfect and exact as to satisfy a considerate inquisitive person; much less to obtain a general consent, and to be that which men would everywhere stick by, in the decision of cases, and determining of life and death, baptism or no baptism, in productions that might happen” (E 3, 6, 27).

simples e direto como normalmente pensamos. Utilizamos o termo “homem” tão frequentemente que imaginamos estarmos totalmente seguros sobre seu significado. Mas, na verdade, o que ocorre é que, como explicamos, o centro dos grupos sempre são fáceis de serem identificados, mas, nas bordas, a dificuldade é imensa. Identificar um homem adulto, com uma aparência que podemos chamar de normal, em uma situação normal do dia-a-dia é tarefa fácil. Mas identificar se um feto, em um determinado momento de seu desenvolvimento no útero, já pode ser considerado um homem – e, portanto, possui os chamados direitos humanos, como a vida –, é um desafio ainda não resolvido pela bioética. Todavia, como a maioria das pessoas se mostram de acordo com a classificação da grande maioria dos indivíduos em seus respectivos grupos, nós conseguimos nos comunicar e gerar conhecimento. Mas, para qualquer espécie complexa, aqueles casos que se situam nas margens, são origem de divergências, desentendimentos e conflitos. O que Locke procura salientar é que identificar os limites dos grupos (ou as fronteiras das espécies) é muito mais difícil do que é normalmente considerado pelo senso comum. Isso, segundo ele, não ocorreria se as espécies existissem no mundo real.

No parágrafo doze, Locke segue nesse sentido e refere-se diretamente ao problema das gradações contínuas, na tentativa de finalmente afastar a possibilidade do realismo como um todo:

[...] em todo o mundo corporal visível, não vemos abismos ou lacunas. Em tudo abaixo de nós, a descida se dá por etapas suaves, e em uma série contínua de coisas, que diferem muito pouco uma das outras. Existem peixes que têm asas e não são estranhos em regiões arejadas; e existem alguns pássaros que habitam a água, cujo sangue é frio como o dos peixes, e sua carne é tão saborosa que os escrupulosos os admitem nas pescarias. Existem animais tão próximos tanto dos pássaros quanto das bestas que estão no meio de ambos: animais anfíbios ligam o terrestre e o aquático; as focas vivem na terra e no mar, e os botos

têm o sangue quente e as entranhas de um porco [...] (E 3, 6, 12).³⁵

Contudo existe uma fragilidade na construção desse argumento. Ele não é suficiente para afastar o realismo aristotélico puro, que sugere a possibilidade das essências reais. O problema é que Locke tenta aplicar a hipótese de gradações contínuas ao que chamaremos de “análise horizontal das espécies”, isto é, a análise das diferenças observáveis nas espécies de seres vivos existentes em determinado ponto da história da evolução do nosso planeta. Mas o que esse tipo de análise nos revela, na verdade, é o contrário: é possível pensar, nesse caso, a existência de essências reais dadas pela natureza. Se analisássemos amostras de DNA de cada ser vivo que existe hoje na Terra, poderíamos dizer, com segurança, quais dessas amostras correspondem à espécie humana, isto é, conseguimos distinguir as espécies com base em sua constituição interna. Isso porque há lacunas nas diferenças de DNA das diversas espécies. Na análise horizontal, não se aplica o conceito de gradações contínuas, como imaginava Locke. Isso ocorre porque nem toda a combinação de genes produz seres vivos capazes de sobreviver no planeta Terra em determinado momento. Portanto, as combinações de genes possíveis de serem encontrados na natureza se aglomeram em torno de padrões identificáveis, com pequenas variações entre os indivíduos de uma mesma espécie. Nesse caso a afirmação anterior de Locke – aquela onde ele faz referência à plausibilidade do realismo aristotélico puro – estaria mais de acordo com a realidade.

Porém é possível desenvolver o raciocínio a partir desse ponto, aplicando o problema das gradações contínuas a outras situações, e, assim, argumentar no sentido de uma refutação definitiva do realismo, incluindo o realismo aristotélico puro.

³⁵ “[...] in all the visible corporeal world, we see no chasms or gaps. All quite down from us the descent is by easy steps, and a continued series of things, that in each remove differ very little one from the other. There are fishes that have wings, and are not strangers to the airy region: and there are some birds that are inhabitants of the water, whose blood is cold as fishes, and their flesh so like in taste that the scrupulous are allowed them on fish-days. There are animals so near of kin both to birds and beasts that they are in the middle between both: amphibious animals link the terrestrial and aquatic together; seals live at land and sea, and porpoises have the warm blood and entrails of a hog” (E 3, 6, 12).

Podemos partir para o que chamaremos de “análise vertical das espécies”, ou seja, a análise da evolução das espécies no decorrer do tempo, ou análise da árvore filogenética da vida. Segundo a teoria da evolução de Darwin, todas as espécies se originaram de um ancestral comum. A cada geração existe a possibilidade da ocorrência de uma mutação – pequena variação genética aleatória. Segundo essa teoria, cada mutação representa um passo no longo caminho da evolução. Dessa forma é possível imaginar nossos pais, nossos avós, enfim, uma sequência de indivíduos que são nossos ancestrais, partindo do tempo presente em direção ao passado. Sabemos que o homem e o chimpanzé possuem um ancestral em comum que teria vivido entre 5 e 7 milhões de anos atrás. Chamemos essa espécie de espécie “X”. Então a seguinte pergunta poderia ser lançada: Qual é o indivíduo (ou quais são os indivíduos), na linha de nossos ancestrais, cujo DNA não pode ser considerado humano, mas deve ser considerado da espécie “X”? Aqui temos uma situação de gradação contínua. A teoria da evolução não prevê grandes lacunas entre as diferenças de estruturas de DNA ao longo das gerações. A diferença entre o DNA de uma geração que já poderíamos chamar de humana e a geração imediatamente anterior seria muito menor que a diferença entre o DNA dessa geração e aquele que portamos hoje. Não faz sentido classificarmos essa geração como humana e a anterior como pertencente a uma outra espécie. Além disso, essa análise não precisa ficar restrita às estruturas internas. Qualquer característica que pode nos distinguir dos outros animais, inclusive a racionalidade, deve surgir aos poucos ao longo da evolução.

Ademais outros exemplos contra o realismo podem ser formulados. No cerne do problema do aborto está a dificuldade de identificarmos em que momento do desenvolvimento do feto surge um novo ser que podemos classificar como homem. Aqui também temos uma situação de diferenças por gradações contínuas. O desenvolvimento de uma vida humana é um processo contínuo: zigoto, embrião, feto, recém-nascido, criança, adolescente, adulto, idoso, etc. No zigoto já temos o DNA do novo ser humano que será formado. Mas é apenas uma célula. Se considerarmos esse momento como o surgimento de um novo homem,

surtem vários problemas. O zigoto tem direito à vida? A todo momento ocorrem abortos espontâneos onde esses tipos de células são descartados pelos organismos das mulheres. Precisaríamos realizar funerais? Uma célula humana viva qualquer, digamos, da pele, também possui DNA em sua estrutura interna. Ela também é um homem? Várias outras observações desse tipo poderiam ser feitas. Todos esses casos indicam que o significado do termo geral “homem”, se analisamos o processo de evolução de uma vida individual, também é fruto de convenção. A diferença entre um jovem de dezoito anos e ele mesmo um dia antes de completar essa idade é menor que ele mesmo aos dezoito e aos dezenove anos. Por convenção estabelecemos um limite de idade vinculado a direitos e obrigações civis.

A essência do homem, portanto, não está dada pela natureza assim como a essência do adolescente ou a essência do jovem não existem no mundo senão na mente humana e são derivadas de um processo de convenção. O realismo não se aplica a seres complexos, como é o caso do homem.

Conclusão

Como vimos, é possível, baseando-nos na proposta de solução de Locke para o problema dos universais e sustentados por evidências científicas atuais, argumentar contra a possibilidade do realismo em geral. Dentro da teoria das ideias abstratas, encontramos um caminho para a rejeição do realismo platônico e mostramos como foi rejeitada a contento a versão escolástica do realismo aristotélico. Além disso argumentamos que o realismo como um todo pode ser refutado se considerarmos o problema das gradações contínuas. Pois, apesar de Locke ter falhado ao tentar aplicar esse problema à análise horizontal das espécies, mostramos que as diferenças por gradações contínuas se verificam na análise vertical e no desenvolvimento contínuo da vida em qualquer indivíduo. Essas evidências apontam para uma conclusão importante: a impossibilidade de

espécies complexas, como o homem, serem consideradas obras da natureza.

Referências

FREGGE, Gottlob. Sobre o sentido e a referência. Trad. Sérgio R. N. Miranda. *Fundamento*, Ouro Preto, v. 1, n. 3, 2011. p. 21-44. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/fundamento/article/view/2271>. Acesso em: 15 mar. 2020.

KLIMA, Gyula. The Medieval Problem of Universals. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Califórnia, Universals Medieval, 10 de outubro de 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval/>. Acesso em: 15 mar. 2020.

KUKLOK, Allison. Strings, Physies, and Hogs Bristles: Names, Species, and Classification in Locke. *Locke Studies*, Nova Iorque, v. 18, p. 1-27, 2018. DOI: <https://doi.org/10.5206/ls.2018.1512>. Disponível em: <https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/locke/article/view/1512/4005>. Acesso em: 11 out. 2018.

LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

LOVATTI, Maurilio. General ideas and the knowability of essence: Interpretations of Locke's theory of knowledge. In: TERCENTENARY JOHN LOCKE CONFERENCE, *Dissertation*, Oxford, 2004. p.1-7. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/LOVGIA.pdf>. Acesso em: 11 out. 2018.

NEWTON, Jesse. Locke on the 'Species' of Substances. *Locke Studies*, Nova Iorque, v. 14, p. 105-120, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5206/ls.2014.720>. Disponível em: <https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/locke/article/view/720>. Acesso em: 11 out. 2018.

REALE, Giovanni. *Aristotele Metafisica*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Data de registro: 09/05/2020

Data de aceite: 17/10/2020



 **Identidade, intersubjetividade e dignidade humana: reflexões sobre a política do reconhecimento de Charles Taylor**

*Fernando Danner**

*Gustavo Barbosa***

Resumo: Em sua teoria política do reconhecimento, Taylor trata de um dos grandes desafios das sociedades contemporâneas: o desafio do *multiculturalismo*. O pluralismo de ideias, articulado de forma racional, é o fundamento de uma boa democracia; no entanto, para Taylor, não basta que haja o pluralismo ou a diferença, mas é fundamental que a relação intersubjetiva desses indivíduos se desenvolva com o devido respeito à diversidade; portanto, é fundamental que exista o reconhecimento do outro, um olhar para a alteridade e para a formação da identidade dos indivíduos, sendo esta última entendida como uma característica fundamental dos seres humanos. Neste texto, refletimos sobre três ideias fundamentais presentes no texto *A Política do Reconhecimento*: (i) em que consiste o reconhecimento; (ii) por que ele é uma necessidade humana vital para a formação saudável e igualitária tanto da identidade do indivíduo como de uma determinada cultura; e (iii) a crítica a *neutralidade* da posição liberal e a importância de uma meta coletiva forte.

Palavras-chave: Pluralismo; Reconhecimento; Cultura; Identidade; Charles Taylor.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor em Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: fernando.danner@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4953604331184258>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2461-4819>.

** Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Professor em Instituto Federal de Rondônia (IFRO). E-mail: gustavo_suckow@outlook.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7126004703042448>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1329-9091>.

Identity, intersubjectivity and human dignity: some thought on Charles Taylor's politics of recognition

Abstract: In his theory of recognition, Taylor thematizes one of the greatest challenges of contemporary societies: the challenge of *multiculturalism*. The pluralism of ideas, articulated in a rational way, is the fundament of a solid democracy; however, according to Taylor, is it not sufficient the existence of pluralism or difference, but it is central that the intersubjective relationship of these subjects could be developed with the correct respect to diversity; therefore, it is fundamental the existence of the recognition of the other, a looking to the alterity and the formation of the identity of the individuals, this last understood as a basic characteristic of human beings. In this paper, we will reflect on three key ideas developed by Taylor's *The Politics of Recognition*: (i) the sense of the recognition; (ii) why it is a vital human need to the sustainable and egalitarian formation to both individual identity and cultures; and (iii) the criticism of the *neutrality* of the liberal position, as the importance of the strong collective aim.

Keywords: Pluralism; Recognition; Culture; Identity; Charles Taylor.

Introdução

As questões principais debatidas pela filosofia política contemporânea inevitavelmente giram em torno dos papéis que as instituições políticas e sociais têm perante os membros de uma sociedade. Não muito distante disso, o debate em relação ao discurso do reconhecimento assume o protagonismo da formação da identidade dos indivíduos e grupos sociais nas sociedades contemporâneas e, além disso, problematiza o modo como o Estado deve se comportar no âmbito das relações intersubjetivas, isto é, no âmbito do convívio e do compartilhamento de valores entre os sujeitos dessas sociedades. Charles Taylor – um dos principais autores na defesa do discurso do reconhecimento – reflete, em seu texto *A Política do Reconhecimento*, sobre os problemas apresentados pelo desafio do multiculturalismo. Com efeito, Taylor se questiona como é possível, em um mundo pós-metafísico

(isto é, marcado pelo pluralismo e pela diversidade), que busca a universalidade de direitos individuais, resgatar uma identidade histórico-cultural que forneça voz a grupos historicamente oprimidos. Nesse sentido, no interior de sua teoria política, o filósofo canadense irá abordar a importância do reconhecimento para a formação de uma identidade saudável, que valorize aquilo que os indivíduos ou diferentes grupos são, sem que haja uma visão distorcida ou redutora de si mesmos.

No eixo do debate liberal-comunitário, Taylor questiona a ideia do *individualismo metódico* (ou *atomismo social*), ou seja, a tese liberal de um indivíduo senhor de si, capaz de se *autodeterminar* sem levar em consideração a sociedade, isto é, o coletivo. Para Taylor, o argumento liberal da autodeterminação individual resulta em um processo de reconhecimento errôneo, visto que o *outro* (em sua maioria, os grupos minoritários) perde ou sofre um abalo na formação de sua identidade. A categoria de reconhecimento, nesse sentido, apresenta um horizonte comum em que um determinado grupo social possa se fazer presente e ter um sentimento de existência ou de pertença ao contexto no qual está inserido. Ora, para que isso se torne possível, o Estado deve promover políticas públicas que atenuem a opressão social, que amenizem os efeitos de uma visão de colonizados, portanto que eliminam a percepção equivocada de indivíduos ou grupos sem uma identidade própria. Não obstante, em sua crítica ao liberalismo-individualista, Taylor questiona a ideia de *neutralidade do Estado*: contrariamente aos liberais, Taylor argumenta na importância do Estado em estar comprometido na preservação dos direitos de grupos oprimidos historicamente e, portanto, não ser cego às diferenças ou deixar à margem alguns grupos sociais, que na consequência dessa omissão, resultaria em um processo de homogeneização dos indivíduos e grupos sociais, sem levar em conta seu contexto social-comunitário, isto é, tratar todos como iguais sem levar em conta suas especificidades.

Para Taylor, a constituição da boa vida (*bem*) é o resultado de um *diálogo*, que se concretiza no compartilhamento de valores¹ intersubjetivos. Nesse sentido, não é possível definir minha identidade de forma monológica, sem contato com o outro, uma vez que nos constituímos como seres linguísticos e culturais, isto é, vivemos em sociedade e nos expressamos com nossos outros significativos. Portanto, a teoria do reconhecimento de Taylor nos permite perceber que cada contexto histórico-social-cultural possui suas próprias especificidades, devendo cada um por si mesmo descobrir e desenvolver sua identidade, isto é, *poder ser aquilo que é*, sempre dentro de um *locus* no qual se identifica. A realização de minha identidade – a resposta a *quem eu sou* – só é possível dentro uma comunidade moral específica. A proposta do artigo é refletir sobre o significado do reconhecimento na teoria política de Taylor e, além disso, demonstrar como ele se configura e é problematizado na sociedade contemporânea; em seguida, nos propomos a refletir sobre o entrelaçamento entre as noções de reconhecimento e identidade; e, finalmente, apresentamos os principais pontos críticos do diálogo de Taylor com os liberais.

O discurso do reconhecimento

Saber *quem nós somos* é uma característica fundamental da identidade, tanto subjetiva (indivíduo/*self*) como cultural. Porém, o problema está no processo do *reconhecimento*, ou seja, na forma como o indivíduo se vê e em como ele espera ser visto perante o outro. Essa relação, que deveria se desenvolver como um processo de cunho dialógico, uma vez que tenha seu *horizonte comum* ofuscado no processo de reconhecimento, acaba gerando inúmeras consequências sérias. Para Taylor, dentre elas, a mais grave é a *falta de reconhecimento*. Nas próprias

¹ Esses valores são feitos a partir do que Taylor chama de avaliação forte (ver *As Fontes do Self*, especialmente o capítulo 1, “A Identidade e o Bem”).

palavras do próprio autor, “O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora” (TAYLOR, 2014, p. 241). Para ele, no processo de constituição do sujeito, ser digno, ter reconhecido seus valores que o definem enquanto um agente histórico é fundamental para a construção de uma identidade saudável e igualitária, que respeita todas as vozes. No entanto, quando há uma visão distorcida, ou quando há uma subordinação de um determinado grupo perante o outro, o processo de reconhecimento falhou (ou certamente irá falhar), na medida em que, quando um determinado indivíduo ou grupo social internaliza para si que a cultura do outro é superior à sua, que a sua identidade não é válida com aquele que possui “cultura”, a visão de mundo dessa comunidade se tornará obscura, no sentido de não poder ter um horizonte comum e igualitário de sua identidade: a *autodepreciação*, nesse sentido, vira um instrumento de sua própria inferioridade, tornando-os cada vez mais incapazes de resistir a essa subordinação. Diz Taylor:

O reconhecimento igual não é somente a modalidade apropriada a uma sociedade democrática saudável. Sua recusa pode, de acordo com uma disseminada visão moderna, como indiquei no começo, infligir danos àqueles a quem é negado. A projeção de uma imagem inferior ou desprezível sobre outra pessoa pode na verdade distorcer e oprimir na medida em que a imagem é internalizada. Não só o feminismo contemporâneo, mas também as relações entre raças e as discussões do multiculturalismo são movidos pela premissa de que negar reconhecimento pode ser uma forma de opressão (TAYLOR, 2014, p. 249).

Com efeito, Taylor enxerga no reconhecimento o *remédio* contra essa patologia social que é o individualismo egoísta (também chamado de *atomismo social*) próprio de nossa cultura. Ora, segundo ele, se o atomismo é concebido como um ‘concentrar-se em si mesmo’, sendo vazio de significado comum, isto é, de não se preocupar com os indivíduos ou a sociedade na tomada de suas decisões, o reconhecimento se configura na

resposta direta a essa patologia, justamente porque emprega um significado comum (“horizonte comum partilhado”), descolando o foco do indivíduo para o coletivo; o reconhecimento, portanto, como *uma necessidade humana vital*, não se traduz em um simples “conviver com o outro”; ao contrário, ele exige o respeito de sua identidade. É justamente por isso que Taylor fala de um horizonte comum social onde todos têm suas vozes ouvidas e respeitadas nas esferas públicas de deliberação e de tomada de decisões. Nas palavras de Taylor, “A democracia introduziu uma política de reconhecimento igual que assumiu várias formas ao longo dos anos e que agora voltou na forma de exigências de igual status de cultura e de gêneros” (TAYLOR, 2014, p. 243). O viés de um horizonte comum partilhado representa uma “fuga” a essa imposição identitária de cunho colonial, isto é, a esse ódio de si mesmo, traduzida na imagem de autodepreciação imposta pela cultura (superior) contemporânea. Embora Taylor não nos forneça o remédio definitivo para a cura dos problemas fundamentais do mundo contemporâneo, o reconhecimento serve como uma forma de política inclusiva para os desafios do multiculturalismo; em outras palavras, o reconhecimento apresenta um modo ideal de como deveriam ser as relações intersubjetivas no âmbito de nossas sociedades plurais.

Por que o discurso do reconhecimento passou a ter sentido para nós? Por que ele é tão atual em nossos dias? Para responder essas questões, temos de tratar de duas mudanças que tornaram inevitável a preocupação dos modernos com a identidade e o reconhecimento. A primeira tem sua origem com *o fim das hierarquias sociais no Antigo Regime*; na perspectiva de Taylor, as relações do antigo regime estavam baseadas em um *viés de honra* e, por assim dizer, a honra estava intimamente relacionada com desigualdades sociais: em outras palavras, para que alguns possam tê-la, outros deveriam ser privados dela; no *Antigo Regime*, a honra estava relacionada às preferências.

A segunda mudança que podemos notar dentro da teoria de Taylor é a concepção de dignidade humana como oposição a noção de honra, visto mais acima. Em outras palavras, nosso autor está falando de um ideal

de autenticidade que todos podem partilhar, a identidade, nesse sentido, é entendida como uma construção coletiva. O indivíduo não é fruto de sua posição social, contudo, há uma necessidade intersubjetiva de se expressar, ou seja, compartilhar seus valores com seus outros significativos. O ideal liberal de atomização é concebido erroneamente por Taylor em virtude de seu processo de racionalização do *self*. Portanto, a linguagem, a autenticidade, isto é, a expressão do que é o *self*, se configura quando há uma intersubjetividade dos indivíduos, daí a importância do indivíduo em se expressar para entender quem ele é dito de outra forma, sua autenticidade, nas palavras de Gutmann: “Só com o fim das hierarquias sociais estáveis é que a reivindicação de reconhecimento público se tornou um lugar comum, juntamente com a noção de dignidade de cada indivíduo” (GUTMANN, 1994, p. 24).

Como representante da vertente filosófico-política comunitarista ao nosso entendimento, uma vez que nosso autor entende que a identidade é uma construção coletiva e histórica e, portanto, não é construída a partir de um individualismo instrumental, Taylor acredita que o Estado não deve ter um posicionamento neutro perante os indivíduos de uma determinada comunidade histórico-social, isto é, o Estado não pode estar alheio ao conjunto das diferentes interações sociais, mas deve estar comprometido em garantir o desenvolvimento dessa cultura e, ao mesmo tempo, em garantir a sobrevivência de grupos minoritários e de seu ideal de bem comum; como temos um *plano de fundo moral* que nos orienta no *locus* no qual nos encontramos inseridos, e a partir do momento que o Estado não cumpre seu papel, acabamos por voltar a um Estado monológico, ou atomista, onde os direitos individuais tem primazia perante o todo. Além disso, a ideia do *bem* (ou da boa vida) fica ofuscada em razão de não existir uma construção dialógica comum. As práticas sociais, nessa concepção liberal-atomista, são empobrecidas de valores comuns, pois os caminhos que conduziriam à vida boa dependem de cada, isto é, são conformes à sua singularidade. Nas palavras de Araujo:

As diferenças entre os indivíduos não acontecem simplesmente pelo lugar que eles ocupam em uma

determinada estrutura hierárquica, mas sim porque buscam realizar-se autenticamente como seres humanos. Se, por um lado, não é mais a posição social que define a pessoa, por outro ela não pode ser limitada a um caráter puramente atomizado, em que a construção da sua identidade fique reduzida e fechada a si mesma. Taylor demonstra que não é possível entender o estreito vínculo entre a identidade e o reconhecimento de uma forma monológica, porque a característica crucial da vida humana é seu caráter fundamentalmente dialógico (ARAÚJO, 2004, p. 175).

Em *As Fontes do Self*, Taylor diz que o *voltar a si mesmo* (interioridade) nos permite entender *o que e quem* somos na atualidade; por isso, reduzir a constituição do indivíduo como sendo restrita ao plano *egocêntrico* de uma tradição atomista corresponde, para nosso autor, à um grave equívoco, na medida em que somos seres linguísticos de expressão. Com efeito, nossa identidade é constituída no seio de uma comunidade moral-específica, no intercâmbio com os *outros significativos* (aqueles que são importantes para mim), porque, se eu me expresso, faço isso a alguém: para Taylor, “[...] minha descoberta de minha identidade não implica uma produção de minha própria identidade no isolamento; significa que eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro” (TAYLOR, 2014, p. 248).

A política da dignidade e da diferença

O fio condutor do reconhecimento está no seu *caráter dialógico*, isto é, nos tipos de relações intersubjetivas que irão conformar o tipo de *boa vida* que seus indivíduos possam alcançar. A partir dessa proposta há uma necessidade em comum em serem agentes de valores, fiéis àquilo que assumem como o seu próprio *bem* – avaliação forte, avaliação essa que se constrói de acordo com os valores que o indivíduo se identifica. É preciso, portanto, que todos sejam dignos de igual respeito, ou seja, que todos

tenham reconhecida sua identidade peculiar; com isso, Taylor se refere a uma universalidade do direito ao respeito, seja na esfera íntima ou na esfera pública. Como vimos anteriormente, se ainda prevalecesse o ideal do Antigo Regime, que estava pautado em privilégios de honra para alguns e não para todos, seria impossível falar de uma democracia ou de uma sociedade mais equalizada ou igualitária; em outras palavras, não seria possível partilhar do que é *ser humano*, do que é ser um *self* pertencente a um contexto histórico/cultural. Na perspectiva da Taylor:

A importância do reconhecimento é agora universalmente reconhecida de uma ou de outra forma; no plano íntimo, todos sabem que a identidade pode ser formada ou mal formada no curso de nosso contato com outros significativos. No plano social, temos uma política contínua de igual autenticidade, e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que surgiu ao redor desse ideal (TAYLOR, 2014, p. 249).

Para Taylor, a dignidade é definida como todos tendo direito a esse bem humano fundamental, que é o *respeito*. Com efeito, não se trata do respeito que pressupõe uma concepção vazia, pobre de significado, mas àquilo que nos envolve em um conjunto de valores que nos moldam enquanto pertencentes a uma comunidade moral e política. Como já mencionamos, na ótica do filósofo canadense, *ser humano* é se sentir existindo, é ser fiel a si mesmo, é ter um pano de fundo moral. Para atribuir sentido à nossa existência, Taylor irá reinterpretar uma tese fundamental de Rousseau – a tese do *sentimento da existência* –, de modo que se possa atribuir um valor maior à ideia de dignidade. Para Rousseau, o *sentimento da existência* se caracteriza como esse contato moral com o nosso próprio ser, isto é, é seguir a *voz da natureza* que há dentro nós. Em certo sentido, Taylor resgata esse sentimento da existência de Rousseau através da expressividade: isso quer dizer que eu tenho meu modo de levar a vida, porque se eu não consigo ser fiel a mim mesmo, perderei o sentido da minha própria existência, *ficarei privado do que é ser humano para*

mim. Para Taylor, portanto, não existe um roteiro social pré-definido com o qual eu tenha que me espelhar (ou subordinar) para me sentir incluído num determinado contexto, contudo, buscarei me expressar no contexto ao qual estou inserido, que participa das minhas preferências/valores – daí a ideia e importância na teoria tayloriana de intersubjetividade.

A tese nuclear da ideia de dignidade traz ao debate uma problemática importante no desenvolvimento social das identidades e, por assim dizer, do reconhecimento: o problema do *liberalismo radical*. Para nosso autor, esse tipo de liberalismo engajado numa *liberdade negativa* é cego às diferenças. Em outras palavras, os indivíduos têm em vista uma autorrealização, ou seja, suas escolhas estão voltadas para si mesmos, portanto longe de uma meta coletiva. Entendemos que a crítica de Taylor aos liberais é feita a partir do argumento de que esses indivíduos são *desengajados* de uma vida intersubjetiva e de um contexto histórico-social, isto é, pensar um horizonte comum, conforme esse modo de ser, não faz muito sentido, porque os indivíduos não utilizam a intersubjetividade para definir a boa vida. Taylor não extingue o liberalismo como uma forma de organização social; contudo, qualquer formação social, seja liberal ou não, só se constituirá de forma saudável a partir da democratização das esferas públicas, quando essa sociedade se pensa como um corpo político e não como um aglomerado de vontades individuais; em síntese, é necessário que haja um compartilhamento de valores entre esses indivíduos para que possam construir a sua boa vida. Nas palavras de Taylor:

Para esse modo de ver as coisas, uma sociedade com fortes metas coletivas pode ser liberal desde que também seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente em suas relações com aqueles que não partilham suas metas comuns, e desde que possa oferecer salvaguardas adequadas dos direitos fundamentais. Haverá sem dúvida tensões e dificuldades na busca conjunta desses objetivos, mas isso não a torna impossível, assim como os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles com que depara toda sociedade liberal que tem de

combinar, por exemplo, liberdade e igualdade, ou prosperidade e justiça (TAYLOR, 2014, p. 265).

Na ótica de Taylor, o erro principal do liberalismo é ser *cego às diferenças*: o princípio de universalidade dos direitos faz com que os indivíduos deixem às margens a diversidade. Isso significa que todos se encontram em uma condição de “igualdade”, ou seja, não há um contexto histórico-cultural como pano de fundo moral das singularidades existentes nessa sociedade. É justamente contra isso que nosso autor se volta: para ele, esse espaço social “igualitário” (“homogêneo”) se traduz na recusa de ver no outro o valor de si; nas palavras de Raguzo “[...] o erro [...] destas posições está, segundo o juízo de Taylor, na recusa de considerar na diferença um valor em si e não como um simples limite ou acidente de percurso” (RAGUZO, 2005, p. 174-175). Para Taylor, respeitar a diferença não se traduz na homogeneização das diferentes manifestações culturais, sendo todas merecedoras do devido respeito: “respeitar a diferença” assume o sentido de dar a oportunidade para que indivíduos ou grupos culturais possam *abrir os poros* de uma identidade própria, não sufocada.

A necessidade do respeito à diferença apresenta outro problema para a teoria política desenvolvida por Taylor, a saber: se o respeito pode gerar uma nova forma de mal-estar social, em razão de que essa *cegueira* irá acobertar uma forma de etnocentrismo, poderá resultar que determinados grupos minoritários continuarão a ser depreciados como cidadãos de segunda classe (sem uma identidade formada) e, além disso, fornecerá primazia a uma elite colonizadora, possuidora dos poderes econômicos mais elevados. É essa neutralidade, defendida pelo liberalismo, que nosso autor ataca. Diz ele:

Afirma-se que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica. Da maneira como a tese se apresenta, portanto, só as culturas minoritárias ou suprimidas são forçadas a assumir uma forma que lhes é alheia. Assim, a sociedade supostamente justa e cega às diferenças é não só inumana (porque suprime identidades) mas também, de modo sutil e

inconsciente, altamente discriminatória (TAYLOR, 2014, p. 254).

Taylor argumenta que a política de igualdade universal pode gerar algum mal-entendido, de modo que os grupos que antes não eram reconhecidos e que outrora eram oprimidos passariam agora a ter mais direitos e, com isso, menosprezariam os demais. Como exemplo, nosso autor fala dos grupos aborígenes no Canadá, que teriam certos direitos e poderes que os outros canadenses não poderiam partilhar: em suas palavras, “[...] se se terminar por aceitar as exigências de autogoverno nativo, [...] certas minorias terão o direito de excluir outras a fim de preservar sua integridade cultural e assim por diante” (TAYLOR, 2014, p. 251). A constituição da boa vida, tanto na esfera da vida íntima como na esfera da vida pública, é conflitante: é por isso que o *reconhecimento* configura-se em uma necessidade humana vital. Taylor se esforça em mostrar que o reconhecimento não pode ser confundido com uma política de que tudo é permitido ou na forma como o liberalismo individualista atomiza o *bem* como autodeterminante do *self*. Com efeito, se a cegueira exclui ou eclipsa as diferenças, o ideal de reconhecimento proposto por nosso autor exige que todos tenham garantidas as suas singularidades identitárias desenvolvidas na vida comum. Nesse sentido, Taylor afirma:

Defende-se a discriminação reversa como medida temporária que eventualmente equilibrará os pratos da balança e permitirá que as antigas regras ‘cegas’ voltem a vigorar de uma maneira que não ponha ninguém em desvantagem. Trata-se de um argumento que parece bastante coerente – onde sua base factual é sólida. [...] Afinal, se nos preocupamos com a identidade, o que haverá de mais legítimo do que nossa aspiração de que ela nunca se perca? (TAYLOR, 2014, p. 252).

É importante dizer que nosso autor é consciente de que talvez essa não seja a melhor solução possível; porém, no momento, é a mais cabível até que se possam encontrar políticas públicas comuns para valorizar e

respeitar o outro. Na visão do nosso autor, quando faltamos com o devido respeito, nós estamos sendo insensíveis ao valor da cultura do outro. Essa crítica é direcionada à supremacia europeia colonizadora, que nega a igualdade humana: negar a igualdade humana corresponde privar alguém de ser fiel a si mesmo, isto é, de uma constituição sadia de sua própria identidade. Entretanto, Taylor argumenta que seu objetivo não é criar perpetuamente *vantagens* aos historicamente desprivilegiados: no núcleo de sua teoria está a tentativa de criar um denominador comum que possa legitimar as singularidades que compõe a sociedade e, por conseguinte, dar conta dos desafios do multiculturalismo.

Ao tentar se aprofundar na ideia de dignidade e atribuí-la a pensadores modernos como Kant e Rousseau, Taylor tenta mostrar que ela, no sentido liberal, possui de fato um caráter homogêneo, que mantém os indivíduos num pé de igualdade, porém em uma condição em que as diferenças são sufocadas por um “padrão” social, ou seja, à lógica liberal de meritocracia, no sentido de que todos possuem uma mesma condição de igualdade de oportunidades. Para mostrar a característica dessa cegueira à diferença, Taylor se apropria de Rousseau para argumentar que a igualdade proposta por ele possui uma grave falha. Aos olhos do Taylor, Rousseau associa a liberdade-na-igualdade a uma característica pela hierarquia e pela dependência do outro. Isso quer dizer que a *dependência* aparece como um anseio para se obter uma boa estima; por sua vez, Taylor argumenta que *a pessoa dependente do outro é um escravo da opinião*: “[...] o que há de errado com o orgulho ou a honra é sua busca de preferências e, portanto, da divisão e, portanto, da real dependência do outro e, portanto, a perda da voz da natureza” (TAYLOR, 2014, p. 258). Como mencionado anteriormente, o sentimento da existência é um voltar para si mesmo, ou seja, é a expressão do indivíduo com o seu outro significativo, e por assim dizer, quando perdemos a voz da natureza, estamos perdendo nossa autenticidade, perdemos o caráter dialógico da construção de nossa identidade, o que acontece, dessa maneira é uma atomização do indivíduo, ou um desenvolvimento racional, sem levar em conta sua expressão, sua construção. Taylor, ao se referir ao ideal de *comunidade política* de

Rousseau, indica que essa parece ser uma *rigorosa exclusão de toda diferenciação de papéis*: o grande erro cometido por Rousseau foi o de ter elaborado um conceito de *liberdade igual* que não inclui, de maneira satisfatória, a diversidade dos indivíduos. Diz Taylor:

Em Rousseau, três coisas parecem inseparáveis: a liberdade (o não-domínio), a ausência de papéis diferenciados e um propósito comum dotado de firme coesão. Todos temos de ser dependentes da vontade geral a fim de evitar que surjam formas bilaterais de dependência. Essa tem sido a fórmula para as mais terríveis formas de tirania homogeneizante [...]. Mas mesmo onde o terceiro elemento da trindade é descartado, o alinhamento da liberdade igual à ausência de diferenciação permaneceu como uma modalidade tentadora de pensamento. Onde quer que reine esse alinhamento, seja em formas de pensamento feminista ou na política liberal, é muito pequena a margem do reconhecimento da diferença (TAYLOR, 2014, p. 259).

Em vista disso, permanecer cego às diferenças é escorregar para uma homogeneidade perigosa que neutraliza os indivíduos e os encaminha para um *liberalismo procedimental* que busca apenas uma igualdade de direitos, direitos esses que devem valer apenas dentro do contexto em que foi originalizado, visto que, se aplicado num contexto diferente, eles se tornam inaceitáveis. Porém, Taylor se pergunta se essa visão (liberal) restritiva dos direitos iguais é a única interpretação possível: se a resposta for afirmativa, então a crítica feita à sociedade liberal e seu caráter homogeneizador parece ser bastante pertinente. Retomando a *Carta de Direitos Canadense*, Taylor argumenta que, por meio do poder judiciário, se buscava a sobrevivência das originalidades tanto da província de Quebec (lado francês do Canadá) como do lado dos povos aborígenes. O que está em jogo aqui, para nosso autor, é ao mesmo tempo a sobrevivência desses povos e uma exigência em forma de autonomia para seu autogoverno; isso significa que, para cada um (levando em consideração seu contexto) será preciso adotar leis específicas para que tal

sobrevivência seja possível. Portanto, na perspectiva de Taylor, o liberalismo procedimental, cego às diferenças, não seria capaz de apaziguar esses dois lados, visto que a neutralidade do Estado não poderia interferir na questão da boa vida; com o exemplo da *Carta de Direitos Canadenses*, Taylor mostra que através do meio jurídico (não neutro) é relevante considerar as diferenças, porque, além de garantir os direitos iguais, garantir-se-á também os direitos de autogoverno dos *diversos grupos étnico-linguístico-culturais*, isto é, se preservará as diversidades pertencentes a cada comunidade.

A posição liberal frente ao coletivo

A concepção liberal, pautada na ideia de *liberdade negativa*, é o grande porto em que se ancoram as críticas de Taylor, em razão de que, no seu entender, o *bem* (minha avaliação forte) só se concretiza dentro de uma comunidade social específica de cunho linguístico-cultural – a liberdade positiva, que pressupõe um horizonte comum partilhado, se configura na verdadeira liberdade para nosso autor. Partindo da leitura das teorias de autores como Rawls, Dworkin e Ackerman, Taylor se propõe a analisar alguns dos principais conflitos sociais típicos do multiculturalismo. O filósofo canadense não chega ao extremo de não validar uma sociedade liberal; o que ele tenta fazer, pelo menos na nossa compreensão, é conciliar o que há de bom em ambos os lados. A diferença dele em relação aos liberais está no *problema da neutralidade*: enquanto os liberais partem do pressuposto de que cada indivíduo constrói para si sem interferência externa sua boa vida, Taylor faz, referindo-se diretamente a proposição de Dworkin, a distinção de dois tipos de compromisso moral: (a) todos temos uma concepção sobre os objetivos de vida de forma autodeterminada e (b) todos temos também o compromisso de sermos leais uns com outros, independente do modo como concebemos nossos objetivos. Taylor denomina esse último compromisso de *procedimental*, enquanto o primeiro será chamado de *substantivo*. Em síntese, Taylor alega que, para

Dworkin, a sociedade liberal é aquela que não adota nenhuma visão substantiva (autodeterminada) particular sobre os objetivos de vida. Para ele, ela deve ser procedimental (neutra), no sentido de fornecer primazia ao respeito igual a todos. No contexto da teoria de Dworkin, as metas coletivas – que para Taylor possuem uma importância fundamental – não estão no horizonte dos indivíduos. Portanto, a neutralidade do Estado consistiria exclusivamente em tratar todos como iguais. Nesse sentido, Taylor argumenta:

Alega Dworkin que a sociedade liberal é a que não adota nenhuma visão substantiva particular sobre os objetivos de vida. [...] Essa visão compreende que a dignidade humana consiste amplamente em autonomia, isto é, a capacidade de cada pessoa de determinar por si uma concepção de boa vida, de modo que o afastamento desta depusesse contra a dignidade de cada um, do que ao poder de considerar e esposar por si mesmo uma outra visão. [...] Uma sociedade liberal tem de permanecer neutra com relação à boa vida e restringir-se a assegurar que, qualquer que seja sua visão das coisas, os cidadãos lidem em lealdade uns com os outros e o Estado lide igualmente com todos (TAYLOR, 2014, p. 263).

Com efeito, Taylor não nega que essa ideia de um *self* que se autodetermina e se expressa por suas preferências tenha um grande valor; no entanto, essa liberdade negativa torna-se problemática quando os *bens* entram em conflitos com os demais, causando o ofuscamento de um horizonte comum e, como consequência, acabam por resultar em um reconhecimento errôneo ou um não-reconhecimento. Na perspectiva dos defensores de uma sociedade liberal, esta não pode nortear para todos uma concepção particular (específica) do *bem*, visto que pertence a cada um essa tarefa (Taylor atribui essa concepção liberal de autonomia individual à Kant). Taylor explica que uma sociedade política não é – e não pode ser – neutra, uma vez que seu papel é lutar pela sobrevivência de sua cultura: sociedades como a do Québec não aceitam que todos sejam homogêneos nem que as diferenças sejam excluídas; ao contrário, essas sociedades “[...]”

valorizam o permanecer fiéis à cultura de seus ancestrais” (TAYLOR, 2014, p. 264). Para ele, somos um *self* contextualizado dentro – e dependentes – de uma comunidade moral, política, linguística, histórica e cultural, e não um *eu* descentralizado que não pertence a um contexto, como no caso da filosofia política de Rawls. Para Taylor:

Dessa maneira, as pessoas de Québec, bem como aqueles que atribuem importância similar a esse tipo de meta coletiva, tendem a optar por um modelo de sociedade liberal sobremodo diferente. A seu ver, uma sociedade pode ser organizada em torno de uma definição da vida virtuosa sem que isso seja visto como depreciação daqueles que não partilham pessoalmente dessa definição. Onde a natureza do bem requer sua busca em comum, essa é a razão para que ela seja uma questão de política pública. De acordo com essa concepção uma sociedade liberal se constitui como tal por meio da maneira pela qual trata as minorias, incluindo aqueles que não partilham das definições públicas do bem, sobretudo, pelos direitos que atribui a seus membros (TAYLOR, 2014, p. 264).

Taylor argumenta que, na filosofia política de Rawls, o indivíduo não tem nenhum tipo de interesse nos interesses alheios. Na escolha dos princípios da justiça, os indivíduos partem de uma *posição original* onde apenas sabem que existe uma sociedade, contudo, desconhecem sua posição social, sua cultura, seus bens etc., isto é, estão cobertos por um *véu da ignorância*, que se configura em um tipo de igualdade hipotética e intuitiva. Taylor não concorda com a neutralidade liberal, pois *o liberalismo é um credo em luta*, ou seja, não existe um “estar à parte da sociedade, em que tomo uma posição sem ter interesses no resultado”. Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls mostra que os valores (direitos e liberdades individuais) não podem ser violados em vista do bem-estar da sociedade como um todo (RAWLS, 2016, p. 4). Para nosso autor, as liberdades indivíduos não são negadas, contudo, como podemos perceber, há uma forte necessidade de uma comunidade política democrática; nesse sentido,

nossos direitos e liberdades são pensados enquanto comunidade, isto é, grupos sociais, e não somente a partir do indivíduo.

No entendimento de nosso autor, o ideal de república procedimental tem forte impacto na agenda política dos Estados Unidos. E, numa tentativa de fazer uma crítica a esse modelo de República, Taylor faz referência ao filósofo americano Michael Sandel, que em sua crítica à Rawls afirma que, na filosofia política deste último, há uma “fé” absoluta em relação à neutralidade dos indivíduos perante as suas escolhas racionais, que não dependem de seus interesses particulares. Em vista disso, Sandel concorda com Taylor na tese de que o *self* não pode ser desligado nem pode ser saudável para ele estar fora de uma vivência social. Isso não quer dizer que Taylor, como dissemos anteriormente, nega o liberalismo; para ele, uma sociedade que defende metas coletivas fortes pode ser liberal desde que respeite a diferença mesmo em relação àqueles que não vivenciam suas metas comuns. Nas palavras de Araujo:

A questão do bem, que Taylor põe no bojo de seu debate com os liberais, nos possibilita compreender todo o seu percurso de elaboração conceitual no que se refere às avaliações fortes como formas significativamente valorativas que servem de orientação para os agentes morais se posicionarem no espaço público. Tomar uma posição política é buscar realizar uma forma de bem que permita os agentes expressarem seus valores culturais. É neste aspecto que a identidade cultural aparece como uma forma de bem que precisa ser mantida por meio das metas coletivas. Não é possível haver neutralidade no que diz respeito aos bens humanos (ARAUJO, 2004, p. 187).

A “sentença” de Taylor é que o liberalismo não pode e nem deve alegar que tem uma completa neutralidade cultural, dado que, no liberalismo, também se encontra a expressão política de uma sociedade. Por conseguinte, Taylor afirma que as sociedades estão cada vez mais multiculturais, de modo que falar de identidade está se tornando cada vez mais difícil. O multiculturalismo dos dias de hoje tem muito mais a ver

com uma imposição cultural perante a outra; em outras palavras, sua tese é a de que as sociedades liberais ocidentais são as culpadas por coagir a essa imposição a-identitária, não só em virtude de seu passado colonial, como também devido à *marginalização em seu seio de segmentos da população advinda de outras culturas*. Ao trazer à reflexão a importância de se falar do multiculturalismo, Taylor evidencia que o colonizado tem de se libertar de uma autoimagem depreciativa de si para conseguir ter a sua voz ouvida e respeitada. Nosso autor diz que um dos grandes cenários a corroborar com essa teoria vem da educação, em virtude de que é cada vez mais necessário que se façam alterações nos *cânones* curriculares das instituições onde há uma supremacia europeia. Além disso, Taylor diz que se devem valorizar também as mulheres e as pessoas ou culturas não europeias. Nesse sentido, escolas com alto índice de negros devem valorizar currículos afrocêntricos. Nas suas palavras:

A razão dessas mudanças propostas não é a de que, ou não é principalmente a de que, todos os alunos possam estar perdendo alguma coisa importante com a exclusão de um certo gênero ou de certas raças ou culturas, mas a de que mulheres e os alunos dos grupos excluídos estão recebendo, diretamente ou por omissão, um quadro desfavorável de si mesmos, como se toda a criatividade e todo valor fossem inerentes aos homens de origem europeia. [...] A luta pela liberdade e pela igualdade tem, portanto, de passar por uma revisão dessas imagens. Os currículos multiculturais pretendem ajudar nesse processo de revisão (TAYLOR, 2014, p. 269).

Em suma, Taylor está dizendo que é um equívoco qualificar uma cultura como sendo superior ou inferior à outra; qualificá-las como superior ou inferior resulta em uma postura de intolerância, na medida em que cada cultura possui em seu núcleo algo a nos dizer. A política do reconhecimento, portanto, defende que questões de reconhecimento, de justiça, de vida boa, de respeito à dignidade humana etc. devem ser

tratadas no interior da própria comunidade, seja ela uma sociedade liberal ou uma sociedade cujos pressupostos recaiam em metas coletivas.

Conclusão

Para Taylor, o individualismo metódico gera inúmeras opressões sociais, e a mais grave é a falta de reconhecimento, pois ela destrói não só o sentimento de existência dos indivíduos como também afeta as características fundamentais de culturas específicas. Resgatar esse sentimento se traduz numa vida partilhada em comum, na partilha de um horizonte comum. O reconhecimento, como necessidade humana vital, é o que garante a formação de uma identidade saudável e igualitária para uma determinada sociedade. Com isso, está clara a importância da intersubjetividade na teoria política de Taylor, na medida em que não há como conceber a identidade sem reconhecimento, ou seja, sem o compartilhamento de valores fortes. O não-reconhecimento, portanto, gera um sentimento de ódio de sua própria imagem.

Além disso, o fio condutor dessa visão desprezível reside na tese do liberalismo cego às diferenças, que ignora as especificidades de grupos e comunidades específicas, motivada pela busca de um universalismo de direitos e liberdades individuais que acaba homogeneizando a sociedade. Para o filósofo canadense, esse fenômeno favorece a perda de sua autenticidade e uma incapacidade de ser fiel a si mesmo. Em sua crítica ao liberalismo-individualista, Taylor mostrou que a teoria da justiça como equidade de Rawls descentralizou o indivíduo de seu contexto pelo procedimento da posição original sobreposta ao “véu da ignorância”, isto é, essa “neutralidade” nas tomadas de decisões dos indivíduos não é saudável para a sociedade, e entendemos aqui a neutralidade como no sentido liberal da crítica de Taylor, pois os valores dos indivíduos e grupos sociais, sejam de cunho religioso ou político, devem ser respeitados e salvaguardados, visto que cada contexto possui uma historicidade que deve ser levada em conta,

daí a necessidade de se preservar a identidade cultural, ou seja, que exista o reconhecimento dessa comunidade.

Como apontamos no texto, Taylor não nega a possibilidade de o liberalismo vigorar na sociedade, entretanto a solução para que possamos fugir de uma condição de colonizado está no multiculturalismo como forma de dar valor aos grupos discriminados historicamente. Nesse processo, o Estado tem o dever de preservar e incentivar a cultura desses grupos. Para finalizar, é importante destacar, na leitura de Taylor, que a busca por uma identidade própria vai além dos desejos egoístas do indivíduo (self), exigindo, portanto, a valorização da intersubjetividade na formação da própria identidade, especialmente no contexto das sociedades democráticas contemporâneas, cada vez mais complexas e plurais.

Referências

- ARAÚJO, Paulo Roberto M. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GUTMANN, Amy. Introdução. In: TAYLOR, Charles *et al. Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 21-43.
- LOUIS, Cecília. *Justiça e democracia: entre o universalismo e o comunitarismo: a contribuição de Rawls, Dworkin, Ackerman, Raz, Walzer e Habermas*. São Paulo: Landy Editora, 2005.
- RAGUSO, Fabrizia. *O desafio do multiculturalismo: entre a identidade e o reconhecimento. Uma leitura a partir de Taylor*. 2005. 341 f. Dissertação (Doutorado em Ética) – Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho, Braga, 2005.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- SANDEL, Michael. *El liberalismo y los limites de la justicia*. Trad. María Luz Melon. Barcelona: Gedisa S.A, 2000.

TAYLOR, Charles *et al.* *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt7snkj>.

TAYLOR, Charles *et al.* *As fontes do self*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles *et al.* *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TAYLOR, Charles *et al.* *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.

TAYLOR, Charles *et al.* *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

TAYLOR, Charles *et al.* A política do reconhecimento. In.: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 241-274.

Data de registro: 08/06/2020

Data de aceite: 28/07/2020



O Príncipe de Maquiavel: uma sátira política em defesa da Liberdade

*Gabriela Antoniello de Oliveira**

Resumo: O presente artigo apresenta uma análise sobre o principal objetivo de Maquiavel ao redigir sua mais polêmica e principal obra: *O Príncipe*. Para tal análise analisaremos o contexto histórico-cultural da Itália e mais especificamente o ambiente de Florença no século XVI, cidade e época do nosso filósofo. Pretendo apontar evidências que influenciaram o pensamento de Maquiavel, seu interesse pessoal e os objetivos da obra *O Príncipe*, tendo como principal alvo de discussão a possibilidade de que ao escrever conselhos para o governante da época, o Lourenço de Médici (posteriormente nomeado Duque de Urbino em 1516), o filósofo não redigiu ensinamentos exclusivos para ele, mas também aos povos, que pela seu método de escrita realista deixou evidentes conteúdos e exemplos de como funciona a política de fato. Em outras palavras, entregou fatos de como realmente agem os governantes e deixou sua teoria maquiaveliana como uma sátira contra a tirania e em defesa da liberdade.

Palavras-chave: Filosofia Política; Maquiavel; Liberdade; Modernidade.

Machiavelli's *The Prince*: a political satire in defense of Freedom

Abstract: This article presents an analysis of Machiavelli's main objective in writing his most controversial and main work: *The Prince*. For this analysis, we will analyze the historical-cultural context of Italy and more specifically the environment of Florence in the 16th century, the city and time of our philosopher. I intend to point out evidences that reflect Machiavelli's thought, his personal interest and the objectives of the work *O Principe*, having as main subject of discussion the possibility that when writing advice for the ruler of the time,

* Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: gabriela_antoniello@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0240796579540981>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3242-2438>.

Lourenço de Médici (revised Duque de Urbino in 1516), the philosopher did not write exclusive teachings for him, but also for the peoples, who by his method of realistic writing contains evident and examples of how politics actually works. In other words, the words delivered facts of how the rulers really act and left their Machiavelli theory as a satire against tyranny and in defense of freedom.

Keywords: Political Philosophy; Machiavelli; Freedom; Modernity.

Introdução

Por sua extrema peculiaridade e diferença de escrita de outros políticos e filósofos de sua época e da posterioridade, Maquiavel se destaca e é interpretado de diversos modos. Assim como seus escritos, que são estudados e comentados até os dias de hoje fazem com que esse filósofo cativa leitores nas mais diversas áreas do saber. As denominadas ciências, tais como a economia e antropologia, podem apresentar uma leitura que tendem ao ‘maquiavélico’, assim como também é lido na política do direito, resumindo-se por passagens em que Maquiavel diz que “É preciso que, para se conservar, um príncipe aprenda a ser mau, e que sirva ou não disso de acordo com a necessidade” (MAQUIAVEL, 1999, p. 99). Distintamente dessas áreas, a filosofia abrange sua ótica para uma análise mais detalhada e direcionada para todos os aspectos conjunturais das obras, do filósofo e da contextualização da época e localidade em que ele estava inserido. Por essas diferenças, a leitura filosófica abrange mais aspectos e se volta para uma leitura mais fiel ao pensador, no sentido de não se tendenciar para pré-denominações. Nesse ínterim, analisaremos *O Príncipe* em seu sentido literal e satírico, tendo em vista que a obra pode apresentar esses sentidos em sua leitura. Nessa perspectiva, defendo que Maquiavel escreveu sua obra em aspecto utilitário, sendo assim, escreveu tanto para os grandes (governantes) – pois ele ansiava que as províncias italianas se unificassem e alcançassem a liberdade externa, e se mostrava provável que fosse alcançado por meio dos governantes- como também

escreveu para os povos, com a finalidade de que esses fossem tomados pela consciência de coletividade e obtessem liberdade interna.

Em sentido literal, temos de base um grande e polêmico leitor: Napoleão Bonaparte. Uma vez que Bonaparte foi um grande imperador francês que utilizou de métodos sangrentos para sua glória, questiona-se: a obra *O Príncipe* foi realmente escrita para os grandes (governantes)? Bonaparte acredita piamente que sim, ao deferir seus comentários nas passagens da obra, nos diversos estágios de sua vida política (cônsul, general, imperador), abraçando-a de tal modo como se a obra fosse escrita exclusivamente para ele e seus semelhantes, os governantes. É crucial ressaltar aqui que a leitura de Bonaparte é maquiavélica, ou seja, se inclina à leitura em sua forma literal, sem considerar outros possíveis pontos de vista.

Pelas leituras e análises equivocadas e literais de Napoleão Bonaparte e alguns outros leitores, surge então um conceito pejorativo relativo à teoria de Maquiavel nomeado como ‘maquiavélico’, expressão usada sempre referente à ações ardilosas, calculistas e trapaceiras. Contudo, há uma segunda uma ótica: a filosófica. Aqui, não podemos nos deter aos escritos de Maquiavel sob essa perspectiva equivocada e grosseira, que nos é pouco satisfatória. Na perspectiva da análise maquiaveliana veremos – dessa vez um exame que gera um resultado um tanto quanto satírico – os filósofos Jean-Jacques Rousseau e Benedictus de Spinoza como base.

A obra *O Príncipe* em sentido literal

Nicolau Maquiavel escreve a obra *O Príncipe* com a intenção de dedicá-la ao príncipe atuante na época em Florença, Lourenço de Médici. Faremos inicialmente uma leitura literal da obra, ou seja, uma análise baseada no sentido restrito e limitado às palavras do filósofo, que foram direcionadas exclusivamente ao príncipe em questão. Com isso, veremos

que a obra se restringe à atribuição do sentido ‘maquiavélico’ e posteriormente a problemática dessa superficialidade.

Analisando a obra em seu aspecto literal, a principal pretensão de Maquiavel é dedicar a obra ao príncipe para que este tenha uma espécie de espelho, informando como manter o seu poder e conquistar territórios. A atribuição de ‘grandes’ se refere aos importantes dirigentes políticos, que de alguma forma influenciam o modo de vida dos povos, aqui tomados como súditos. Em *O Príncipe*, Maquiavel não necessariamente se apresenta como favorável à monarquia, estando mais para um simpatizante desse modo de governo, o que não passa de uma aparência. Contudo, não esconde sua preferência às repúblicas em outras obras de sua autoria, como por exemplo, a obra *Discorsi*¹.

Maquiavel se encontrava em um contexto político muito conturbado. A antiga Itália ainda era apenas pequenas províncias desunidas e fracas, submetidas à potências estrangeiras (mercenárias). Em Florença, o governo de Cosme de Médici deixara muito rancor e inimigos na cidade. Maquiavel ao apontar que o príncipe deve ser temido e não odiado, faz uma alerta para Lourenço de Médici, de alguns perigos que deixou o governo do seu antecessor (Cosme de Médici). E assim, Maquiavel dá dicas ao príncipe que tinha a função de resgatar o prestígio da família Médici em Florença, tendo em vista que do contrário o ódio e o rancor daria espaço para as outras famílias florentinas poderosas tomarem o governo.

A obra também possui a pretensão de servir como um escopo de libertação da Itália. Em 1513, ano em que *O Príncipe* foi redigido, como vimos, a Itália ainda não era ‘Itália’ que hoje conhecemos, ou seja, um país independente e unificado. Indubitavelmente, veremos que *O Príncipe* também é um projeto de unificação da Itália. Maquiavel sempre deixou explícito em seus escritos que o único modo de libertar a Itália do poder estrangeiro seria pela unificação das províncias. A sua incrível e

¹ *Discorsi* ou *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* trata-se de uma outra de Nicolau Maquiavel, escrita também no início do século XVI e publicada em 1531.

revolucionária criação de uma tropa própria formada com os cidadãos da cidade era um dos recursos para atingir essa liberdade. Ver a Itália unificada era um grande sonho de Maquiavel, tendo como preferência uma Itália republicana, mas se isso não fosse possível, que fosse então por meio de uma liderança monárquica, de César Bórgia ou como na obra apresentada, pelos próprios Médici. Maquiavel trata dessa questão no capítulo XXVI (Exortação do príncipe para livrar a Itália dos bárbaros) d' *O Príncipe*:

É preciso, assim, preparar essas tropas, para ser capaz de defender-se dos estrangeiros com a bravura italiana. [...] resultará a composição de uma geração de guerreiros bem como a mudança de métodos. E essas coisas reorganizadas, dão fama e grandeza a um príncipe novo (MAQUIAVEL, 1999, p. 150).

A Itália de Maquiavel era então uma fragmentação constituída por repúblicas e principados, dentre essas repúblicas as principais cidades estavam sob domínio estrangeiro, tais como Milão dominada pela França e Nápoles pela Espanha. Isso se deu por conta da grande fragilidade política que era gerada por essa fragmentação territorial, tomando as palavras de Paul Larivaille a Itália era “Um mosaico de Estados de dimensões territoriais, regimes políticos, estágios de desenvolvimento econômico, até culturas muito variadas” (LARIVAILLE, 2001, p. 9). Esse aspecto não é excluído na obra em sentido satírico.

Para unificar a Itália e alcançar outros objetivos relativos à função do príncipe, Maquiavel traz alguns apontamentos de como Lourenço deve parecer ao povo, os quais iremos analisá-los. Para o nosso autor, como os homens não possuem critérios válidos para julgar (pois estes vivem de aparências), o príncipe não precisa necessariamente ‘ser’, mas deve ‘parecer’, temos aqui um grande jogo político de aparências. A fama de piedoso é benéfica ao príncipe, mas se a fama de cruel vier à tona ele não deve dispor de muita preocupação, desde que os atos aos quais lhe deram essa fama sejam feitos para o bem do principado. Maquiavel discursa sobre uma questão pertinente ao príncipe sobre qual sentimento é superior

(do povo em relação ao príncipe): ser amado ou ser temido. Segundo Maquiavel, convém adquirir um equilíbrio entre ambos, mas se isso não for possível é melhor ser temido do que amado, pois a natureza dos homens é de tamanha ingratidão e ambição que não dão tanta atenção aos atos piedosos na mesma proporção que importam com suas recompensas.

Além disso, os homens não ousam pensar duas vezes em ofender e contrariar aqueles que amam, pois os que estão debruçados no amor se apresentam dispostos à uma maior tolerância e passividade, aceitam com resignação e clemência as imposições e desejos, trazendo maior confiança e poder sob quem apresenta o amor. Sendo assim, também o vínculo afetivo se dá por uma relação de interesses e conveniência, o qual pode ser rompido a qualquer momento. Em oposição do temor que traz consigo a possibilidade do castigo, os homens são mais aprazíveis e respeitosos com quem temem, conseqüentemente são relações difíceis de se romperem em contraste das relações com quem amam. O temor sempre será constante tendo em vista que, apesar de interesseiros, os homens são covardes e não ousam enfrentar quem temem, ao contrário do que podemos dizer do afeto, que por não haver subserviência, só há uma espécie de conveniência que pode acabar-se a qualquer hora. Em suma, nessas situações convenientes os homens permanecem em um prazo de tempo limitado, movidos pelo conforto e pelo hábito, pois se acomodam conforme a própria serventia. Sendo assim, o temor acaba sendo mais favorável do que o amor, pois o temor é capaz de colocar rédeas nas paixões dos homens. Conforme diz o autor no capítulo XVII:

E os homens relutam menos em ofender aos que se fazem amar do que aos que se fazem temer, pois o amor se mantém por um vínculo de obrigação, o qual, mercê da perfídia humana, rompe-se sempre que lhes aprouver, enquanto o medo que se incute é alimentado pelo temor do castigo, sentimento que nunca se abandona (MAQUIAVEL, 1999, p. 106).

Portanto, o príncipe deve aflingir-se com a fama de cruel e deve ter cautela para que a temeridade não se transforme em ódio. O príncipe será

odiado se tomar atitudes exorbitantes, como apossar-se dos bens e das mulheres dos próximos, uma vez que “Os homens se esquecem mais rapidamente da morte do pai do que perda de patrimônio” (MAQUIAVEL, 1999, p. 107). As milícias também se interessam pela fama de cruel do príncipe. Ora, os homens possuem grande apreço pelos atributos que desejam possuir ou que possuem e assim é com os soldados em relação à crueldade, de tanto ansiarem parecerem cruéis aos povos, admiram os grandes que atingem essa aparência. Contudo, é crucial que o príncipe mantenha um equilíbrio entre o amor e o temor e que evite sempre ser odiado, pois o temor causa controle, mas junto ao amor temos uma perfeita moderação, diferentemente do ódio que causa o efeito de profunda repugnância, repulsa e revolta por parte do povo, gerando rebeldias e calúnias.

O príncipe deve saber aproveitar-se da fama de cruel quando esta lhe for disposta. Ora, como vimos os homens não traem a quem temem, pois são covardes demais para isso. Pela natureza humana ingrata e interesseira dos homens, Maquiavel afirma que o príncipe precisa ser cruel em algumas situações, sendo essa a segurança que lhe manterá no poder, evitando traições. Entretanto, ainda que estejam ajustados pelo temor o príncipe não pode contar com o povo a todo momento, pois os homens são capazes de oferecer tudo o que possuem em troca de recompensas desde que estes bens não vos fareis falta, do contrário os homens retiram as promessas feitas com a mesma facilidade de quando as lançaram. Vejamos como diz o autor ainda no capítulo XVII:

E os homens relutam menos em ofender aos que se fazem amar do que aos que se fazem temer, pois o amor se mantém por um vínculo de obrigação, o qual, mercê da perfídia humana, rompe-se sempre que lhes aprouver, enquanto o medo que se incute é alimentado pelo temor do castigo, sentimento que nunca se abandona (MAQUIAVEL, 1999, p. 106).

Portanto, o príncipe deve afligir-se com a fama de cruel e deve ter cautela para que a temeridade não se transforme em ódio. O príncipe será

odiado se tomar atitudes exorbitantes, como apossar-se dos bens e das mulheres dos próximos, uma vez que “Os homens se esquecem mais rapidamente da morte do pai do que perda de patrimônio” (MAQUIAVEL, 1999, p. 107). As milícias também se interessam pela fama de cruel do príncipe. Ora, os homens possuem grande apreço pelos atributos que desejam possuir ou que possuem e assim é com os soldados em relação à crueldade, de tanto ansiarem parecerem cruéis aos povos, admiram os grandes que atingem essa aparência. Contudo, é crucial que o príncipe mantenha um equilíbrio entre o amor e o temor e que evite sempre ser odiado, pois o temor causa controle, mas junto ao amor temos uma perfeita moderação, diferentemente do ódio que causa o efeito de profunda repugnância, repulsa e revolta por parte do povo, gerando rebeldias e calúnias.

O príncipe deve saber aproveitar-se da fama de cruel quando esta lhe for disposta. Ora, como vimos os homens não traem a quem temem, pois são covardes demais para isso. Pela natureza humana ingrata e interesseira dos homens, Maquiavel afirma que o príncipe precisa ser cruel em algumas situações, sendo essa a segurança que lhe manterá no poder, evitando traições. Entretanto, ainda que estejam ajustados pelo temor o príncipe não pode contar com o povo a todo momento, pois os homens são capazes de oferecer tudo o que possuem em troca de recompensas desde que estes bens não vos fareis falta, do contrário os homens retiram as promessas feitas com a mesma facilidade de quando as lançaram. Vejamos como diz o autor ainda no capítulo XVII:

Os homens costumam ser ingratos, volúveis, dissimulados, covardes e ambiciosos de dinheiro; enquanto lhes proporciona benefícios, todos estão contigo, oferecem-te sangue, bens, vida, filhos, como se disse antes, desde que a necessidade dessas coisas esteja bem distante (MAQUIAVEL, 1999, p. 106).

O príncipe deve agir com cautela perante o povo, procurando ser amado. Ora, a natureza dos homens é má e só dispõe de bondade quando necessário. Dessa forma, se o povo odiar o príncipe, se rebelarão contra

ele. Não basta ao príncipe apenas ser temido, ele precisa ser amado. O temor proporciona benefícios mútuos ao príncipe, como lealdade e respeito, sendo, em moderação, a relação de conveniência disponibilizada apenas pelo amor que desperta apreço e estima ao príncipe. O amor garante servidão e troca recíproca entre ambas as partes relacionadas, levando em consideração que a natureza dos homens é egoísta, estão então dispostos a conservarem as relações que suprem suas paixões.

O príncipe benevolente, que é amado pelo seu povo e que realiza os desejos destes, terá em troca apoio e segurança. Porém, Maquiavel aconselha ao príncipe que faça o bem gradativamente, para que assim o amor do povo se estenda por um longo prazo. Ao contrário de quando o governante precisar realizar o mau, que deve ser feito de uma vez só para que a revolta e a dor seja sentida em um curto prazo de tempo. No entanto, Napoleão, ao discordar de Maquiavel em algumas passagens, se apresenta como um tirano em algumas observações: “Atraí-los!² Não me darei a esse trabalho. Serão obrigados pela minha força a me obedecer, especialmente dentro do plano da Confederação Renana (imperador)” (BONAPARTE, 1996, p. 54). Surpreendentemente, Maquiavel parece desconsiderar aqui a condição rancorosa dos homens, já que o autor diz em algumas passagens que os homens não costumam esquecer-se facilmente do que os prejudica, sobretudo quando se trata da retirada de seus bens. Nesta análise, já estamos nos aproximando do sentido irônico da obra, fugindo da restrição ‘maquiavélica’ designada ao escrito.

O príncipe precisa administrar sua bondade, de modo que ela se equilibre com o temor, excluindo riscos de traições. Se o príncipe for de todo bondoso, parecerá estar disposto a tudo pelo povo, o que lhes dará liberdade para serem perversos, tendo em vista que somente o amor em grande escala traz a confiança para a traição, pois diante do afeto em grande quantidade os homens se sentem seguros e livres, acreditando que tudo podem fazer sob quem lhes assegura amor.

² Nessa passagem, Napoleão está se referindo aos povos.

Contudo, Maquiavel afirma ainda que “O temor de perder o que se tem provoca paixão igual à causada pelo desejo de adquirir” (MAQUIAVEL, 2008, p. 34). Dizendo assim que o medo de perder seus bens farão com que os homens amem o príncipe com a mesma intensidade que desejam e amam suas paixões e bens, tendo em vista que o príncipe pode facilitar a aquisição desses bens, assim como pode tomá-los. Em outras palavras, o medo da perda de bens causa o mesmo desejo que os homens possuem em adquirir bens. Assim Maquiavel reforça a necessidade do temor, mas reafirma novamente que somente o medo não basta, sendo necessário equilibrá-lo com o amor.

Desta análise podemos identificar em sentido literal resquícios da atribuição ‘maquiavélica’ designada à obra. Nomeação atribuída aos princípios políticos e filosóficos de Maquiavel que apontam conselhos baseados em artilosidades, na ação realizada com meios duvidosos e cruéis para se atingir um determinado fim (principal objetivo do homem: alcançar seus próprios fins). Se agir de tal forma -seja ela maléfica ou não- lhe apresentar algum benefício, então assim deve agir o príncipe. Surge então, dos leitores maquiavélicos, de forma inventiva a frase que nunca foi dita por Maquiavel: “os fins justificam os meios”.

Maquiavel apresenta a natureza humana com propriedades não tão agradáveis, possuindo todos os homens características como a ambição e o interesse voltados somente para si mesmos. Partindo dessas características, o príncipe deve aprender a ser mal conforme as necessidades, pois os homens tendo em sua condição o hábito de voltarem a atenção para o que deveria ser feito ao invés do que estão fazendo, dedicam-se a circunstâncias ainda futuras e não atingidas, e não para a realidade presente, encaminhando-se assim para a autodestruição.

A natureza humana maquiaveliana não permite que um ser possua somente qualidades agradáveis, conseqüentemente há características más. Assim como também não é possível que o homem seja de todo mal, pois segundo Maquiavel os homens não possuem apenas um tipo de característica predominante. Similarmente, é fato que não há como o príncipe praticar somente ações denominadas boas, mas faz-se necessário

que ele procure evitar alguns defeitos, prezando assim pelas qualidades que são de grande valia.

No que se refere à fama, não deve ser essa a principal preocupação do príncipe, mas ele deve zelar para que se houver uma fama que esta não seja a de um liberal, ou seja, que não mostre muitos traços de luxo. Tendo em vista que nessa situação o povo odiará o príncipe pois a natureza humana sendo ambiciosa e interesseira, requer complacência e reconhecimento, devendo o governante guardar recursos para agradar seu povo em poucas quantias, mas em diversas vezes. Portanto, nessa situação é mais conveniente possuir a fama de miserável, do que a fama de um liberal no que tange as finanças, pois esta apenas dará origem à repulsa e ao ódio por parte do povo.

O príncipe precisa ser um bom simulador, de tal forma que tenha controle tanto sob a situação, quanto a quem engana. Além disso, se o príncipe precisar quebrar uma promessa, deve fazê-lo sem pensar duas vezes, pois de nada vale os juramentos e o príncipe será estimado pelo povo como corajoso e heroico. A saber a covardia é uma das características humanas, então aquele que se mostra corajoso é um ser admirável e que possui a sagacidade de praticar algo que não é do costume dos demais.

Os homens julgam mais pela aparência do que pela realidade. A isso se enquadra a preocupação em ‘parecer’ e não necessariamente em ‘ser’. Se um príncipe aparenta possuir qualidades, só terá benefícios. Ora, a aparência vale mais do que a ação, o real, pois os homens não se atentam à realidade com a destreza devida, visualizando o que parece ser e não se preocupando em descobrir o que é de fato, por essas razões o príncipe precisa ter a habilidade de simular situações para ter o controle, atuando como um líder provido das características que agradam os povos, sabendo ligar com o jogo de aparências que é próprio da política.

Contudo, a melhor fortaleza é o apoio do povo. Nenhuma fortaleza garante segurança quando se possui o ódio do povo, pois estes podem rebelar-se contra o príncipe e/ou ainda quando os de indivíduos de fora se rebelarem o príncipe não terá o apoio do povo. Tendo em vista a condição

de interesse dos homens, enquanto for conveniente ajudarão o príncipe, mas quando não o for, rebelar-se-ão pela força do ódio. Pois os homens somente são fiéis quando os interessa, devendo assim o príncipe saber manter lançar sua ancôra nesse mar de incertezas e sempre deixar ativo os desejos desses inconstantes povos, para que assim ele possua algo para saciar esses desejos e acalmar a ânsia das multidões.

O Príncipe em sentido satírico

Vimos que no sentido literal, a obra *O Príncipe* pode aparentar um caráter cruel, ofensivo aos padrões morais impostos pela Igreja e até denominado ‘maquiavélico’. No entanto, resta-nos agora analisarmos a obra enquanto uma sátira. Com ‘sátira’ quero dizer que a obra contém ironias, estando repleta de trechos que demonstram: ridicularização ao tradicionalismo vigente da época; real modo de governo dos príncipes; aspectos incomuns ao estilo da obra etc.

Em contrapartida ao sentido literal, veremos então a obra por outra ótica. A princípio, devemos considerar que o contexto histórico ao qual Maquiavel estava inserido era de todo conturbado, assim como a sua vida pessoal. Florença já carregava a conhecida fama de ‘laboratório político’, pois foi alvo de diversos tipos de governo, assim como foi liderada por dinastias distintas e rivais, contando com golpes, fugas, assassinatos e malversações. Nesse campo de batalha político ao qual se encontrava Florença, Maquiavel era Segundo Chanceler da República, mas não por muito tempo. Com as já esperadas mudanças florentinas, a cidade sofreu outra modificação política na qual a República foi tomada mais uma vez pela Dinastia Médici, dessa vez com Lourenço II no comando.

Em seu exílio, Maquiavel não encontrava ações significativas das quais ele poderia realizar para voltar à Florença a não ser seguir a tradição de escrever um ‘espelho do príncipe’. Muito comum na época, esse estilo de obra era escrito e dedicado aos governantes, porém sempre se pautavam pelos padrões morais e cristãos, unindo a ética à política, dedicando uma

obra da qual o príncipe pudesse fiar-se em exemplos ‘corretos’ e dignamente humanos (seguindo o que prega o cristianismo), obras que literalmente eram consideradas aptas para servirem de espelhos à magnitude desses comandantes. Fugindo completamente desse molde, a única tradição que Maquiavel seguiu foi o modelo da obra, no restante não se encontram vestígios devidamente morais e éticos da tradição, pelo contrário. Mas como Maquiavel esperava voltar à Florença através de uma obra tão distinta e obscura? Ora, além de seu grande desejo de retornar à sua província florentina, Maquiavel também possuía outros grandes desejos, tais como a libertação das cidades-Estados (pela unificação da cidades-estado), a criação de tropas próprias para a autodefesa de Florença e acessibilidade para que o povo compreenda como a política ocorre de fato. Não sabemos ao certo se Maquiavel esperava que sua obra promovesse tanta polêmica e discórdia, mas podemos acreditar que sim. É certo que para uma obra política chegar até o povo era necessário que houvesse uma repercussão escandalosa. Também é importante ressaltarmos que antes de Maquiavel escrever *O Príncipe*, ele já estava redigindo a obra *Discorsi* (na qual há certas ideias opostas à obra *O Príncipe*), mas precisou interromper a escrita, certamente por um interesse maior.

Spinoza compartilha do mesmo pensamento de Maquiavel no que diz respeito às paixões, que conduzem o homem sob primazia: “Sendo os homens como dissemos mais conduzidos pelas paixões que pela razão [...]” (SPINOZA, 1999, p. 61), semelhante ao que diz Maquiavel sobre como os homens podem corromper-se. Spinoza discorre acerca de um acordo comum, dizendo para que ele exista é necessária uma paixão em comum entre os homens, pois pela natureza humana não há uma inclinação à destacar a razão, mas sim as paixões. Como afirma Maquiavel: “Ter algo para impor um freio às paixões dos homens, tirando-lhes a esperança de poder errar impunemente” (MAQUIAVEL, 2008, p. 139). Ambos os pensadores concordam que o bem comum deve ser a finalidade tanto dos governantes quanto dos governados.

No capítulo V do *Tratado Político*, cláusula 7, Spinoza escreve diretamente sobre Maquiavel, especulando-se sobre a finalidade de sua obra *O Príncipe* e mostrando seu parecer no capítulo VII:

Talvez Maquiavel tenha querido, também, mostrar quanto a população se deve defender de entregar o seu bem-estar a um único homem que, se não é fútil ao ponto de se julgar capaz de agradar a todos, deverá constantemente rezear qualquer conspiração e, por isso, vê-se obrigado a preopucar-se, sobretudo consigo próprio e, assim, a enganar a população em vez de a salvar. E estou tanto mais disposto a julgar assim acerca deste habilíssimo autor, quanto mais em considerá-lo um partidário constante da liberdade e quanto, sobre a maneira necessária de a conservar, ele deu opiniões muito salutares (SPINOZA, 1994, p. 60).

Nessa mesma perspectiva de leitura e escrita sobre o que se refere as monarquias, o filósofo Rousseau afirma que os governantes de uma monarquia nunca estarão irresolutos sobre o amor ou o temor dos povos, escolhendo sempre a maldade, para que isso resulte em povos que podem ser controlados pela fraqueza e pelo temor. O filósofo genebrino é outro leitor maquiaveliano do qual acredita que Maquiavel escreve para os povos, em defesa da liberdade:

[...] é natural que os príncipes dêem sempre preferência à máxima que lhes é mais imediatamente útil. É o que Samuel expôs, com vigor, aos hebreus. É o que Maquiavel fez ver com evidência. Fingindo dar lições aos reis, deu-as, e grandes aos povos. O Príncipe de Maquiavel é o livro dos republicanos (ROUSSEAU, 2006, p. 88).

É, portanto, com bases nessas leituras, conhecimentos e referências, maquiavélicos maquiavelianos, que defenderei e argumentarei sobre *O Príncipe* enquanto uma defesa da liberdade (em dois aspectos: interna e externa), tendo também como base as outras obras do filósofo

(Discorsi, História de Florença e Arte da Guerra). Ao apresentar a obra enquanto uma sátira, não exclui, contudo, a veracidade das palavras de Maquiavel deferidas ao príncipe, tendo em vista que o sonho de Maquiavel era, a priori, presenciar a unificação da então fragmentada territorial em que ele vivia, salvaguardando a liberdade do país frente as potências estrangeiras e também retornar à Florença e à prática política; mas também, a posteriori, escrever para os povos, afim de que esses possam providenciar sua própria liberdade.

A natureza humana na obra *Discorsi*

A discussão sobre a natureza humana em Maquiavel é pertinente para o entendimento geral dos desdobramentos políticos, ou seja, para compreendermos como são formuladas as leis e como se dá a manutenção da política, pois é a partir das características humanas que podemos definir os limites e generalizações dos resultados políticos, sob um aspecto viável da pesquisa. A natureza humana apresentada por Maquiavel se refere aos hábitos e costumes comuns a todos, tendo em vista que está relacionado ao caráter predominante dos homens, por essa razão analisaremos novamente esse conceito, mas agora na obra *Discorsi*.

Maquiavel nos apresenta uma natureza humana não muito afável, visto que segundo ele os homens tendem a um modo de agir cruel e implacável. Na Introdução da obra *Discorsi*, o autor já inicia a obra de um modo embaraçoso, dizendo que os homens são “Por natureza invejosos [...] pois se inclinam mais à crítica do que ao elogio” (MAQUIAVEL, 2008, p. 17). A partir dessa definição inicial, podemos evidenciar que os homens sempre almejam algo, ou seja, possuem ambições infinitas, deste modo sempre vão buscar métodos e maneiras de alcançarem o que desejam. Como essas características da inveja e da ambição são imantes ao indivíduo, segundo Maquiavel, não há como desviar-se ou alterar tal modo de ser. Sendo assim, a maneira ideal de obter tais ambições humanas

devem ser da forma mais sábia e viável, da qual aprenda a conduzir essas paixões de forma eficiente, que se diz do método ‘pragmático’.

Vejamos agora uma passagem dos *Discorsi* em que há expressa a caracterização da natureza humana. Aqui podemos ver que pelos conhecimentos do passado, podem-se criar hipóteses do que há de ocorrer futuramente pois os homens são movidos pelas paixões, que são inseparáveis da natureza humana, a qual ir-se-ão lidar com as mesmas situações sempre pois os elementos passados costumam são os mesmos do presente.

A partir da análise da história de Maquiavel e sob suas afirmações que expressam seu julgamento sobre a natureza humana, podemos identificar que os homens além de serem invejosos e ambiciosos, para o filósofo, são relutantes e sistemáticos à determinados aspectos. Para exemplificar: resistem em acreditar que as circunstâncias podem ser as mesmas do passado, e assim duvidam que alguns acontecimentos podem se repetir, evitando imitar os grandes feitos remotos pois acreditam serem impossíveis de serem executados novamente, como se por sua magnitude fossem apenas um mito, com personagens não-humanos -como se fossem realmente deuses- e circunstâncias irreais e utópicas.

Em uma outra passagem, vemos pelas palavras de Maquiavel de que os homens são movidos pelas circunstâncias e pelas necessidades, mas que a coragem aflora na ação humana quando a liberdade está presente. Além disso, sempre que puderem os homens irão agir a mercê do poder:

Como os homens agem por necessidade ou por escolha, e a coragem sempre brilha mais intensamente quando a escolha é mais livre [...], mas como estão condenados a garantir o seu destino exclusivamente pelo poder, é preciso que fujam das regiões muito estéreis, e se fixem em terras fecundas, onde a riqueza do solo permita o desenvolvimento; onde os habitantes possam defender-se dos ataques, dominando quem se oponha a seu progresso (MAQUIAVEL, 2008, p. 20).

No capítulo Vigésimo Sétimo do Livro I (*Discorsi*), com o título “Raramente os homens sabem ser inteiramente bons ou inteiramente maus”, Maquiavel revela outro aspecto da natureza humana. O florentino utiliza um exemplo de covardia como ilustração., a história se diz de um caso de João Paulo Bargolini, um tirano que ao ter sua terra invadida pelo Papa Júlio II, teve a oportunidade de honrar sua imagem e vingar-se da Igreja se tivesse acabado com seu inimigo, mas não o fez, seja por bondade ou por falta de sagacidade. Supondo com isto, que a natureza humana não é nem de todo cruel e nem de todo boa, pois os homens não conseguem agir com apenas um desses extremos (a bondade ou a maldade):

Do episódio se conclui que os homens não sabem guardar nenhuma dignidade no crime, nem ser perfeitamente bons. E que, quando o crime apresenta algum aspecto de grandeza ou generosidade, temem praticá-lo (MAQUIAVEL, 2008, p. 95).

Na mesma ocasião, capítulo Vigésimo Nono do Livro I (*Discorsi*) “Quem é capaz de maior ingratidão: um povo ou um príncipe”, Maquiavel reforça a condição humana com certa tendência à desconfiança uns para com os outros e que são seres desejanter de algo: “Como a ambição e a desconfiança são naturais no homem e como não se pode impor limites à sorte [...]” (MAQUIAVEL, 2008, p. 99). É nessa essência de confronto da natureza humana que surge, por necessidade, as diferentes formas de governo legítimos: aristocrático, popular e monárquico; e suas derivações: despotismo, oligarquia e permissividade. Ainda no mesmo contexto, Maquiavel argumenta que os homens agem por necessidade: “Os homens prudentes sabem tirar proveito de todas as suas ações, mesmo daquelas a que a necessidade os obriga” (MAQUIAVEL, 2008, p. 161), mas também agem por ambição:

E da mesma forma que um grupo de homens será incapaz de fundar uma instituição, se não lhe reconhecer as vantagens, porque a diversidade de opinião obscurece o seu julgamento, depois que lhe

admitam a utilidade, jamais poderão pôr-se de acordo para abandoná-la (MAQUIAVEL, 2008, p. 50).

Das citações acima é possível concluir que as ideias de Maquiavel iniciam o que podemos chamamos de utilitarismo político. Para o autor, os homens são movidos pela necessidade e pela ambição, mas ainda que ajam pela necessidade, se forem homens de *virtú* podem extrair benefícios dessas ações. Ao reconhecer as vantagens que podem retirar de determinadas atitudes, os homens são capazes de grandes consumações, como por exemplo: fundações de instituições. Mas se não reconhecem ou não procuram analisar as vantagens, abandonam facilmente o que haviam planejado. Todavia, uma vez que se organizam para tal tarefa, que trará recompensas, jamais serão capazes de abandoná-la ainda que se tenha múltiplas opiniões. Para tal diversidade de opiniões que podem ocasionar em conflitos, temos a política das repúblicas e ação dos legisladores para “Impor um freio às paixões dos homens, tirando-lhes a esperança de poder errar impunemente” (MAQUIAVEL, 2008, p. 139), visto que os homens podem facilmente corromper-se quando o assunto envolve as paixões: “Da facilidade com que os homens se deixam corromper; da presteza com que o seu caráter se transforma, ainda quando naturalmente bom e cultivado pela educação” (MAQUIAVEL, 2008, p. 139). Neste contexto, a política utilitarista possui o objetivo de instruir os homens de acordo com suas finalidades, ou seja, de suprir suas paixões e o desejo pela liberdade.

É visível nos *Discorsi* que Maquiavel considera os homens como seres ‘perigosos’, capazes de destruições e desordens ao que concerne seu próprio bem. Na passagem a seguir podemos ver a crítica do filósofo à política utópica, que idealiza uma república sem guerras e discórdias. Como o homem não pode se desvencilhar de suas características perversas, para Maquiavel, essa idealização não possui condições de se desenvolver:

Afastados o ressentimento, a licença, a corrupção, todas as ambições, veria renascida a idade de ouro em que todos podem sem temor exprimir e sustentar uma opinião. Veria enfim o mundo triunfante, o príncipe cercado de respeito e glória, os povos felizes

envolvendo-o com o seu amor (MAQUIAVEL, 2008, p. 55).

Ainda na obra *Discorsi*, Maquiavel introduz o Livro Segundo dizendo que “Os homens elogiam o passado e se queixam do presente, quase sempre sem razão” (MAQUIAVEL, 2008, p. 189). Não é novidade o fato de que Maquiavel considera os homens como indivíduos relutantes e covardes, todavia o autor nos apresenta outra característica habitual dos humanos, que se diz da irracionalidade. Mas será que com isso podemos dizer que possivelmente trata-se de uma irracionalidade intencional, tendo em vista que os homens são seres dotados de racionalidade e providos da capacidade de raciocínio lógico? Pelos pensamentos de Maquiavel essa irracionalidade não pode ser inteiramente intencional, pois quando se trata dos apetites humanos, os homens cegam-se pela ambição, sendo este o obstáculo para raciocinarem com a devida razão, ainda que esta seja própria dos humanos. Do mesmo modo, para Maquiavel, os homens nunca estarão sob a posse de total contentamento, já que isso depende não só deles, mas também procede da fortuna, ou seja, depende do acaso, da sorte ou do azar que são incertos e não permitem que os homens desfrutem de tudo o que querem ou quando querem. Logo, não é possível que os homens tenham pensamentos e atitudes racionais a todo o tempo, pois necessitariam de uma fortuna perfeita para tal:

Afastados o ressentimento, a licença, a corrupção, todas as ambições, veria renascida a idade de ouro em que todos podem sem temor exprimir e sustentar uma opinião. Veria enfim o mundo triunfante, o príncipe cercado de respeito e glória, os povos felizes envolvendo-o com o seu amor (MAQUIAVEL, 2008, p. 55).

Maquiavel alega que muitas das críticas conferidas às multidões não são exclusivas destas, mas sim próprias dos homens em geral, incluindo o príncipe. Nesse contexto, Maquiavel discorda da afirmação de

Híeron³ e de muitos historiadores, que definem a natureza da multidão em dois extremos: servir com humildade ou dominar orgulhosamente. Vejamos que Maquiavel não nega que a multidão possa agir/aja com determinadas formas, ele apenas nega que essas atribuições possam ser exclusivas do povo, sendo que todos os homens, isolados ou em cadeias, estão propensos à essas reações, sendo assim, próprias da natureza humana. Outrossim, uma alternativa para controlar essa natureza, que aflora pela falta de leis, é justamente a implantação delas:

Direi, portanto, que o defeito que os historiadores atribuem à multidão pode ser imputado aos homens, de modo geral – e aos príncipes, em particular. Com efeito, todos a quem faltem leis para regular sua conduta podem cometer os mesmos erros que as multidões sem freios (MAQUIAVEL, 2008, p. 179).

Podemos constatar a nítida semelhança da descrição da natureza humana em ambas as obras (*Discorsi* e *O Príncipe*) de Maquiavel. No entanto, nos *Discorsi*, Maquiavel se contém em descrever a natureza humana dos homens em geral, não distinguindo com precisão os grandes dos povos. Ao contrário do que Maquiavel apresenta n’*O Príncipe*, pois a obra está voltada (ainda que apenas formalmente) ao Lourenço II, não podendo em hipótese alguma ser dedicada diretamente à ambos os públicos, visto que se trata de oposições: os que detêm o poder (grandes) e os que estão em condição de submissão (povos). Por razões práticas Maquiavel afirma no capítulo XV:

Como, porém, minha intenção não é escrever sobre assuntos de que todos os interessados tirem proveito, julguei adequado procurar a verdade pelo resultado das coisas, mais do que por aquilo que delas se possa imaginar. E muitos imaginam repúblicas e principados nunca vistos ou reconhecidos como reais (MAQUIAVEL, 1999, p. 99).

³ Tirano das antigas colônias gregas.

Além disso, é importante salientarmos que Maquiavel não está necessariamente se contradizendo nas duas obras (*O Príncipe e Discorsi*). Ao afirmar a natureza humana como interesseira e ambiciosa, Maquiavel é o melhor exemplo dessa regra. Em outras palavras, ao escrever a obra *O Príncipe* com seus diversos motivos e interesses implícitos e explícitos, o filósofo estava agindo conforme seu desejo de voltar à Florença, talvez sendo esse o principal interesse, mas indubitavelmente não o único, tentando tirar o maior proveito possível com o lançamento de apenas uma obra.

Liberdade Interna: os povos contra os grandes

Maquiavel, que ocupara cargos políticos em Florença, presenciou através de suas experiências os grandes dilemas não só da sua cidade como também de outras províncias e de toda a Europa. Dentre os mais variados dilemas, apresenta-se com grande ênfase a questão da liberdade política interna. Nos restringiremos, a princípio, ao entendimento sobre a liberdade política interna das cidades italianas.

Na época de Maquiavel, os antigos Estados italianos eram apenas uma fragmentação de províncias independentes e que minimamente mantinham algo em comum na política, a monarquia. No entanto, essas províncias se diferenciavam em cultura e costumes. Mas a questão que nos interessa é se o povo, independente de suas diferenças, é responsável por salvaguardar a liberdade.

Em uma delimitação mais precisa, o que diferencia o povo dos grandes são os desejos. Os grandes possuem o desejo de comandar, enquanto o povo deseja algo simples e preciso: a liberdade. Mas a quem se assegura o dever de guardar a liberdade? No “Capítulo Quinto” dos *Discorsi*, Maquiavel nos relembra que a liberdade assegurada pelos nobres em Veneza e Esparta tiveram uma duração maior comparado com Roma, que assegurou a liberdade nas mãos do povo, mas em contrapartida, o filósofo argumenta que é melhor confiar a liberdade nas mãos daqueles

que possuem menos ambição no objeto em questão -no caso, o desejo de comandar- pois assim a liberdade estará mais segura:

[...] e tomando os romanos como exemplo, direi que se deve sempre confiar um depósito a quem tem por ele menos avidez. De fato, se considerarmos o objetivo da aristocracia e do povo, perceberemos na primeira a sede de domínio; no segundo o desejo de não ser degradado – portanto, uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos que os poderosos ter esperança de usurpar a autoridade (MAQUIAVEL, 2008, p. 33).

O único desejo do povo é o de não ser dominado, assim, sempre ir-se-ão zelar por garantir o máximo de liberdade e independência possível, ao contrário dos grandes, que se apossam de qualquer ocasião para comandar as classes inferiores. No entanto, Maquiavel não se mostra totalmente confiante quanto a assegurar a total liberdade ao povo, mostrando-nos exemplos em qual situação convém manter a defesa da liberdade aos povos e quais convém aos grandes. Segundo o filósofo, no caso de uma república em ascensão convém assegurar a liberdade ao povo e no caso de apenas querer conservar as repúblicas a liberdade cabe aos grandes. Ainda assim, Maquiavel reforça que os governantes influentes, por possuírem poder, causam mais desastres e discórdias do que aqueles que não o possuem em grande escala:

É preciso considerar, também, que quanto mais um indivíduo possui, mais aumenta o seu poder; é mais fácil para ele provocar alterações da ordem. E, o que é bem mais funesto, sua ambição desenfreada acende o desejo de posse no coração dos que não o tinham, seja como vingança, para depoar os inimigos, seja para compartilhar as honrarias e riquezas de que querem fazer uso ilícito (MAQUIAVEL, 2008, p. 35).

O florentino sempre se mostrou um grande amante da História da Antiguidade e não deixa de salientar que “Na antiguidade todos os países eram povoados por homens livres” (MAQUIAVEL, 2008, p. 297), o que

deveria servir de exemplo para os florentinos. Nesse mesmo capítulo, Maquiavel demonstra mais uma vez sua estima pelas repúblicas e pela liberdade dos povos. Cito:

Percebe-se facilmente de onde nasce o amor à liberdade dos povos; a experiência nos mostra que as cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres. É maravilhoso, por exemplo, como cresceu a grandeza de Atenas durante os cem anos que sucederam à ditadura de Pisístrato. Contudo, mais admirável ainda é a grandeza alcançada pela república romana depois que foi libertada de seus reis. Compreende-se a razão disso: não é interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo. E é evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos (MAQUIAVEL, 2008, p. 197-198).

Maquiavel não hesita também em expor suas críticas relativas à Igreja. Ao se questionar por qual motivo os antigos amam a liberdade mais do que os homens de hoje o filósofo diz que a causa disso se concentra na educação e na religião. Ao induzir os homens a uma possível salvação divina, dizendo existir uma verdade absoluta, a Igreja os impede de avançar rumo à glória: a liberdade. Vejamos nas próprias palavras do filósofo:

Com efeito, nossa religião, mostrando a verdade e o caminho único para a salvação, diminui o valor único das honras deste mundo. Os pagãos, pelo contrário, que perseguiram a glória (considerada o bem supremo), empenhavam-se com dedicação em tudo o que lhes permitisse alcançá-la (MAQUIAVEL, 2008, p. 199).

A criação de tropas próprias como recurso para a liberdade externa

Aqui faz-se crucial partimos da análise histórica da cidade de Maquiavel, Florença, e da construção política de toda a Itália para assim compreendermos com mais precisão o conceito de liberdade exposto pelo autor. Para Maquiavel, o ideal de liberdade política externa se trata da realização, por completo, da unificação das antigas cidades-Estados, sendo que até muito depois do século XVI (o qual viveu Maquiavel), mais especificamente até o Risorgimento no século XIX não existia união das penínsulas itálicas, apenas uma formação de pequenas províncias que precisavam se submeter às potências externas, assim as cidades se subordinavam às tropas mercenárias. Com efeito, uma das vias próximas dessa unificação seria a formação de um exército próprio, ou seja, uma tropa que produziria maior segurança e independência às pequenas cidades-Estados italianas, sendo essa a proposta de Maquiavel.

Estamos, portanto, diante de um sistema do qual não existia ainda a Itália a qual conhecemos, sendo na época de Maquiavel apenas uma fragmentação de províncias (ou cidades-Estados) independentes e que não mantinham sequer a forma de governo: monárquico ou republicano. Ademais, Maquiavel estava seguro de que essa fragmentação territorial não apresentava nenhum tipo de recompensas, muito pelo contrário disso: apenas propiciava o domínio dos estrangeiros e das grandes famílias sob tais províncias. O Reino de Nápoles por exemplo, foi dominado pelos aragoneses e o Estado Florentino foi dominado pela família Médici, durante décadas. As invasões externas também se deram pela França e Espanha em meados de 1494, o que indubitavelmente se deu por essa fragmentação do território italiano.

Maquiavel afirma que a Igreja Romana também influenciou o enfraquecimento das províncias italianas, dando mais espaço para diversas invasões. Por ter sido a Igreja Romana de todo fraca no que se refere ao estabelecimento de seu poder, não conseguiu estabelecer uma unificação do governo:

A razão pela qual a Itália não se encontra na mesma situação [...], não possuindo um governo único, monárquico ou republicano, é exclusivamente a Igreja, a qual, tendo saboreado o poder temporal, não tem, contudo a força suficiente, nem a coragem bastante, para se apossar do resto do país, tornando-se dele soberana (MAQUIAVEL, 2008, p. 61).

Paul Larivaille questiona-se acerca da possível definição da Itália, definindo-a “Como um mosaico de Estados irremediavelmente divididos, além disso, no tabuleiro de xadrez político-militar europeu, onde não são mais do que simples peões?” (LARIVAILLE, 2001, p. 12). Larivaille acredita ainda que essa é uma definição arriscada. Ora, prova disso é a consciência geográfica muito sólida que os italianos apresentavam. Não era necessário descrever localizações ou outros elementos para que um italiano soubesse dizer quais eram as barreiras geográficas dos Estados. Segundo Francesco Guicciardini, italiano e amigo de Maquiavel, nasceu dessas particularidades um sentimento nacional, de ‘italianidade’. Larivaille diz ainda que essa divisão política, além de prejudicar as penínsulas, não promove uma consciência unificada nos povos, mas aponta qual era a atividade do povo na política de Florença do século XV, como os grandes não se separam dos povos:

Falar de revolução seria sem dúvida um exagero, pois são, antes de tudo, os poderosos que organizam o movimento com o propósito exclusivo de restabelecer o antigo regime oligárquico. Mas, bem depressa, a união contra o “tirano” dá lugar às divergências e aos conflitos de interesse e, novamente, como tinham feito os próprios Medici, antes da sua chegada ao poder, um segmento da oligarquia é obrigado a buscar nas camadas populares o apoio necessário para triunfar (LARIVAILLE, 2001, p. 29).

Envolto nesse sentimento de italianidade, Maquiavel colocou em prática sua brilhante ideia de criar uma tropa própria de Florença, formada pelos próprios cidadãos da cidade com a finalidade de que a Florença

obtenha maior independência, pois em 1503 Maquiavel já se preocupava com a liberdade de Florença em relação às potências estrangeiras. O filósofo então, ao que parece, ficou encarregado de preparar as tropas para disputas e pequenas guerras. Como condottiere da tropa de Florença, Maquiavel a guiou para a tomada de Pisa, durante a posse desse cargo. Podemos ver, portanto, que os florentinos participaram ativamente de guerras políticas, sendo uma exceção da Itália Medieval e Moderna. Como indica o cronograma da obra *A Arte da Guerra*: “Em 2 de julho, finalmente, Florença recupera Pisa; no dia 08 desse mês, Maquiavel entra duplamente triunfante na cidade: não só os florentinos haviam tomado Pisa, como o haviam feito com uma infantaria própria” (MAQUIAVEL, 2002, p. 18).

Em *A Arte da Guerra*, Maquiavel narra as batalhas enfrentadas pelo exército de Florença, demonstrando seu método pragmático de desenvolver hipóteses através de experiências passadas, com a finalidade de chegar à autonomia florentina. A tropa nativa de Florença, com Maquiavel como condottiere, como acredita-se, obteve a glória de recuperar Pisa, demonstrando na prática sua eficácia e capacidade, o que enaltece a genialidade de Maquiavel em propor a criação de tropas nativas como recurso para a liberdade em Florença. O filósofo retoma os argumentos em favor de seu ideal político n’*O Príncipe*, capítulo XIII:

Assim, não pode ser verdadeiramente sábio aquele que não reconhece, num principado, os males na própria origem, e isso é dado a poucos. A julgar pelo início da decadência do Império Romano, ver-se-á que motivou-a apenas o fato de haver começado a ter a soldo mercenários godos. Desde então, principiaram a declinar as tropas do império, e todo o mérito deste lhes era posto à conta. Concluo, desse modo, que nenhum principado está assegurado sem forças próprias; antes, está ao sabor da fortuna, e não há virtude que o defenda nos momentos adversos (MAQUIAVEL, 1999, p. 94).

O objetivo prático de Maquiavel norteia diretamente a obra *O Príncipe*. É a partir desses pressupostos que o filósofo demonstra a política de fato, não só para os grandes, mas também para o príncipe. Assim como revela todos seus escritos. Ao que vemos, a redenção da Itália caberia à um príncipe, o que traz a tona a dedicação da obra: oferece-la especificamente à um príncipe e não diretamente aos povos.

Considerações finais

Concluimos, então, que a obra *O Príncipe*, possivelmente trata-se de uma sátira. Ao dedicar essa obra ao príncipe, Maquiavel não se distanciou da sua definição de natureza humana, agindo com precisa ambição e lançando uma ‘obra monárquica’. Mas, surpreendente, a obra também desfere lições aos povos. Ao parecer mordaz, a obra em sua pretensão inicial de proporcionar redenção e glória ao Maquiavel, consegue algo ainda superior: a polêmica, que foi capaz de disponibilizar grande repercussão e acessibilidade da obra. Não são poucos os motivos pelo qual *O Príncipe* é estudado até os dias de hoje, não só pela Filosofia, mas por diversas outras áreas do saber.

A liberdade é um dos objetivos principais d’*O Príncipe*. É indubitável que o sonho de Maquiavel era ver sua amada pátria unificada e livre das amarras calcadas pelas potências estrangeiras. Apesar de em vida, o florentino não ter presenciado essa conquista, posteriormente as penínsulas foram unificadas e sua ideia da criação de tropas próprias foi realmente tomada como um recurso para a liberdade. Em outro sentido, Maquiavel enquanto um fiel republicano almejava a liberdade dos povos perante os grandes e por essa razão, redigiu sob a ótica de um método pragmático, uma análise da história passada enquanto prática e atuante no seu presente.

Vimos também que o conceito de *virtú* é um dos traços que o distanciam da concepção que lhe foi atribuída: maquiavélico. Ao proferir a necessidade da *virtú*, Maquiavel nos mostra que um governante precisa

apresentar qualidades e capacitações para tal cargo, não podendo ser um mero tirano que apela para artilosidade e despotismo. É, portanto, sob esses aspectos maquiavelianos e maquiavélicos que demonstro que a obra *O Príncipe* possivelmente trata-se de uma sátira em defesa da liberdade.

Referências

- ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.
- LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel*: Florença e Roma. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LÍVIO, Tito. *História Romana*. Trad. Francisco Navarro y Calvo. Buenos Aires: El Ateneo, 1955.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*: comentários de Napoleão Bonaparte. Trad. Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1996.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra*. Trad. Edison Bini. São Paulo: Edipro, 2002.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 1998.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia*: do humanismo a Descartes. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*: princípios do direito político. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SPINOZA, Benedictus. *Tratado Político*. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1994.
- TENENTI, Alberto. *Florença na época dos Médici*: da Cidade ao Estado. Trad. Síval Freitas Medina. São Paulo: Perspectiva, 1973.

Data de registro: 04/08/2020

Data de aceite: 07/12/2020



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

1. Latindex – Sistema Regional de Información em línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (<https://www.latindex.org/>)
2. LivRe – Portal para periódicos de livre acesso na Internet (<https://livre.cnen.gov.br/>)
3. Sumários – Sumários de Revistas Brasileiras, Realização Funpec-RP (<https://sumarios.org/>)
4. ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (<https://www.anpof.org/>)

Página branca



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES DIRETRIZES PARA AUTORES

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor"

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word

URLs para as referências foram informadas quando possível.

O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.

DIRETRIZES PARA AUTORES

Normas para submissão de trabalhos

1. Serão aceitos trabalhos nas áreas de Filosofia e Estudos Clássicos (Latim ou Grego). Os alunos regularmente matriculados em cursos de Graduação em Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos. Graduandos de outros cursos podem submeter apenas trabalhos sobre Estudos Clássicos. Aceitaremos também contribuições de alunos da pós-graduação, mas somente serão publicados 2 (dois) trabalhos por fascículo (a mesma regra vale para graduados). Os trabalhos enviados devem ser inéditos, portanto, não aceitaremos trabalhos que já foram publicados em outros periódicos. Excetuam-se desta condição somente as comunicações.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas de livros e traduções.
3. Os textos enviados à revista Primordium serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.
4. O Conselho Editorial da revista Primordium se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.
 - 4.1. Os textos devem ser submetidos à avaliação por meio do sistema de editoração eletrônico de revistas (SEER) <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/index>, podendo sanar quaisquer dúvidas pelo e-mail: revistaprimordium@ifilo.ufu.br ou pelo telefone: +55(34)3239-4252.
 - 4.2.1 O corpo do e-mail deve conter o título do trabalho, o nome do autor, o período o qual cursa e a instituição da qual faz parte, telefone para contato, link para o currículo lattes, nome do orientador (obrigatoriamente), titulação e instituição com o currículo lattes do mesmo. O campo “assunto” deve ser preenchido com a palavra que designa a natureza do texto (ex: resenha, artigo, comunicação, tradução, etc).
 - 4.2.2. Devem ser enviados, em anexo, o trabalho e os resumos do trabalho (no caso de artigo ou comunicação). Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 2000 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.
 - 4.2.3. O arquivo contendo o trabalho deve ter o título do trabalho. (Ex: Trabalho - Noção de Causalidade no Pensamento de Hume; Resumo – Noção de Causalidade no Pensamento de Hume).

Publicação

1. Os textos que forem recebidos só serão publicados mediante aprovação dos professores pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres

positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois professores. Caso haja um parecer positivo e outro negativo, o trabalho será encaminhado à um terceiro parecerista.

2. A Comissão Editorial da revista Primordium, se reserva no direito de estabelecer o número de publicações por edição.

Formatação dos textos

1. Como citado anteriormente, a revista aceita artigos, comunicações, resenhas e traduções, cada qual com sua própria formatação.

2. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.1. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o primeiro resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, em italiano, em alemão ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 200 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.2. Os artigos deveram seguir a seguinte formatação:

- Fonte: Times New Roman, tamanho 11.

- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.

- Espaçamento entre linhas: 1,15 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.

- Sem espaçamento entre parágrafos.

- Alinhamento do parágrafo: justificado.

- Aspas: aspas duplas devem ser usadas apenas para metáforas, citações e transcrições. Aspas simples devem ser usadas para indicar uma citação no interior de outra citação.

- Itálico: para palavras estrangeiras e títulos de livros, artigos, jornais, revistas acadêmicas, etc.

- Numeração de páginas: as páginas não devem ser numeradas, por motivos de editoração.

- 3.1. As resenhas deverão ter no mínimo 2 páginas e no máximo 5 páginas.
- 3.2. O título do livro (título traduzido) deverá estar no topo do texto, centralizado, em negrito, na fonte Times New Roman, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico, na fonte Times New Roman, tamanho 11.
- 3.3. O autor deverá apresentar a referência completa do livro do qual a resenha se trata. O autor deve apresentar o número do ISBN da obra. Conforme o exemplo abaixo:
Exemplo: Aurélio Agostinho (354-430) De quantitate animae secundum versionem Aurelius Augustinus. Versão em português, Sobre a Potencialidade da Alma, tradução por Aloysio Jansen de Faria, revisão da tradução por Frei Graciano González, OAR. Petrópolis: Vozes, 2005 (ISBN: 85-326-1813-8).
- 4.4. As resenhas seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.
- 5.1. As traduções só serão aceitas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.
- 5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas da ABNT

- 1.1. Os trabalhos enviados à revista devem seguir os critérios estabelecidos pela ABNT. Abaixo, seguem normas para as quais chamamos atenção:
- 1.2. Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) deverão estar inseridas no texto. Citações longas (mais de 3 linhas) deverão constituir parágrafo independente, digitadas em espaço 1,0 (simples), ou letras menores, recuadas da margem esquerda (4 cm).
- 1.3. As citações deverão ser seguidas do sobrenome do autor e ano da publicação (e página, se for o caso), entre parênteses: Ex: (LIMA, 2007, p. 177).
- 1.4. As notas de rodapé estarão restritas a observações pessoais, no sentido de prestar esclarecimentos sobre informações que não estejam no corpo do texto, e deverão ser numeradas sequencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO, número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

ORCID

Informamos que a partir de 1º de janeiro de 2019 será obrigatório que os autores tenham cadastro do Orcid e que informem o link no ato da submissão do documento a tramitar, seja artigo, resenha ou tradução. Aos autores que já tem textos aprovados aguardando publicação nos fascículos do volume 4, referente a 2019, solicitamos, por favor, que seja providenciado com urgência o registro no Orcid e que o mesmo seja enviado para o e-mail revistaprimordium@ifilo.ufu.br.

A Revista Primordium se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.

Contato

Universidade Federal de Uberlândia

Revista Primordium

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131

Campus Santa Mônica

38408-144 - Uberlândia - Minas Gerais – Brasil

Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium/index>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: (55) (34) 3239-4252

Exceções e casos omissos serão resolvidos pelo Conselho Editorial



POLÍTICA ANTIPLÁGIO

A Resolução Interna nº 04/2021 do Conselho da Revista Primordium, dispõe sobre os procedimentos regulares para avaliação de plágio e autoplágio durante o trâmite de avaliação de textos submetidos à Revista Primordium.

CONSIDERANDO que a Revista Primordium aceita para publicação apenas trabalhos inéditos de autores(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as);

CONSIDERANDO a necessidade de regulamentação de uma política anti-plágio para a Revista Primordium;

RESOLVE que:

Art. 1º. Os textos recebidos pela Revista Primordium serão analisados por software anti-plágio no momento de sua submissão. O relatório de análise obtido pelo programa será objeto de exame dos diretores de editoração.

Art. 2º. Havendo constatação de plágio, o texto será imediatamente recusado.

Art. 3º. Havendo constatação de autoplágio, a Revista obedecerá aos seguintes parâmetros:

No caso de livros, capítulos de livros, artigos e textos de divulgação, poderá haver incidência de até 25% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

No caso de textos já publicados em anais de eventos, será admissível uma incidência de 30% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as

citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência da primeira publicação. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado. III. No caso de textos que já estão disponíveis ao acesso público em repositórios de dissertações e teses, será admissível uma incidência de 70% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência ao repositório. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

Art. 4º. Todos os casos não previstos nesta resolução ou os fatores supervenientes serão examinados pelo Comitê Executivo da Revista Primordium.

Art. 5º. Esta Resolução Interna 01/2021 do Comitê Executivo da Revista Primordium entra em vigor nesta data.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 5	Ano 2020	p. 1-370	jan./dez. 2020
------------	------------	------	----------	----------	----------------

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas. Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, volume 5 – jan./dez. 2020.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia - Periódicos. 2. Estudos clássicos - Periódicos. – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1
Biblioteca da UFU

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou ao Instituto de Filosofia da UFU.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Júnior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães T. Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

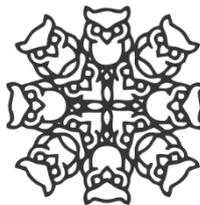
www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 5	n. 10	p. 187-370	jul./dez. 2020
------------	------------	------	-------	------------	----------------

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas.

Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

PRIMORDIUM – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, v. 5, n. 10 – jul./dez. 2020.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia – Periódicos. 2. Estudos clássicos – Periódicos. – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1

Biblioteca da UFU

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou ao Instituto de Filosofia da UFU.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br



Expediente do Comitê Editorial

Periodicidade Semestral - ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 5 Número 10 – jul./dez. 2020

Conselho Editorial:

Fernando Tadeu Mondy Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Gabriel Reis, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Willian Costa, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Conselho Consultivo Estudos Clássicos:

Prof. Dr. Alessandro Henrique Poersch Rolim de Moura (UFPR)

Prof. Dr. Bruno Fregni Bassetto (USP)

Prof. Dr. Edson Ferreira Martins (UFV)

Prof. Ms. Frederico de Sousa Silva (UFU)

Prof. Dr. João Bortolanza (UFU)

Prof. Dr. Stéfano Paschoal (UFU)

Conselho Consultivo Filosofia:

Alcino Bonella, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Ana Gabriela Colantoni, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Ana Maria Said, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Anselmo Tadeu Ferreira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Bento Itamar Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Carlos Gustavo González, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

César Fernando Meurer, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Dirceu Fernando Ferreira, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil

Edson Luis de Almeida Teles, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Estadual do Vale do Acaraú, Brasil

Evânio Márlon Guerrezi, Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Brasil

Fábio Amorim de Matos Júnior, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Georgia Cristina Amitrano, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Harley Juliano Mantovani, Faculdade Católica de Uberlândia (CATUDI), Brasil

Humberto Guido, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Jairo Dias Carvalho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Jakob Hans Josef Schneider, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

José Benedito de Almeida Júnior, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Leonardo Ferreira Almada, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Marcio Tadeu Girotti, Faculdade de Tecnologia, Ciências e Educação (FATECE), Brasil

Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Maria Socorro Ramos Militão, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Olavo Calabria Pimenta, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Paulo Irineu Barreto Fernandes, Instituto Fed. do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil

Priscila Rossinetti Rufinoni, Universidade de Brasília (UNB), Brasil

Rafael Cordeiro Silva, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Rubens Garcia Nunes Sobrinho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Sertório Amorim Silva Neto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Equipe técnica

Revisão: Comitê editorial executivo

Preparação da versão eletrônica: Gabriela Lima de Oliveira (Instituto de Filosofia/UFU)

PRIMORDIUM – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Contatos: Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

DIRIFILO: Diretor: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

COCFI: Coordenador do Curso de Graduação em Filosofia: Prof. Dr.

UFU - Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U131 Campus Santa Mônica Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – Sala 1 A Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Tel: (34) 3239-4293 (editora) (34) 3239-4514 (livraria)

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

“Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU”.



Missão e política editorial:

A *PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos* é um Periódico Eletrônico vinculado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, que tem como propósito o incentivo à investigação e ao debate acadêmico acerca de Filosofia e Estudos Clássicos (Grego e Latim), assumindo a tarefa de ser um instrumento de divulgação do conhecimento científico produzido a partir de pesquisas discentes de programas de graduação e pós-graduação em Filosofia e Estudos Clássicos.

Política de Acesso Livre:

Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Declaração de Privacidade e direitos autorais:

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, *PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos*, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

Originalidade:

Toda contribuição é original e inédita, não foi publicada e não está sendo avaliada para publicação por outra revista.

Indexado nos repertórios:

- ✓ Latindex
- ✓ Livre
- ✓ Sumários.org
- ✓ Portal de Periódicos da ANPOF

Política antiplágio:

A Resolução Interna nº 04/2021 do Conselho da Primordium, dispõe sobre os procedimentos regulares para avaliação de plágio e autoplágio durante o trâmite de avaliação de textos submetidos à Primordium (Resolução completa nas normas para submissão).



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associado à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 5, Número 10 – jul./dez. – 2020

SUMÁRIO

Editorial.....199-200

Equipe Editorial Primordium

Artigos

Os argumentos céticos de Hume contra a existência do mundo externo.....201-228

Dener de Souza Borges

Da temporalidade imanente ao tempo objetivo do mundo em Husserl.....229-252

Marcelo Rosa Vieira

Existência feminina como imanência: a relação entre liberdade, alteridade e opressão em Simone de Beauvoir.....253-270

Danielli Isadora Pereira de Lima

Hegel: a Ideia da Filosofia como objetivo da História Mundial.....271-294

João Gabriel Haiek Elid Nascimento

Historiografia e negação do Holocausto: o caso Lipstadt vs. Irving.....295-314

Wallace Guilherme Soares de Brito

O que são conceitos? A natureza e a existência de entidades abstratas de um ponto de vista materialista.....315-332

Ian Salles Botti

Traduções

Animais, de Jeff McMahan.....333-352

Tradutor Gustavo Henrique de Freitas Coelho

Indexadores.....353

Normas para submissão.....355-360

Política antiplágio.....361-362

Nominata de pareceristas.....363-366

Sumário do volume.....367-370



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Semestral Journal of the Institute of Philosophy (IFILO). Associated with the Coordination of the Graduate Course in Philosophy and the Postgraduate Program in Philosophy at the Federal University of Uberlândia (UFU).

Volume 5, Issue 10 – Jul./Dec. – 2020

CONTENTS

Editorial.....199-200
Editorial Staff

Articles

Hume's skeptical arguments against the existence of the external world.....201-228
Dener de Souza Borges

From immanent temporality to the objective time of the world in Husserl.....229-252
Marcelo Rosa Vieira

Female existence as immanence: the relation between freedom, otherness and oppression in Simone de Beauvoir.....253-270
Danielli Isadora Pereira de Lima

Hegel: The Idea of Philosophy as an objective of World History.....271-294

João Gabriel Haiek Elid Nascimento

Historiography and Holocaust Denial: the case Lipstadt vs. Irving.....295-314

Wallace Guilherme Soares de Brito

What are concepts? The nature and existence of abstract entities from a materialist point of view.....315-332

Ian Salles Botti

Translations

Animals, from Jeff McMahan.....333-352

Tranlator Gustavo Henrique de Freitas Coelho

Indexers.....353

Submission rules.....355-360

Anti plagiarism policy.....361-362

Nomination of referees.....363-366

Contents Summary.....367-370



Editorial v. 5 n. 10 jul./dez. 2020

*Lucca Fernandes Barroso**

É com grande satisfação que trazemos ao público interessado a edição volume 5, número 10, da Revista Primordium. Nesta edição, contamos com seis artigos de Filosofia sobre os mais variados temas, além de uma tradução para a língua portuguesa de um texto originalmente publicado em língua inglesa.

O primeiro artigo, intitulado “Os argumentos céticos de Hume contra a existência do mundo externo”, de autoria de Dener Souza Borges, pretende analisar o ceticismo, tal como apresentado por Hume, quanto à concepção de mundo externo, e indica suas críticas aos sistemas que procuram justificar a existência de objetos distintos da mente.

O segundo artigo, de autoria de Marcelo Rosa Vieira, tem o título “Da temporalidade imanente ao tempo objetivo do mundo em Husserl”; nele, o autor analisa, segundo a concepção de Husserl, o modo no qual a teleologia opera na subjetividade conforme a forma originária da temporalidade.

Por sua vez, Danieli Isadora Pereira de Lima é autora do artigo “Existência feminina como imanência: a relação entre liberdade, alteridade e opressão em Simone de Beauvoir”, onde se discute os conceitos de alteridade e liberdade, indicando o modo no qual a mulher, segundo a filósofa francesa, tornou-se limitada à imanência na medida em que privada de transcendência.

Contamos também com o artigo “Hegel: a ideia de filosofia com objetivo da história mundial”, de João Gabriel Haiek Elid Nascimento, em que se investiga a relação existente entre as ordens científico-conceitual e a

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: lucfafernandesbarroso@outlook.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0899065812115034>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-4192-6351>.

histórico-contingente, com o intuito de indicar que, no pensamento de Hegel, tal síntese encontra sua forma plena na Ideia de Filosofia.

Por outro lado, Wallace Guilherme Soares de Brito é autor do artigo “Historiografia e negação do Holocausto: O caso Lipstadt vs. Irving”, em que, analisando o filme “Negação”, se pretende elaborar uma interface entre cinema e filosofia através dos autores Deborah Lipstadt e David Irving.

Por fim, sob a autoria de Ian Salles Botti, o artigo “O que são conceitos? A natureza e a existência de entidades abstratas de um ponto de vista materialista” aborda o problema da existência de objetos abstratos.

Para além dos referidos artigos, este número conta também, como já mencionado, com uma tradução, de autoria de Gustavo Henrique de Freitas Coelho, de um artigo originalmente intitulado de “Animals”, publicado no livro “A companion to Applied Ethics”.

Convidamos a todos para a apreciação deste número da Revista Primordium. Boa leitura!

Equipe Editorial Primordium



Os argumentos céticos de Hume contra a existência do mundo externo

*Dener de Souza Borges**

Resumo: Esse trabalho analisa o ceticismo apresentado por Hume quanto à concepção de mundo externo, chamado por ele de ceticismo mitigado ou moderado, e mostra suas críticas aos sistemas que procuram justificar a existência de objetos distintos da mente. Hume apresenta uma nova compreensão acerca da natureza das percepções opondo-se à maneira como o senso comum as compreende ao considerarem as impressões dos sentidos como os próprios objetos. Também a crítica se estende ao sistema filosófico de sua época que buscou justificar uma dupla existência: percepções causadas por objetos externos. O trabalho mostra como as críticas são feitas ao senso comum e aos sistemas de Locke e Berkeley sobre a natureza das percepções. Será apresentado, durante o trabalho, que a noção de existência contínua e distinta de objetos do pensamento é uma forte crença que se fundamenta principalmente com as impressões registradas na memória e ganham força por meio do hábito e das funções da imaginação. Por fim, procurar-se-á mostrar que as causas de se supor o mundo contínuo e distinto da mente não justificam a crença em objetos externos de maneira distinguível da mente sem se fundamentar nas funções realizadas pela imaginação, considerada por Hume, falaciosa.

Palavras-chave: Mundo Externo; Percepções; Ceticismo; Mente; Continuidade.

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: denerborgess@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2783801978786015>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4275-7637>.

Hume's skeptical arguments against the existence of the external world

Abstract: This work analyzes the skepticism presented by Hume regarding the conception of the external world, which he calls mitigated or moderate skepticism, and shows his criticisms of systems that seek to justify the existence of distinct objects of the mind. Hume presents a new understanding about the nature of perceptions as opposed to the way common sense understands them, considering the impressions of the senses as the objects themselves. Criticism also extends to the philosophical system of its time that sought to justify a double existence: perceptions caused by external objects. The work shows how criticism is made of common sense and Locke and Berkeley's systems about the nature of perceptions. It will be presented, during the work, that the notion of continuous and distinct existence of objects of thought is a strong belief that is based mainly on the impressions registered in memory and gains strength through habit and the functions of the imagination. Finally, we will try to show that the causes, as Hume demonstrates, of assuming a continuous and distinct world of the mind, do not justify the belief in an external world in an intelligible way, without being based on the functions performed by the imagination, considered by Hume, fallacious.

Keywords: External World; Perceptions; Skepticism; Mind; Continuity.

Introdução¹

O problema cético acerca da realidade dos objetos apreendidos pelos sentidos vem desde os gregos antigos. Esse problema é retomado no período da modernidade como recurso para fundamentar metodologias e impedir o avanço dos raciocínios equivocados. Hume propõe o ceticismo mitigado ou moderado a partir de suas críticas aos sistemas que procuram justificar a existência de objetos externos à mente.

A primeira parte desse trabalho mostrará a compreensão de Hume quanto à natureza das percepções, classificando-as como os únicos objetos

¹ As seguintes abreviaturas serão usadas ao longo do texto *T.* para *Tratado Da Natureza Humana* e *I.* para *Investigação Sobre o Entendimento Humano*.

do conhecimento e que não se pode inferir existência além destas. Essa perspectiva confronta duas posições distintas: de um lado, a maneira como o vulgo, ou o senso comum, considera as percepções da mente como sendo os próprios objetos externos, supondo um realismo direto, ou seja, supondo que a imagem que chega à mente são as próprias coisas; de outro, critica visão do sistema filosófico da sua época, que buscava justificar uma dupla existência entre percepções e objetos. O principal autor que realiza essa distinção com suas ideias de qualidades primárias e secundárias dos corpos é Locke, o qual Hume refuta utilizando os argumentos já antes apresentados por Berkeley, mas propõe conclusões diferentes deste autor acerca da natureza das percepções.

Depois será analisada a maneira como o pensamento julga real aquilo que diz respeito a questões de fato. Hume demonstra que os princípios que levam as pessoas a raciocinarem que o mundo é algo constante e que obedece a regras encontram seus elementos nas impressões guardadas na memória, as quais sustentam a crença nas coisas a partir de experiências passadas por meio da força tendo do hábito. Porém, essa construção mental só justifica existência em caráter psicológico.

Por fim, serão analisados os motivos ou causas que levam as pessoas a acreditarem na continuação e na distinção dos corpos em relação à mente, demonstrando que essa noção se fundamenta na imaginação, com duas qualidades de impressões que Hume chama de constância e coerência. Porém, esse filósofo mostra que estes recursos usados pela imaginação serão demonstrados falaciosos e ilusórios a partir da maneira em que são fundamentados, o que gera o problema de dar segurança aos juízos acerca das questões de fato.

A concepção de Hume sobre as percepções: impressões e ideias

Hume procura estabelecer uma ciência da natureza humana entendendo como principal recurso para produzir essa ciência os próprios

princípios dessa natureza. O objetivo é identificar, a partir da análise da origem das ideias, como surgem às relações que possibilitam formular juízos e raciocínios sobre questões formais e sobre fatos. Na primeira parte do Tratado da natureza humana, no livro I, Hume propõe estabelecer o funcionamento da mente e os princípios que possibilitam o conhecimento. Essa análise é fundamental para compreensão do seu ceticismo quanto ao mundo externo, porque é onde se estabelece os limites daquilo que se pode conhecer. A partir da compreensão do funcionamento da mente, ele analisa a maneira como se obtém o conhecimento do mundo. Inicialmente, Hume argumenta que tudo o que pode chegar à mente são apenas percepções (T, 1. 1, 1, 1). Por sua vez, as percepções são divididas em impressões e ideias e se diferenciam pelo grau de força e vividez com que alcançam a mente, sendo as primeiras as mais fortes e vívidas e se caracterizam pela imediatez com que se apresentam aos sentidos, podendo ser internas e externas, ao passo que as segundas são cópias menos vívidas das impressões (T, 1. 1, 1,1-2). A partir desses princípios o mundo é investigado como possibilidade ou não de conhecimento².

Os princípios fundamentais de investigação da mente dependem indispensavelmente da maneira como Hume definirá o que são as percepções. Como Conventry (2009) afirma, os princípios da cópia, da separabilidade da associação de ideias são fundamentais em seus argumentos para tratar sobre as ideias abstratas, espaço e tempo, causalidade, ceticismo etc. Esses conceitos são as bases da organização das ideias de acordo com Hume e são possíveis pela nova definição de percepção dada pelo filósofo.

As percepções são os elementos principais do funcionamento da mente. Hume, ao utilizar as impressões como qualidade diferente de ideias, estabelece um novo critério para definir os corpos que se distinguirá dos argumentos propostos por Locke e por Berkeley. O novo critério de análise

² Watkins (1990, p. 13-14) afirma que o ceticismo de Hume reconhece a possibilidade de conhecer os fundamentos das verdades lógicas, porém, no que diz respeito ao mundo externo, não há conhecimento genuíno.

dará a Hume a possibilidade de criticar a noção de ideias simples, de acordo com o sistema de Locke³, e possibilitar a suposição de continuidade de objetos mesmo não sendo mais percebidos, pensamento que Berkeley acreditava ser incorreto, devido o sistema de Berkeley ter a pretensão de concordar com o senso comum que acreditavam no realismo direto, o objeto percebido era real⁴.

Hume considera desprovido de argumentos lógicos inteligíveis a possibilidade de demonstrar objetos independentes da mente. Seu argumento não afirma a impossibilidade de existirem coisas externas à mente, apenas que não se pode avançar além do que ele considera os únicos objetos do conhecimento, a saber as percepções, que são as bases fundamentais para sua teoria das ideias.

Para Hume nada pode estar presente à mente além das percepções (T, 1. 2, 6, 8). Todo o objeto do conhecimento humano se resume apenas em impressões e ideias e qualquer qualidade que se possa atribuir àquilo que é percebido não vai além das percepções internas e descontínuas, “Odiar, amar, pensar, sentir, ver – tudo isso não é senão perceber” (T, 1. 2, 6, 7). Essa postura é uma oposição direta tanto aos pensamentos do vulgo, que considera as percepções como sendo os próprios objetos contínuos e independentes da mente, de modo a formar um juízo que supõe um realismo direto, ou seja, que as percepções são os próprios objetos, quanto ao sistema filosófico moderno, que afirma que os objetos externos são as causas das percepções internas.

³ Cf. LOCKE, 1999, p. 63

⁴ A noção do senso comum será mais bem detalhada nos próximos parágrafos.

Hume e o problema do realismo direto do vulgo

Hume examina noção do vulgo, com o realismo direto, considerando os meios que os faz pensar na existência de corpos distintos. É compreendido que para a maior parte das pessoas é natural atribuir realidade às percepções, colocando-as como sendo os próprios objetos, o que alguns autores chamarão de realismo do senso comum⁵. Essa noção é produto do que Hume chama de instinto natural, que surge antes de qualquer raciocínio e opera nas pessoas de maneira natural, levando-as a depositar fé em seus sentidos e considerar o que é percebido como contínuo e independente da mente (I, 12, 1, 8). No entanto, como Hume destaca, esse raciocínio do senso comum não pode ser mantido de maneira justificável sem cair em contradições, resultando em ceticismo.

O instinto natural leva as pessoas a considerarem aquilo que os sentidos apreendem como sendo reais, verdadeiros e independentes da mente, noção que é demonstrada sendo destituída de inteligibilidade, pois a fidelidade dos sentidos, quando avaliados detalhadamente, é facilmente questionada. Os céticos gregos discutiram o mundo como produto mental ou como uma espécie de filosofia da mente, por entenderem que a constituição do mundo depende, de maneira indispensável, do sujeito para existir⁶. Em muitos momentos, os sentidos se mostram duvidosos e incertos, como é observado na mudança do tamanho de objetos quando percebidos em diferentes distâncias, ou na aparente distorção de um remo

⁵ Cf. WILLIS, 2009, p. 14.

⁶ PORCHAT (2007, p. 89-101) compreende que os céticos gregos já apresentavam uma distinção entre o “mental e não mental” resultando dessa distinção o ceticismo quanto à percepção obtida pelos sentidos. Essa discussão se referia aos objetos tratando-os como nossas representações formadas por processos subjetivos e rejeitava a ideia de que a representação dos sentidos eram corpos reais e independentes do pensamento. Segundo sua análise, a filosofia moderna reutilizou muitos argumentos do ceticismo grego para uma “uma suspensão metodológica do juízo”, para elaborar sistemas eficientes como recurso metodológico na construção segura do conhecimento, tal como Descartes.

imerso na água e nas alterações das percepções durante um delírio (I, 12, 1, 6).

O primeiro exame dos sentidos foi uma das causas que levou Descartes a propor o seu ceticismo, que Hume chama de antecedente a toda a filosofia⁷, até chegar na dúvida hiperbólica com a hipótese do gênio maligno. Hume segue o mesmo raciocínio quanto à dúvida acerca da fidelidade das sensações. Supor uma existência distinta produzida pelos sentidos também se mostra impossível porque não há uma experiência de duas percepções, isto é, aquela que chega aos sentidos e a do objeto tal como ele é. Os sentidos sozinhos apenas apresentam impressões singulares e nunca podem propor tal possibilidade (T, 1. 4, 2, 5).

Essa análise demonstra que os sentidos necessitam de correção em alguns momentos, além disso, Hume mostra que, além dos possíveis erros dos dados apreendidos pelos sentidos, considerados pelo vulgo como sendo os próprios objetos externos, tais dados são objetos meramente internos e descontínuos, sendo totalmente dependentes do sujeito, o que mostra o realismo direto é um equívoco. Argumenta Hume:

Primeiramente, será convincente examinar alguns dos experimentos que nos convencem de que nossas percepções não possuem uma existência independente. Quando pressionamos um olho com o dedo, percebemos imediatamente que todos os objetos se duplicam, e metade deles se afasta de sua posição comum e natural. Mas como não atribuímos uma existência contínua a ambas as percepções, embora tenham a mesma natureza, percebemos com clareza que todas as nossas percepções dependem de nossos órgãos e da disposição de nossos nervos e espíritos animais (T, 1. 4, 2, 45).

Dessa forma, Hume refuta, a partir de um breve exame, noção do vulgo que considera as percepções como sendo reais, distintas da mente e

⁷ Owens afirma que Hume considera esse ceticismo, tal como Descartes propõe, impossível de ser respondido e o rejeita para propor o seu (2000, p. 3).

contínuas. Hume demonstra que todas as percepções são internas e descontínuas, que cessam quando a mente deixa de operar. Pensar que as percepções são objetos distintos da mente gera contradição, pois não há como demonstrar uma impressão independente dos sentidos e das ideias para existir. O vulgo supõe que os objetos existem mesmo não sendo percebidos, entretanto, essa suposição só é possível de ser feita dentro do âmbito mental ou campo das ideias. Considerando que só é possível fazer tal suposição pelo pensamento devido não existir uma impressão, distinta da mente, para sugerir algo independente, o vulgo se fundamenta em uma noção errônea.

O que produz a ideia de objetos externos é algo diferente dos sentidos. Supor algo externo além das próprias percepções possui uma causa que não encontra fundamento nos sentidos. Dessa maneira, Hume coloca o realismo direto como falso, porque um mero produto da noção interna da imediatez com que as coisas aparecem durante a experiência.

As críticas de Hume às concepções filosóficas de Locke e Berkeley

O sistema moderno, ao perceber que as percepções são internas e descontínuas propôs o argumento da dupla existência, colocando as percepções como causadas por objetos reais e externos. Hume também rejeita esse argumento demonstrando a impossibilidade de sustentar tal noção. Cachel (2007) mostra que os argumentos de Berkeley são novamente utilizados por Hume para rejeitar esse argumento moderno:

Hume reconhece o que Berkeley já havia admitido, a saber, que supondo uma diferença entre objetos e percepções não é possível conhecer o “mundo exterior” ou, na questão admitida pelo primeiro, explicar de que se origina a crença nos corpos (CACHEL, 2011, p. 130).

O objetivo principal é fazer críticas ao sistema proposto por Locke, que afirmava termos corpos qualidades primárias e secundárias. Ayer

(2003, p. 27) afirma que Locke buscou concordar com as teorias científicas de Boyle, Newton e outros cientistas que acreditavam na realidade da matéria independente do sujeito. Locke teve maior influência da teoria dos corpúsculos de Boyle⁸.

Locke afirmava que os corpos apresentam dois tipos de qualidades que os sentidos apreendem: as primárias dizem respeito às noções de figura, volume, movimento, situação e solidez dos corpos; e as secundárias são as noções de cores, sabores, aromas, sons, calor e frio. Sendo assim, as qualidades primárias são reais e externas e as secundárias são como efeitos que os objetos causam em nós, produzindo as noções internas e dependentes.

As qualidades primárias estariam nos objetos físicos que existem independentemente da mente, nos quais se aplicavam os juízos da física, dando possibilidade de explicá-los de maneira a dar conta dos fenômenos⁹. Os de natureza secundária são de caráter interno, sendo efeitos ou poderes dos corpos nos sentidos e dependentes da mente. Porém, assim como Berkeley, Hume mostra a impossibilidade desse argumento a partir de sua suposição ao ser demonstrado contrário a qualquer experiência considerando que não há impressão alguma que corresponda a um objeto diferente das percepções.

A oposição humeana encontra-se referente à concepção de Locke que diferencia as qualidades primárias das secundárias. Hume considera que as qualidades secundárias não podem ser diferenciadas das primárias porque também são apreendidas pelos sentidos e podem ser igualmente concebidas, isto é, como dependente da própria mente sendo impossível de separar do sujeito para existir distintamente da maneira como o sistema propôs. A crítica humeana utiliza o mesmo argumento apresentando por Berkeley:

⁸ De acordo com ZaterKa (2006, p. 61) os filósofos naturais, como Bacon, e cientistas contemporâneos de Locke influenciaram bastante seu pensamento. Locke teria participado de várias atividades científicas como a do Colégio invisível e *Royal Society*.

⁹ Edwin (1994, p. 58) afirma que Locke considera sua teoria como a única que concilia de maneira mais adequada as noções do senso comum sobre os corpos e da causalidade deles.

É universalmente reconhecido, pelos modernos pesquisadores, que todas as qualidades sensíveis de objetos, tais como o duro e o mole, o quente e o frio, o branco e o preto etc., são meramente secundárias e não existem nos objetos eles mesmos [...] se isso se admite com relação às qualidades secundárias, o mesmo deve igualmente se seguir com relação às supostas qualidades primárias [...] a ideia de extensão é inteiramente adquirida a partir dos sentidos do tato e da visão, e se todas as qualidades percebidas pelos sentidos estão na mente, não no objeto, a mesma conclusão deve alcançar a ideia de extensão (I, 12, 1, 15).

Para Hume, as qualidades primárias se resumem à noção de solidez de extensão, não sendo compreendidas como noções independentes do pensamento quando divididas em partes simples. O movimento só é compreendido pela ideia de corpo movido e só se torna inteligível quando se supõe outros corpos sólidos, por isso é reduzido às ideias de solidez ou extensão (T, 1. 4, 4, 7). Ambas as noções são compostas, pois a ideia de extensão ocorre pela associação entre pontos sólidos e coloridos, noção essa que vem da compreensão de que um corpo extenso não pode ser dividido infinitamente e resulta em um ponto sólido.

A extensão é uma associação de ideias acerca de pontos sólidos, portanto, complexa e não simples como Locke afirmava. Já a ideia de solidez é decorrente da ideia de impenetrabilidade a qual supõe pelo menos dois corpos pressionados um contra o outro, de modo que tal ideia que não pode ser compreendida sem associação de objetos. O que Hume conclui é que não há uma ideia inteligível de solidez que não recorra a abstrações, e que as qualidades primárias não apresentam impressões simples da matéria (T, 4. 4, 4, 10-11).

Hume demonstra que a teoria lockeana não consegue superar os princípios que ele propôs como critério de demonstração da origem das

ideias, como o princípio da cópia¹⁰. De acordo com esse princípio, se há objetos externos, deve existir alguma experiência que demonstra uma dupla percepção evidente para o entendimento, ou alguma maneira de conexão direta de objeto e mente concebível. Mas como as ideias apenas apresentam “uma noção similar”, supor um objeto distinto é o mesmo que supor uma outra percepção além das impressões e ideias, algo que se torna impossível, pois não há uma experiência que possibilite tal observação. O próprio corpo é posto em dúvida e não se pode afirmar nada sobre ele além das percepções. Nesse caso o argumento de Locke sobre a matéria perde força e se torna alvo do ceticismo.

Hume utiliza os argumentos de Berkeley para refutar a inteligibilidade do argumento da dupla existência apresentado pelo sistema filosófico de Locke. Porém, a noção produzida por Berkeley acerca da natureza das percepções é rejeitada por Hume. Para Berkeley, o ser é o ser percebido. Ele elimina a matéria, como os físicos a conceberam, e coloca aquilo, a que chamam de realidade, como sendo disposição do espírito, ou seja, a própria realidade é a percepção que existe enquanto percebida. Com isso, ele busca justificar seu sistema de maneira que concorde com o senso comum, que não duvida da fidelidade das percepções da mente, e resolve o problema do ceticismo que, segundo sua noção, era causado pela suposição de uma dupla existência, que resultava da proposta feita pela filosofia moderna, que colocava os sentidos em dúvida quanto à precisão de suas apreensões (CACHEL, 2007, p. 133).

Berkeley responde às críticas feitas ao seu sistema, em que afirmavam que o vulgo julga serem as percepções contínuas e independentes, ao argumentar que essa ideia é sem sentido e não pode ser levada em conta. Berkeley entendia que esse pensamento era um erro de raciocínio causado pelo sistema moderno das qualidades primárias e

¹⁰ O princípio da cópia afirma que uma ideia complexa ao ser separada em partes simples encontra uma impressão simples correspondente. Esse termo, princípio da cópia, segundo Cachel (2016, p. 29), foi utilizado pela primeira vez por Noxon.

secundárias. “Qualquer ideia de matéria é destituída de sentido” (CACHEL, 2007, p. 135). Para Berkeley, falar sobre criação e aniquilação de matéria era irracional e resultaria em contradição. Essa contradição ocorria pela suposição de que objetos da percepção são diferentes da mente. Ele entendia que o senso comum não faz essa distinção, a não ser que sejam induzidos pelo sistema moderno.

Ao atribuir existência independente da mente não é possível justificar como uma coisa real que permanece mesmo não sendo percebida pelo sujeito, levando em conta a dependência das percepções do sujeito para existirem. A realidade é apenas o seu ser percebido. Berkeley pontua essa relação da seguinte maneira:

Há verdades óbvias para o espírito que ao homem basta abrir os olhos para vê-las. Entre elas muito importante é a de saber que todo o firmamento e as coisas da terra, numa palavra, todos os corpos que compõem a poderosa máquina do mundo não subsistem sem um espírito, e o seu ser é serem percebidas ou conhecidas, conseqüentemente, enquanto eu ou qualquer outro espírito criado não temos dela percepção atual, não tem existência ou subsistem na mente de algum espírito eterno; sendo perfeitamente ininteligível e abrangendo todo o absurdo da abstração atribuir a uma parte deles existência independente do espírito. Para ver isso bem claramente, o leitor só precisa refletir e tentar separar no pensamento o ser de um objeto sensível do seu ser percebido (BERKELEY, 1973, p. 20).

Hume caminha por outra direção ao demonstrar a inteligibilidade da noção de continuidade das percepções quando não percebidas, noção que Berkeley acreditava vir do uso equivocado da razão. Hume, porém, demonstra outro fundamento, atribuindo a determinadas “percepções peculiares” e que o vulgo é condicionado a crer, por esse fundamento, na continuidade das coisas mesmo não percebidas, rejeitando a hipótese do erro de raciocínio feita por Berkeley. Ao entender a mente como “Um

feixe ou coleção de diferentes percepções, unidas por certas relações” (T, 4, 2, 39), Hume mostra que é possível conceber percepções isoladas da mente ao rejeitar a hipótese de um “eu” substancial responsável por perceber, como Berkeley e Descartes supunham.

Ao supor a mente não como substância metafísica, ele transforma a compreensão de mente como aglomerados de percepções, possibilitando pensar logicamente a possibilidade de haver uma impressão que não faça parte desse aglomerado da mente, e com isso, o idealismo de Berkeley não conseguiria se conciliar com os sistemas vulgar e filosófico. Cachel (2007, p. 140-141) destaca que a suposição da mente como feixe de percepções possibilita pensar uma percepção isoladamente da mente sem implicar sua aniquilação, tornando possível supor uma existência distinta da mente.

Hume não compreende o “eu” como algo substancial porque não há impressão alguma desse “espírito” que é responsável por dar realidade às coisas. O que ocorre, segundo seu pensamento, é que diferentes impressões formam a ideia de um eu substancial, mas ao ser analisada detalhadamente, não há qualquer impressão simples correspondente ao “eu” (T, 1. 4, 2. 6). Tal noção impossibilita a existência somente pelo ser que a percebe, uma vez que não é possível apresentar uma experiência que justifique a existência do “eu” porque o próprio ser é posto como relação de percepções e não como diferente delas e autossuficiente.

Para Hume não se pode admitir outra existência além das percepções, mas pode ser logicamente possível a discussão da continuidade e distinção de corpos da mente. De certa maneira, ele considera algo fundamental como base dos juízos acerca das questões de fato, que é o instinto natural. Acerca disso, argumenta Ayer:

Embora não se esteja normalmente consciente de efetuar quaisquer inferências quando se pronunciar um simples juízo receptivo como “isto é um cinzeiro” ou “este é um lápis”, a um sentido o qual eles de fato contêm inferências. Mas então essas inferências precisam ter uma base. Deve haver, na terminologia

de Bertrand Russell, “dados duros” nos quais se baseiam. E as impressões de Hume são esses “dados duros”, chamados por outro nome (AYER, 2003, p. 57-58).

A partir dessa análise, o ceticismo de Hume quanto ao que se percebe admite uma existência fundamental para os juízos, que são as próprias percepções, e que não é inteligível discutir existência além dessa concepção. O que ele propõe é um tipo de fenomenalismo, segundo Williges (2009, p. 19), como único recurso de investigação inteligível. Tudo o que pode ser conhecido são os dados que os sentidos apreendem e apresentam à mente, porém, os dados não conseguem demonstrar nada além desses fenômenos.

Os argumentos céticos de Hume sobre a realidade do mundo externo

Nesta parte trataremos dos elementos que contribuem como as causas da crença no mundo externo e o motivo de Hume assumir a postura cética. Será destacado o papel da imaginação como fundamento de todo pensamento acerca das questões de fato que se baseiam no instinto natural, bem como a importância do princípio de identidade na construção da realidade do mundo ao possibilitar um fundamento, que Hume entenderá como falacioso, que leva a mente a supor que os corpos são distintos da mente ao supor invariabilidade de determinadas percepções.

Primeira crítica cética contra o realismo do mundo externo: memória e crença

Hume define memória como “A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira como as percebemos” (T, 1, 1, 3. 1). Essa faculdade não preserva inteiramente os detalhes das impressões, mas conserva um grau considerável de semelhança, sendo um fundamental

recurso para que a imaginação relacione as ideias das experiências passadas.

A associação de ideias ocorre pelas constantes repetições observadas nos fatos, sendo que Hume considera como causa das associações de ideias o hábito. Quando são observadas experiências semelhantes, o hábito produz a propensão de que um objeto é causa de outro de forma que supõe a ideia de causalidade por meio despercebido da imaginação (I, 5, 1, 5). Esse raciocínio ocorre por abstrações, porém os objetos não existem como ideias simples, apenas como compostas, sendo que, as ideias compostas surgem por processos mentais. Isso ocorre porque as diferentes impressões simples guardadas na memória, que são utilizadas de maneira natural pela imaginação, formam representações causais involuntárias associando um caso ao outro e formulando ideias compostas. Esses juízos são arbitrários quando tenta descrever o funcionamento do mundo, e tem como base a suposição de que o futuro se assemelhará ao passado (I, 4, 2, 19).

Segundo Hume, o que leva o pensamento a supor objetos distintos é um processo de causa e efeito que ocorre associando ideias simples, de modo a formar ideias composta. Porém, essa associação acontece de maneira despercebida na mente, o que leva a supor que essas percepções são simples. Porém, as principais ideias que produzem a noção de objetos, ao serem separadas em partes simples, não apresentam a ideia de objeto, mas apenas como algo dependente do próprio sujeito.

Hume identifica três princípios que exercem influência no pensamento e fazem as conexões entre as ideias, sendo como causas internas de suas organizações. São eles: semelhança, contiguidade no tempo e no espaço e causa ou efeito:

Um retrato conduz naturalmente nossos pensamentos para o original [semelhança]; a menção de um cômodo numa habitação leva naturalmente a uma indagação ou observação relativa aos demais [contiguidade]; e, se pensarmos em um ferimento, dificilmente conseguiremos evitar uma reflexão sobre a dor que o acompanha. [causa e efeito] (I, 3, 3).

Segundo o pensamento de Hume, esses princípios são universais e possibilitam os raciocínios acerca das questões de fato. Eles são responsáveis pela maneira como a mente se comporta diante do mundo a partir das experiências que chegam à memória. Quando alguém se depara com algo semelhante a um determinado registro passado, o raciocínio leva naturalmente a associar uma narrativa ou imagem a certo fato. Quando alguém caminha em direção a determinado lugar, os objetos da trajetória servem como auxílio para fortalecer a crença na existência do lugar e fazem com que as impressões na memória se tornem mais vívidas, e levando a pessoa a supor que o lugar realmente encontra-se naquele caminho. A relação de causa e efeito produz um raciocínio que, de certa maneira, faz uma representação pela semelhança, como o pensar na dor de um ferimento, e produz uma forte relação de percepções. Como o fato atual é muito semelhante ao que ocorreu no passado, o raciocínio acaba supondo uma lei metafísica: a causalidade.

Esses princípios direcionam o pensamento sobre os fatos, mas alguém pode supor algo considerado falso no mundo ou não factual como a existência de uma quimera que pode ser compreendido a partir dos três princípios, porém isso ocorre devido a imaginação não ter limites para elaborar conexões entre percepções e formar ideias. Hume usa esse exemplo para mostrar que mesmo esses princípios não garantem segurança para supor realidade sem questioná-la. Porém o que diferencia alguns registros contidos na memória e na imaginação é a intensidade de segurança que a mente encontra nas percepções. As percepções mais intensas, Hume chamará de crença.

A crença separa os elementos que as pessoas consideram fictícias das chamadas reais. Hume define assim o sentimento de crença na sua proposta teórica:

[...] O sentimento de crença nada mais é que uma concepção mais intensa e constante do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, e essa maneira de conceber provém de uma habitual

conjunção do objeto com algo presente à memória ou aos sentidos (I, 5, 2, 13).

É por meio da crença que a mente supõe que algo está de acordo com a realidade ou não, pois a crença sempre considera algo que está presente aos sentidos, por exemplo, uma ideia contida na memória será considerada verdadeira quando encontrar uma impressão correspondente, como a suposição do nascer do sol no outro dia. Com esses elementos, a mente é condicionada, pelo instinto natural, a acreditar que há um mundo externo que obedece a leis constantes. O que torna esse raciocínio possível é algo que pode ser chamado de inferência causal, que supõe uma perfeita relação entre as percepções que dizem respeito a questões de fato. Inferência que Hume classifica como arbitrária e sem qualquer garantia de sua universalidade. Somente a força do hábito é que garante tal possibilidade, mas como são noções não objetivas, essa suposição é alvo de questionamento.

Embora os raciocínios acerca das questões de fatos demonstrem aparência de ordem, ao ser investigada a maneira como concebemos juízos sobre eles, o cético encontra meios para questionar aquilo que as pessoas consideram como crenças verdadeiras. A crença produz a sensação de regularidade e com isso um mundo independente, mas ao compreender os processos responsáveis por essa ideia, o mundo permanece como existência que depende de processos mentais.

Segunda crítica cética contra o realismo do mundo externo: continuidade e distinção dos corpos

Hume compreende como discussão realmente relevante a análise para identificar quais são as causas que nos induzem a crer na continuidade e distinção dos objetos da mente. A discussão humeana não considera se há ou não corpos porque, como foi demonstrado inicialmente, não se pode

conhecer nada além das percepções, mas somente questionar o porquê se atribui continuidade às mesmas quando não mais estão operando¹¹.

Há três possibilidades para supor a continuidade das percepções. A primeira é a do vulgo que considera os objetos o mesmo que as percepções dos sentidos. Essa noção foi mostrada ininteligível, porque, por um lado, as percepções são internas e descontínuas e por outro supor tal hipótese seria o mesmo que supor que os sentidos permanecem operando após cessarem de operar, o que é uma grande contradição.

A segunda é a razão. Hume verifica se a razão, tal como Berkeley propõe, é o motivo de produzir a ideia de continuidade dos corpos. Para Hume, essa noção de continuidade dos corpos vem antes de qualquer raciocínio. Ele demonstra que os argumentos racionais são desconhecidos pela maioria do vulgo, que considera reais tudo aquilo que percebem, colocando o argumento berkeleyano como falso¹². A constatação de Hume é que as pessoas depositam fé em seus sentidos através de uma relação produzida pela imaginação a partir de certas impressões peculiares (T, 4, 2, 19-20). Essas impressões peculiares são a constância e a coerência de certas percepções que a imaginação utiliza para preencher as lacunas deixadas pela ausência de certas percepções, processo que se dá por um raciocínio causal, mediante os registros da memória. Esclarece Hume:

[...] Ouço de repente um barulho como de uma porta girando sobre seus gonzos; pouco depois, vejo um mensageiro que vem em minha direção [...] jamais observei que esse barulho pudesse proceder de alguma coisa que não fosse o movimento de uma porta; concludo que o presente fenômeno contradiz toda experiência passada, a menos que a porta que me recordo ter estado do outro lado do quarto ainda exista [...] Recebendo uma carta, e ao abri-la, percebo pela letra e pela assinatura ter sido enviada por um amigo,

¹¹ Cf. SMITH, 1995, p. 112.

¹² Hume argumenta que antes mesmo de raciocinar, por meio do instinto natural, as pessoas já supõem existência de objetos independentes da mente (I, 12, 1, 7).

que diz estar a duzentas léguas de distância. É evidente que eu não poderia dar conta desse fenômeno de maneira conforme a minha experiência de outros casos, sem desdobrar minha mente todo o mar e o continente que nos separam, e sem supor os efeitos e a existência contínua dos correios e barcas, de acordo com minha memória e observação (T, 1. 4, 2, 20).

Esse exemplo mostra como as duas características das impressões possibilitam a noção de continuidades das coisas. A imaginação preenche toda a lacuna deixada pela ausência de percepções ou experiências registradas na memória. Como sempre percebemos que certas impressões continuam semelhantes após uma pequena ausência do uso dos sentidos, como o fechar dos olhos por um instante e ao abri-los as coisas continuarem semelhantes, ou o nascer do sol, que some por um tempo, mas repete o mesmo processo, as pessoas são levadas pelas experiências passadas a supor uma continuidade de fatos independente da mente.

Quando uma percepção apresenta uma considerável diferença da anterior, a mente percebe coerência na mudança, como a do estado de uma fogueira deixada na lareira que se reduz a cinzas, o pensamento conduz a crer que houve continuidade do fato, pois em outro momento acompanhou a mudança do estado da fogueira. Quando não estava presente para observar essa mudança novamente, a mente interpreta como coerente a alteração por associar a fatos passados e só pôde ser dessa maneira porque os objetos permaneceram existindo mesmo na ausência das percepções supondo regularidade nos fatos. Mas, para Hume, essa regularidade com que se percebem as coisas é falaciosa.

Os objetos dos sentidos, ao serem examinados com sutileza, mostram diferenças entre percepções presente e passadas, mas, para que a mente sinta conforto, a imaginação opera de maneira natural, fazendo uma passagem suave entre situações não percebidas e percebidas, para evitar contradições nas questões de fato, mesmo que seja supor, como no segundo exemplo narrado por Hume, uma conexão além do que foi experimentado, semelhante o percurso da carta através do mar.

Para que essa noção possa ser aceita na mente, Hume considera que ela utiliza o pensamento a respeito do princípio da identidade. Para supor que a constância e a coerência das aparições dos corpos ocorrem por serem contínuas, a ideia de identidade produz uma perfeita regularidade e supõe que certos objetos permanecem os mesmos, sem alterações. Porém, esse juízo ocorre de modo semelhante à maneira como a imaginação produz representações perfeitas nas ideias dos objetos matemáticos. Mesmo nunca encontrando um triângulo perfeito, é concebível por meio de ajustes na mente tal pensamento (T, 4, 2, 22).

Hume argumenta que a suposição da regularidade no mundo ocorre de maneira semelhante às relações de ideias, porém o juízo de cada uma produz um resultado diferente ao serem analisados detalhadamente. Como Hume considera as ideias menos vividas que as impressões (T. 1, 1, 1. 1) e as associações de ideias sofrem forte influência da ação da imaginação (T. 1, 1, 4. 1-2) é possível criar uma ideia de regularidade perfeita, mas impossível de ser demonstrada na experiência, porém, a mente supõe que os fatos são iguais às associações de ideias. O que diferencia as questões de fato das associações de ideias são os juízos que resultam de sua análise detalhada. As questões de fato, que acontecem no mundo, admitem qualquer outra noção sem implicar contradição, como a afirmação de que “o sol não nascerá amanhã”, pois, embora pareça absurda, devido a noção psicológica afirmar que nascerá, pela força que o hábito exerce na mente, é perfeitamente inteligível essa afirmação sem implicar contradição (I, 4, 1, 2), o que as relações de ideias, como juízos matemáticos ou lógicos, não pode admitir, pois grandezas como o quadrado da hipotenusa ser igual à soma dos quadrados dos catetos, é compreendido por qualquer raciocínio e não se admite outro resultado sem resultar em contradição evidente.

Ao criticar o princípio de identidade¹³, Hume mostra como ocorre a falsidade da perfeita identidade. O princípio de identidade afirma que um objeto é o mesmo que ele próprio. Nesse predicado: o mesmo que ele próprio, não pode haver sujeito e predicado a não ser que a imaginação produza na mente uma falsa situação em que se atribui ao objeto qualidade que não existe pelo menos sem que a própria mente crie as condições necessárias para que o predicado “ele próprio” seja compreendido como qualidade de um objeto. Krauser e Becker (2006, p. 63) também criticam essa ideia do princípio de identidade concordando com Hume ao destacar que é impossível tratar percepções como idênticas, considerando que a interrupção de uma percepção a aniquila e a nova percepção, por mais semelhante que seja da anterior, é uma nova criação.

Hume demonstra que um objeto apenas dá a ideia de singularidade e não de identidade, que não se pode predicar como qualidade “é o mesmo que ele próprio” de algo singular, a não ser que haja uma suposição mental involuntária que faz a ideia tornar-se possível, e muitos objetos dão a ideia de pluralidade, não sendo possível fazer com que a ideia de perfeita identidade seja retirada dessas impressões sem que ocorra associação de ideias para atribuir condições não observadas. Por isso, as associações de ideias são funções mentais e não acontecem fora da mente, o que impossibilita a atribuição de qualidade aos corpos independentemente do pensamento.

O princípio da identidade, para Hume, ocorre quando a imaginação extrai da experiência a ideia de tempo, a partir do movimento e mudanças observadas, como sendo sucessão de momentos onde alguns corpos não sofrem alteração na sua forma, tamanho, cor e imagem durante um longo período de observação. A ideia de que o objeto é o mesmo que ele próprio, ou seja, $A=A$ é formada quando as frequentes alterações observadas no

¹³ Baxter (2006) chama atenção para análise de Hume aqui neste ponto. Segundo seu pensamento, a preocupação de Hume não é como a análise de Frege acerca da identidade, mas como as ideias atuam na mente por esse princípio a ponto de supor ideias fora da mente.

mundo em determinados corpos, a partir do que a mente interpreta, não afetam alguns objetos. Ocorre no pensamento um tempo imaginário, despercebido pela mente, que funciona mais rápido que o da observação, onde a imaginação se fixa em um corpo A e produz internamente uma sucessão de momentos mais rápida onde $A \subset B$, B é o tempo imaginário que está sofrendo constantes mudanças rápidas e A é a observação que não mudou na experiência enquanto estava sendo percebida. O corpo que foi observado durante a experiência, A, que manteve suas qualidades, durante esse período, é imaginado como imutável, $A=A$, pois a imaginação se fixa nele o mantendo no pensamento como permanente, enquanto os outros corpos sofrem mudanças.

Durante a alteração no tempo da experiência, onde o corpo percebido, A, não apresenta modificações no tempo imaginário B que está acontecendo no pensamento, embora a impressão real, A, sofra alterações mínimas, $A \neq A$, e muda as características não sendo possível ser constatada pela mente despercebida iludida pela imaginação, o objeto sofre mudanças quando analisado de maneira detalhada e criteriosa. Como ocorre a ideia do princípio da identidade na imaginação, logo se atribui uma identidade a certos objetos que mantém a mesma qualidade nas diversas passagens no tempo imaginário. O sujeito e o predicado são justificados, então, quando a mente admite que um corpo permanece com as mesmas qualidades na sucessão do tempo sem sofrer alteração. Hume considera que, só então, se pode atribuir a qualidade: “Um objeto é o mesmo que ele mesmo” (T, 1, 4, 2, 29), pela falsidade da imaginação.

A regularidade proposta pela imaginação é falsa porque na experiência não se pode encontrá-la de maneira perfeita, a não ser que se estabeleça uma regularidade probabilística, pois mesmo nos casos em que os objetos aparecem como sendo semelhantes, não se pode atribuir que essa nova percepção é a mesma do passado. Ao analisar de forma criteriosa as novas percepções, elas admitem diferenças das outras semelhantes apreendidas no passado. Para que a constância e a coerência, juntamente com o princípio de identidade, possibilitem pensar na

continuidade dos corpos, é necessária uma ação constante da imaginação para preencher todas as lacunas das experiências e produzir uma ilusória regularidade das situações que ocorrem nas questões de fato, porém a ideia que surge de relações causais, a partir dessas impressões com o princípio de identidade, ocorrem pelo instinto natural que foi considerado duvidoso por admitir contradições como possibilidades. A suposição de continuidade dos corpos não pode provar a existência distinta dos objetos, sem deixar aberto o campo para os céticos.

Hume considera alguns elementos reais na discussão sobre “o que se pode conhecer”, como o reconhecimento da existência da ação realizada pelas forças desconhecidas da natureza na mente e no mundo. Essas forças existem, no entanto, não podem ser descritas de maneira intelectiva sem cair em contradições. Segundo Hume, as forças da natureza operam de certa maneira no entendimento, levando todos a crerem na existências dos corpos independente da mente (I, 5, 1, 8) apesar da mais profunda reflexão mostrar que não se pode conhecer o mundo como diferente das percepções e não ir além delas, e que a suposição de continuidade é formada por uma ilusão produzida pela imaginação, de modo que o ceticismo de Hume, o mitigado, tem a finalidade de rejeitar os falsos pilares do dogmatismo e produzir noções mais eficientes no progresso do conhecimento. Para tanto, Hume leva em consideração o reconhecimento da existência de forças da natureza que operam no mundo e podemos reconhecer, de certa maneira, sua ação. A grande dificuldade apresentada em seu discurso diz respeito às questões de fato, que pode ser pensada por diferentes maneiras sem admitir contradições, como a vontade de um homem apagar o sol, que admitem pensamentos contraditórios como possíveis sem implicar inconsistência lógica, apenas psicológica.

A constante regularidade que as pessoas supõem perceber é um processo mental que ocorre pelo instinto natural. Essa regularidade ocorre por meio da ação efetiva da imaginação que consegue suavizar os conflitos deixados pela experiência referente às variações dessa. Porém essa

harmonia só ocorre na mente e estabelecem juízos sobre o mundo de maneira arbitrária.

De acordo com Hume, “A imaginação é o fundamento de todo o sistema filosófico” (T 4, 4, 1). Para que um sistema seja eficiente, deve conter um número considerável de probabilidade de ser verdadeiro. Mesmo demonstrando as irregularidades que a imaginação disfarça acerca das questões sobre fatos, ela é responsável por juízos certos e invariáveis, tais como alguns juízos matemáticos e pode conduzir o entendimento nas questões sobre fatos produzindo a falsa impressão de perfeita regularidade. Embora em outros momentos de suas obras Hume pareça rejeitar tal pensamento, ele deixa como melhor maneira possível de tratar do conhecimento do mundo a forte crença produzida pelo instinto natural para superar o mais alto grau de ceticismo (I. 12, 3, 25) das questões de fato. A probabilidade, baseada em um número considerável de experiências semelhantes, também é apresentada, por alguns leitores do pensamento de Hume, para solucionar esse problema.

Considerações finais

Os argumentos céticos de Hume foram direcionados principalmente contra as noções do senso comum e o sistema filosófico acerca do mundo. A oposição se apresenta não como impossibilidade de existirem corpos, mas a maneira como os sistemas tentam justificar a noção de existência externa. Para Hume, não há como discutir a realidade diferente das percepções. Os sentidos produzem noções internas e dependem da mente para formar ideias, Hume afirma que “Se retirar todas as qualidades inteligíveis do objeto só restará um algo desconhecido” (I, 12, 1, 16). Esse algo que Hume supõe, é o que pode ser pensado distinto da mente, algo sem forma, qualidade, tamanho, peso, ou qualquer qualidade que o pensamento produz e que não pode ser justificado por nenhum sistema filosófico satisfatoriamente sem recorrer a ideias compostas e ao que os sentidos mostram. As críticas direcionadas a Locke ocorreram

devido à maneira insatisfatória com a qual este filósofo tentou justificar as qualidades primárias dos corpos em contraposição às qualidades secundárias. Hume entende que os únicos objetos do conhecimento são apenas as percepções e ideias, as quais são internas e descontínuas, e somente a partir delas é que se deve produzir os juízos sobre o mundo.

Durante a investigação, a imaginação foi apresentada como o fundamento dos sistemas filosóficos acerca das questões de fato. Como ela apresenta coletâneas de variações, Hume considera como fundamento da existência do mundo a crença. Posteriormente, alguns autores procuraram solucionar o problema do ceticismo de Hume por meio do senso de probabilidade. Um desses autores é J. W. N. Watkins que avalia o número considerável de possibilidade de uma sentença ser verdadeira. A proposta de seu sistema é apresentar os requisitos necessários para esses juízos.

Para Watkins (1990, p. 14), o ceticismo de Hume deriva da conjunção das três proposições seguintes: não há verdades sintéticas ‘a priori’ a respeito do mundo externo; qualquer conhecimento genuíno que tenhamos do mundo externo deve ser derivado, em última instância, da experiência perceptiva; só são válidas derivações dedutivas. Ele chama atenção também ao resultado de pôr o mundo em questão, pois torna os juízos científicos instáveis, pois há a necessidade de existir regularidade para formular os métodos científicos. Hume considera como maneira adequada para tratar do problema a probabilidade.

A irregularidade que o mundo apresenta coloca o método indutivo como ineficiente para o conhecimento¹⁴. Hume considera que a experiência deve ser o critério último para justificar uma afirmação acerca do conhecimento sobre fatos, porém o critério se reduz ao probabilismo. Watkins afirma que a filosofia de Hume admite um recurso de certeza sobre o mundo que é o como “Uma bússola no mar de incertezas (1990, p. 17). Para Hume, o único recurso que conduz os homens nas afirmações

¹⁴ Owens (2000) chama atenção para o problema gerado pelo ceticismo acerca do mundo uma vez que ao colocar como incertos a regularidade das percepções não se pode concluir da experiência universalidade nos juízos sobre questões de fatos.

sobre questões de fato é o instinto natural que, mesmo diante do ceticismo, conduz os homens a considerarem o mundo como real. A afirmação de Bertrand Russel de que o ceticismo de Hume é logicamente impecável, mas psicologicamente impossível (WATKINS, 1990, p. 16), ocorre porque o instinto natural é mais forte que qualquer ceticismo.

Hume verifica até que ponto é possível utilizar o instinto natural para conduzir o pensamento sobre o mundo, pois é por essa força desconhecida que desde as civilizações mais antigas e, até mesmo entre os animais, que se supõe que as percepções são realidades em si. Por meio desse instinto, até o cético mais extremo não consegue viver sem considerar em algum momento a realidade do mundo.

Nas *Investigações* acerca do entendimento humano, obra posterior ao *Tratado*, Hume defende um tipo de ceticismo que ele chama de “ceticismo acadêmico”, que avalia todos os problemas sobre as questões de fato de maneira moderada e bastante detalhada, com a intenção de corrigir todos os erros produzidos pelo dogmatismo e produzir também progresso para o conhecimento, diferentemente do ceticismo pirrônico que, para o autor, levaria a Humanidade à extinção, caso fosse levado em conta. Após avaliar que sustentar uma realidade distinta da mente é algo destituído de argumentos inteligíveis e acaba em falácias, concluímos que a probabilidade, proposta por Watkins, torna-se o recurso mais adequado nos juízos sobre questão de fatos e o problema quanto a existência do mundo.

Referências

AYER, Alfred Jules. *Hume*. São Paulo: Loyola, 2003.

BAXTER, Donald L. M. *Identity, Continued Existence, and the External World*.

Oxford: Blackwell Publishing, 2006. DOI:

<https://doi.org/10.1002/9780470776377.ch7>. Disponível em:

<https://www.collegiofonda.it>. Acesso em: 12 fev. 2021.

BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento Humano*.

São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CACHEL, Andrea. Teoria e experiência na ciência da natureza humana de Hume. *Ética e filosofia política*, Juiz de Fora, v. 1, n. 19, p. 28-41, 2016. DOI: <https://doi.org/10.34019/2448-2137.2016.17637>. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/issue/view/737>. Acesso em: 12 fev. 2021.

CACHEL, Andrea. Crença no mundo exterior: um diálogo entre Hume e Berkeley. *Princípios*, Natal, v. 14, n. 21, p. 125-146, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/495/427>. Acesso em: 12 fev. 2021.

CACHEL, Andrea. Qualidades Primárias e Secundárias em Hume: o problema da objetividade. *Revista Sképsis*, Salvador, n. 6, p. 49-66, 2011. Disponível em: http://philosophicalskepticism.org/wp-content/uploads/2014/06/3qualidades_primarias.pdf. Acesso em: 12 fev. 2021.

COVENTRY, Angela M. *Compreender Hume*. Trad. Hélio Magri Filho. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento Humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Marques. São Paulo: Unesp, 2004.

HUME, David. *Tratado da natureza Humana*. Trad. Débora Danowski. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2009.

KRAUSE, Décio; BECKER, Jonas. Hume, Schrödinger e a individuação de objetos físicos. *Revista Eletrônica Informação e Cognição*, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 59-71, 2006. DOI: <https://doi.org/10.36311/1807-8281.2006.v5n2.741>. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/70984>. Acesso em: 12 de fev. 2021.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento Humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova cultural, 1999.

MCCANN, Edwin. *A teoria lockeana dos corpos materiais*. Trad. Marco Antonio Franciotti. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Artigos/teoria_locke.pdf. Acesso em: 10 fev. 2021.

OWENS, David. Self-knowledge, externalism and scepticism, II - Scepticisms: Descartes and Hume. *Aristotelian Society*, Oxford, v. 74, n. 1, p. 119-142, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8349.00066>. Disponível em: <http://eprints.whiterose.ac.uk/1211/>. Acesso em: 11 fev. 2021.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: UNESP, 2007. DOI: <https://doi.org/10.7476/9788539304486>.

SMITH, Plínio Junqueira. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

WATKINS, John William Nevill. *Ciência e ceticismo*. Trad. Ceboleir. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990.

WILLIGES, Flávio. *Razão e Natureza: uma análise dos conceitos de percepção, crença e existência externa na filosofia de David Hume*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009. Disponível em: <http://repositorio.unisc.br:8080/jspui/handle/11624/1750>. Acesso em: 11 fev. 2021.

ZATERKA, Luciana. Robert Boyle e John Locke: Hipótese corpuscular e filosofia experimental. *Circumscribere International Journal for the History of Science*, São Paulo, v.1, p. 58-66, 2006. Disponível em: <https://lucianazaterka.com.br/pdf/lzaterka-circumscribere.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2021.

Data de registro: 12/02/2020

Data de aceite: 22/05/2020



Da temporalidade imanente ao tempo objetivo do mundo em Husserl¹

Marcelo Rosa Vieira*

Resumo: O texto analisa o modo como a teleologia, na concepção de Husserl, opera na subjetividade conforme a forma originária da temporalidade. Apresentamos uma breve discussão dos textos em que o tempo é descrito como estrutura interna do ser da consciência, concentrando-nos nas *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. O objetivo é compreender a teoria transcendental desenvolvida por Husserl para resolver os problemas relacionados à possibilidade do conhecimento no tempo, e o modo como a temporalidade do mundo é constituída teleologicamente pela consciência a partir da temporalidade imanente.

Palavras-chave: Fenomenologia; Temporalidade; Teleologia; Subjetividade.

De la temporalité immanente au temps objectif du monde chez Husserl

Resumé: Le texte analyse comment la téléologie, dans la conception de Husserl, opère sur la subjectivité selon la forme originelle de la temporalité. Nous présentons une brève discussion des textes dans lesquels le temps est décrit comme la structure interne de l'être de conscience, en nous concentrant sur le *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. L'objectif est de comprendre la théorie transcendantale développée par Husserl pour résoudre les problèmes liés à la possibilité de la connaissance dans le temps, et la manière dont

¹ O presente texto é resultado parcial da pesquisa de doutorado realizada no Instituto de Filosofia (IFILO) da Universidade Federal de Uberlândia, sob a orientação do professor Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.

* Doutorando pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Professor em Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: marcelroust@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8338450413424027>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5168-9448>.

la temporalité du monde se constitue téléologiquement par la conscience de la temporalité immanente.

Mots-clés: Phénoménologie; Temporalité; Téléologie; Subjectivité.

Introdução

A análise da consciência do tempo é uma das questões mais delicadas de toda a fenomenologia. Trata-se, nas palavras de Husserl, de uma antiquíssima cruz da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento, a qual impõe uma esfera fechada de problemas de excepcional dificuldade; de modo que ainda hoje se pode afirmar com Santo Agostinho: *Quid est ergo tempus? si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio* (Que é, pois, o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; mas se quiser explicar a quem indaga, já não sei)². O paradoxo que se revela em tal constatação é o fato de que o tempo, por um lado, é a coisa mais óbvia e conhecida de todas, mas, por outro lado, ele nos enreda nas mais estranhas dificuldades assim que procuramos conduzir essa obviedade a uma clara evidência. A obviedade torna-se então um enigma.

Os problemas relacionados à consciência do tempo podem de início ser colocados em três níveis diferentes: a (I) percepção dos objetos temporais; (II) a percepção do tempo em si mesmo; e (III) a temporalidade da própria percepção. O que leva a uma excruciante ambiguidade entre a temporalidade imanente dada na consciência e a temporalidade dos objetos no mundo: qual é a correta relação entre o tempo objetivo e a consciência subjetiva do tempo? Como o objeto temporal pode ser constituído subjetivamente? Qual é o conteúdo e o teor fenomenológico das vivências temporais?

As Lições de 1905 para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo (publicadas como *Husserliana X*) são o primeiro trabalho

² AGOSTINHO. Confessiones, Lib. XI, cap. 14. [Nota da Hua.]

de Husserl a se ocupar de tais questões. Merleau-Ponty considera esse texto o mais belo de toda fenomenologia. No entanto, isso não significa que as Lições sejam o texto privilegiado para a compreensão da doutrina husserliana do tempo. As razões para isso são várias. Em primeiro lugar, as Lições são compostas de duas partes, A e B, das quais somente a primeira parte, de 130 páginas, possui uma coerência redacional e sistemática, sendo que a parte B, de 248 páginas, não é mais do que um conjunto de manuscritos fragmentados, anotações e reflexões que não receberam uma articulação interna. A tarefa de reunir num todo coerente as duas partes está ainda para ser feita; além disso, a falta de unidade entre elas dificulta uma necessária interpretação de conjunto. Em segundo lugar, a organização da parte A das Lições em seções e capítulos não é de autoria do próprio Husserl, e sim de Edith Stein, sua assistente na época; o que significa que a forma e a composição da obra não foram concebidas pelo próprio filósofo. Em terceiro lugar, as Lições, que datam de 1905 e que foram concluídas em 1910, só foram publicadas em 1928 por Martin Heidegger, 18 anos mais tarde. Coloca-se então o problema: por que o silêncio sobre a obra por quase duas décadas? Husserl admite em diversas ocasiões que ele julgava as Lições um trabalho incipiente e imaturo não digno de ser publicado. O que o fez, porém, mudar de ideia em 1928, e permitir sua publicação? Mas Husserl ele mesmo confessa que as Lições não constituem seu texto principal sobre o problema do tempo, ao pedir a Roman Ingarden nos anos 20 que preparasse para publicação um conjunto de manuscritos estenografados – em torno de 600 páginas – que ele chamou de sua obra capital sobre a questão do tempo. Tratava-se dos manuscritos de Bernau, (*Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*), um conjunto de apontamentos que datam de 1917-1918 e que se ocupa dos problemas mais difíceis da fenomenologia.

Nesses manuscritos, Husserl está preocupado em elevar a problemática do tempo ao nível da fenomenologia transcendental, daí ele retoma e desenvolve sua fenomenologia anterior esboçada nas Lições. A obra se divide numa Introdução sobre “O Problema do Tempo Transcendental”; numa primeira seção consagrada à “Análise do Tempo Imanente”; numa segunda seção sobre “A Constituição do Tempo

Imanente”; e numa terceira seção sobre “A Autoconstituição da Consciência Interna do Tempo”. São apresentadas novas intuições decisivas que dizem respeito principalmente à consciência do tempo “protencional” orientada para o futuro em seu entrelaçamento com a consciência “retencional” do passado. Outros assuntos são também tratados como: (I) o ego individual como mônada e a intersubjetividade transcendental, na qual um tempo intersubjetivo é sempre constituído para todos; (II) o enfrentamento da aporia aristotélica da regressão ao infinito; (III) a definição especificamente noemática das modalidades do tempo, que levaria Husserl a uma fenomenologia da individuação. Pela primeira vez, Husserl também dedica investigações aprofundadas à conexão entre a corrente temporal primordial e a autotemporalização. Os textos constituem em suma uma fenomenologia da consciência do tempo em uma nova perspectiva “genética”, que não é apenas baseada no paradigma da percepção, mas também se volta para os atos da memória e da fantasia.

Embora o texto das Lições de 1905 constitua uma etapa prévia cujos resultados são provisórios em vista dos estudos posteriores, isso não diminui sua importância para a compreensão da problemática e da abordagem fenomenológica fundamental da questão do tempo. Husserl ele mesmo declara numa nota em *Lógica Formal e Transcendental* que as *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo* haviam apreendido e explicitado o essencial da questão. Por isso sua relevância não deve ser menosprezada.

Apresentando de forma concisa o conteúdo da obra, pode-se dizer que a investigação que comanda as Lições é a da “origem do tempo” (*Ursprung der Zeit*), tomada como pergunta gnosiológica e não como uma interrogação sobre a origem psicológica da “nossa” representação. O seu primeiro passo na fenomenologia do tempo consiste num pré-esboço da *Epoché*, a saber, numa “eliminação do tempo objetivo”. Esta eliminação é uma mudança de atitude essencial para um exame fenomenológico. O que deve ser colocado fora de circuito nessa exclusão são as suposições, as crenças e estipulações prévias sobre o tempo objetivo. No entanto, elas não são declaradas falsas: o fenomenólogo apenas tem que se abster de julgá-las.

Portanto, o assunto da análise fenomenológica do tempo não será o tempo universal, o tempo cronológico real, o tempo da natureza no sentido das ciências naturais nem o da psicologia como a ciência natural da alma.

O problema do tempo na tradição

O problema do tempo pode ser meditado, basicamente, a partir de dois tipos de consideração filosófica: de um ponto de vista gnosiológico, relacionado ao conhecimento das coisas no tempo; e de um ponto de vista ontológico, relacionado ao ser ou existência das coisas temporais.

Na tradição, há duas posições clássicas que se opõem no que diz respeito ao estatuto ontológico do tempo. A primeira delas é o mobilismo radical de Heráclito, para quem o devir é uma característica estrutural cosmológica. Segundo esse princípio, todo universo encontra-se num estado de perpétuo escoamento, tudo flui, tudo se move (*panta rhei*), logo, não é possível banhar-se duas vezes no mesmo rio. Isso significa que não é possível atingir o conhecimento pelos sentidos, pois estes captam apenas a aparência das coisas, as quais não cessam de mudar.

A segunda posição é a do imobilismo radical de Parmênides, para quem o devir não existe, pois o ser, que engloba todas as coisas, é imóvel, uno, imutável e eterno. De acordo com esse princípio, “o ser é” e “o nada não é”, portanto, não há passado nem futuro, pois o passado, sendo aquilo que foi e não é mais, é um nada, e o futuro, sendo aquilo que não é e que ainda será, é também um nada. O nada, pela sua própria definição, não existe. Da definição do ser, por sua vez, segue-se que ele existe necessariamente como um perpétuo presente, uma esfera totalmente fechada, em eterno repouso, sempre homogênea e sempre idêntica a si mesma. O tempo, que é atestado pelos nossos sentidos, não passa de uma aparência sem valor de realidade.

As duas posições, que são diametralmente opostas na ordem do ser, cruzam-se, porém, numa mesma concepção quanto à ordem do conhecer, pois tanto Heráclito quanto Parmênides entendem que a verdade situa-se

acima do aspecto temporal das coisas. Para alcançá-la gnosiologicamente, a razão humana deve elevar-se para além dos sentidos e captar o *Logos* imutável que governa o mundo.

Platão busca superar a oposição entre Heráclito e Parmênides, e ao mesmo tempo conciliar a posição de ambos. Ele soluciona o problema a partir da metafísica das formas eternas, segundo a qual a realidade sensível depende da realidade inteligível, que está acima do tempo e não encontra-se submetida à mudança que atinge as coisas temporais. O tempo, por conseguinte, é definido por Platão como “a imagem móvel da eternidade”. Aristóteles, por sua vez, aponta como erro fundamental dos eleatas, entre os quais Parmênides, a suposição de que o ser se diz em apenas um sentido, e não segundo múltiplos significados distintos e não redutíveis uns aos outros. Ao propor que o ser se diz de várias maneiras (em sentido substancial, categorial, lógico, e como potência e ato), Aristóteles formula sua própria solução do problema do tempo e resolve a contradição entre as teorias de Heráclito e Parmênides.

No entanto, a visão do universo como fluxo, proposta por Heráclito, desperta posteriormente na história da filosofia um sem-número de filosofias do devir, do vir-a-ser, direta ou indiretamente influenciadas pelo “obscuro” pensador de Éfeso. Entre os pensadores modernos que reabilitam a filosofia do devir encontra-se Henry Bergson.

Na sua obra *A Evolução Criadora*, Bergson diz que a filosofia grega se via em sérios embaraços diante da questão do tempo e começou por renunciar ao desafio de resolvê-la. Daí a decisão dos pré-socráticos em condenar o devir como ilusório e manter a ideia de uma realidade inteligível *que não está no tempo*. O mesmo espírito de recuo diante do enigma do tempo viria animar a atitude de considerável parte da filosofia ocidental.

Como o devir choca os hábitos do pensamento e dificilmente se insere nos moldes da linguagem, declararam-no irreal. No movimento espacial e na mudança em geral viram apenas ilusão. Podia atenuar-se esta conclusão sem mudar as premissas; dizer que a realidade muda, mas que *não deveria* mudar. A experiência coloca-nos em presença de um devir: é esta

a realidade sensível. Mas a realidade inteligível, aquela que devia existir, é ainda mais real, e essa, dir-se-á, não muda. Por detrás do devir qualitativo, do devir evolutivo, do devir extensivo, o espírito deve procurar aquilo que é refratário à mudança: a qualidade definível, a forma ou essência, o fim (BERGSON, 1971, p. 306).

Na visão de Bergson, Platão teria feito a opção radical de só admitir uma ciência possível nos domínios da matemática e da geometria, as quais operam com essências lógicas eternas e imutáveis. O conhecimento válido, na sua visão, seria aquele que possui a precisão, a exatidão e a imutabilidade do *eidos* (εἶδος) matemático. Para Platão, a ciência consiste num acervo unificado de conhecimentos cuja característica é a verdade e a justificação racional. Essa ciência, portanto, deve ocupar-se com aqueles conhecimentos que podem ser rigorosamente verificados e demonstrados, ou seja, aqueles que se enquadram no modelo de racionalidade matemática que opera apenas com formas abstratas. A partir dessa definição, exclui-se então da classe das ciências todos os conhecimentos que surgem da experiência porque eles estão sujeitos à ação do devir, ou seja, aparecem e desaparecem conforme a sucessão dos instantes no tempo.

Platão fundamenta sua ideia de ciência em uma realidade inteligível não atingida pela mudança que a duração imprime no mundo sensível. A investigação científica, assim, deve ocupar-se do necessário e não do contingente, ela tem um caráter lógico e não empírico. A doutrina de Platão aceita a existência de apenas quatro disciplinas científicas verdadeiras: Aritmética, Geometria, Astronomia e Harmonia. As duas primeiras de orientação puramente matemática, e as outras duas ligadas à experiência, mas que devem ajustar-se o mais possível ao modelo matemático das primeiras. A ciência platônica deve estudar a realidade inteligível, eterna e imutável, e não a realidade sensível, porque esta é ilusória e nossa razão aconselha não confiar no testemunho precário dos nossos sentidos. Tudo isso leva Platão a concluir que “não há ciência da natureza”. Esta posição radical seria a única possível diante do problema do tempo, que parece

insolúvel, uma vez que movimento e mudança opõem-se firmemente ao princípio das ciências que é buscar verdades eternas e universais.

Dessa posição, está-se sempre a um passo de radicalizar o platonismo, rejeitar o tempo como ilusão e admitir como conhecimento apenas as essências lógicas e matemáticas. A outra opção é atribuir à instância temporal a própria substância real do mundo: a verdade está no devir, na própria transformação do ser. Bergson decidiu acolher essa ideia. Ele coloca-se no ponto de vista diametralmente oposto ao de Platão e busca constituir uma filosofia do devir (*devient*), da duração. O tempo é um *continuum* de evolução que abrange todo o universo e engendra formas sempre novas e imprevisíveis. O homem, na evolução, foi constrangido a operar com a matéria inerte para sobreviver e teria assim adaptado seu pensamento aos processos mecânicos do trabalho. Sua inteligência evoluiu ajustando-se à matéria imóvel e ao mecanicismo da vida prática. Ele tanto habituou-se a manejar o fixo que só entende algo agora em termos de inércia e não de movimento. Por conseguinte, a mente humana cria uma imagem desfigurada do mundo porque passa a representá-lo de acordo com as exigências do trabalho. O mundo é uma oficina: daí as origens psicológicas da física matemática.

O dilema que Bergson levanta é menos quanto à possibilidade do conhecimento *no tempo* do que à possibilidade deste conhecimento, uma vez instituído, *deformar* o aspecto real do mundo e ir na contramão da meta que se punha de início de tentar explicá-lo. Isso porque a inteligência, na evolução, haveria contraído um hábito cinematográfico de pensar, de modo que todo o seu saber é constituído por meio da *fixação* de momentos privilegiados da duração em “formas”, em “conceitos”, os quais são repousos e paragens possíveis do devir. Ela tira instantâneos de *momentos* ao longo da continuidade, pensa o devir como uma quantidade discreta, e acomodando-se a essa atividade, já não se torna capaz de pensar a continuidade em si.

Para Bergson, a duração é indecomponível aos seus momentos, ela é irreduzível às formas que o pensamento fixa. Não é possível reconstituir o devir, que está fazendo-se continuamente, com momentos já feitos

compilados a partir de “pausas” da realidade movente. A filosofia grega, no entanto, decide instalar-se no imutável, por isso, busca nas formas inteligíveis “A visão estável da instabilidade” (BERGSON, 1971, p. 306). Ela prefere assim qualificar as ideias de reais, ao passo que reserva para as coisas que duram o título de irrealis, como sombras ou ilusões, como projeções na “parede da caverna”. A suposição de Bergson é de que Platão teria se abandonado aos hábitos naturais da inteligência, ao “instinto cinematográfico” do pensamento, daí seu projeto de ciência prescinde do estudo da natureza porque “O domínio físico é o domínio lógico estragado”, e porque o tempo, a “Imagem móvel da eternidade”, seria uma oscilação indefinida, uma degradação das *ideias puras* que constituiriam o “Equilíbrio teórico do ser” (BERGSON, 1971, p. 308-311).

A essa altura, começamos a avistar já os difíceis problemas que Husserl encontra pela frente. O tempo parece constituir o enigma dos enigmas. Haverá uma conciliação possível entre tempo e conhecimento, ou a filosofia ver-se-á sempre constrangida a escolher entre dois extremos – entre o *essencialismo* e o *devenir*? Husserl designa a fenomenologia de ciência eidética, ele busca redimir as essências e a lógica pura contra o naturalismo. A redução fenomenológica inclui a redução eidética (a redução às essências) como uma de suas etapas. É possível, porém, conciliar a ciência eidética com o fato do tempo e da duração? Como, então, reabilitar o conhecimento das essências sem recair no idealismo platônico? Como, então, contornar o impasse em que a teoria de Bergson deixa a filosofia das ideias? O tempo não seria, de fato, um obstáculo ao conhecimento? Como é possível conhecer o que não cessa de mudar?

São algumas das questões que surgem logo de saída. Mas veremos que a fenomenologia se comporta em relação a elas de forma original sem decidir-se a favor de qualquer um dos dois extremos: do essencialismo platônico ou do *devenir* radical. O projeto de ciência eidética, primeiramente, não é incompatível com a realidade factual do tempo, não precisa recorrer à ideia de um lugar hiperurânico (*ὑπερουράνιος τόπος*) das ideias para tentar solucionar o problema. Husserl não propõe idealizar um momento do fenômeno em detrimento dos outros. Seu método de *ideação* não é dessa

natureza. Bergson exagera ao afirmar que o pensamento é inteiramente mecânico e só se apodera conceitualmente de formas inertes. Para Husserl, a intuição da essência de qualquer objeto é inseparável da percepção dele no mundo e, destarte, essa essência incorpora mesmo as qualidades individuais, assimétricas, inexatas, dadas na experiência sensível.

A crítica que Bergson dirige ao essencialismo não se aplica a Husserl, portanto, porque estava nos planos deste último distinguir as *essências morfológicas* daquelas físico-geométricas. Enquanto a exatidão, a perfeição, o rigor, pertencem à essência geométrica, a essência morfológica refere-se ao objeto da percepção, por isso, ela inclui as qualidades sensíveis dele com toda a margem de indeterminação que lhes é inerente. O objeto temporal móvel, mutável, possui assim mesmo uma essência aproximativa e vaga que consegue exprimi-lo. Vemos isto acontecer frequentemente em biologia ou geologia: o objeto sendo chamado de chanfrado, sinuoso, lenticular, escantilhado, rugoso etc. Fazemos uso de tais noções quando precisamos descrever algo na percepção. Husserl denomina tais conceitos de morfológicos, pois eles admitem certa margem de imprecisão, são flexíveis de acordo com a experiência.

A geometria analisa um espaço idealizado composto de figuras perfeitas: triângulos, retângulos, círculos, retas, curvas etc. O espaço da vida concreta, porém, só se deixa representar pelas essências morfológicas. Estas incluem os predicados inexatos tais como gradações de cor, de grandeza, de temperatura, elas possuem a plasticidade exigida para retratar as qualidades indeterminadas do objeto que, como tais, são assimiladas ao *Eidos morfológico* dele. Como diz Lévinas: “O pensamento essencial de Husserl consiste em afirmar o primado das essências inexatas, morfológicas, sobre as essências exatas, matemáticas” (LÉVINAS, 1994, p. 172). Ou seja, a essência de caráter geométrico, criticada por Bergson, é uma essência derivada. O objetivo de Husserl é determinar sua ciência eidética a partir das *essências originárias* que estão na base de todo conhecimento possível. A partir dessa conquista primeira sobre o idealismo platônico, veremos, daqui em diante, como a tese fenomenológica das essências se comporta em relação ao problema da temporalidade.

A temporalidade imanente

Husserl enfrenta o problema do tempo em termos diferentes daqueles da tradição filosófica. Como diz Alves (2008, p. 163), “A questão da consciência do tempo será reconvertida na questão da temporalidade da consciência”, a qual está relacionada com o problema da possibilidade do conhecimento e solicita uma “inquirição gnosiológica (*eine erkenntnistheoretische Frage*) sobre a experiência subjetiva do tempo, enquanto lugar da sua constituição originária”. Husserl se empenha na busca pela origem do tempo – isso implica a necessidade de clarificar o modo de auto-constituição temporal da subjetividade, a questão da intencionalidade enquanto *vivido temporal* da consciência.

Para Alves, são três modalidades de visada intencional que entram em consideração na investigação husserliana do tempo:

1º as vivências pelas quais o tempo é visado (os caracteres de ato e os conteúdos primários da apreensão de tempo), 2º as formas em que o temporal aparece, ou seja, é intuitivamente dado (o fenômeno da “fluência”, as modalidades temporais do presente, passado e futuro), 3º a constituição de um tempo objetivo uno enquanto *Naturzeit* e *Weltzeit* (os processos de idealização que conduzem à posição de um tempo do mundo) (ALVES, 2008, p. 154).

Husserl parte de uma confrontação com as teorias de Alexius Meinong e de Franz Brentano. A distinção de Meinong entre objetos distribuídos e não distribuídos temporalmente, assim como as discussões de Brentano sobre as associações originárias na constituição do “tempo-presença”, iriam exercer um papel crucial na reflexão feita nas Lições. Husserl critica em Meinong, em primeiro lugar, o pressuposto naturalista de que o tempo e sua contínua fluência ocorrem “em si”, “fora” da consciência, enquanto formações objetivo-mundanas, e que, em retorno, o que dele se retém na consciência é simplesmente o seu resultado morto: a pura série dos pontos-agora como justaposição de unidades atomizadas. Em segundo lugar,

a convicção de que a percepção se encerra na momentaneidade do agora, ideia que, por sua vez, supõe que o agora deve ser compreendido pontualmente, como algo que se limita à fase atual de um objecto temporal.

Brentano, por sua vez, tem uma dupla tese: que a consciência do passado corresponde a uma consciência de imagem e que a diferença que existe entre presente e passado deve ser dada no próprio teor positivo do conteúdo de consciência, trata-se de uma modificação que afeta o conteúdo e o altera, e essa modificação corresponde justamente à determinação temporal. Brentano fala de “representações mnemônicas” que, operadas pela imaginação, duplicam a percepção anterior numa sucessão, voltando a reproduzi-la junto ao conteúdo perceptivo atual. O mais crucial na teoria de Brentano é a ideia de alteração de conteúdo. Quando ouvimos uma melodia, por exemplo, mantemos a “fantasia” de cada acorde já passado para associá-la com o acorde atual. O som que acabou de soar reaparece modificado e vem ligar-se à cadeia contínua das demais representações da música. Pois se os sons “Permanecessem sem modificação, teríamos nós então, em vez de uma melodia, [...] uma amálgama desarmônica de sons, tal como a obteríamos se todos os sons já soados tocassem simultaneamente” (HUSSERL, 1994, p. 46).

A posição de Brentano sobre a função da fantasia como a origem de nossa representação do tempo é recusada por Husserl. Para este, o conceito de imagem confere a ela um caráter psicológico que se mostra insuficiente para descrever a temporalidade num nível mais fundamental. Enquanto a teoria de Brentano o levou a extrair a conclusão de que as modificações do objeto, no decorrer do tempo, são modificações de conteúdo, Husserl sugere que a modificação encontra-se do lado da própria consciência, trata-se de uma modificação na modalidade do ato intencional. A impressão originária é modificada permanentemente, não à maneira de Brentano (modificação do conteúdo), e sim pela modificação da modalidade do ato de consciência que a tematiza. A diferença fundamental deve residir no modo de apreensão, no modo de consciência. A forma do ato, a *intentio*, se matiza em diferentes modalidades apreensivas, a *retentio* (retenção), do passado, e a *protentio*

(protensão) do futuro, as quais produzem as determinações temporais do conteúdo.

Por exemplo, uma das modalidades da intencionalidade, a recordação, é também uma forma pela qual a consciência é consciência de alguma coisa. Tal como ocorre com a percepção, que se relaciona com o objeto percebido, a recordação é um modo de a consciência referir-se ao objeto sob a forma do “recordado”.

A recordação é auto-presentificação no sentido do passado. A recordação presente é um fenômeno totalmente análogo à percepção, ela tem em comum com a percepção correspondente a aparição do objeto, tendo apenas a aparição um caráter modificado, graças ao qual o objeto não se nos depara como presente, mas sim como tendo sido presente (HUSSERL, 1994, p. 87).

O que determina a diferença nos modos intencionais de apreensão do tempo? Husserl fala de uma “lei de modificação constante” que transforma a apreensão do “agora” (*jetzt*) na apreensão de um “agora mesmo passado” (*soeben*). O “agora mesmo passado” preenche sinteticamente numa doação intuitiva o passado imediato e oferece o objeto temporal numa percepção global. Em cada fase do campo presente, há uma triplicidade de intenções conectadas dinamicamente. O agora mesmo passado é dado diretamente junto com o agora, e de modo intuitivo, não vazio ou simbólico. A retenção é uma forma de presentificação de caráter reprodutivo que conserva a consciência impressional anterior junto à atual. Há todo um tecido de consciências temporalmente modificadas que transcorrem no fluxo encaixando-se umas nas outras, de modo que a consciência do agora que foi é dada em unidade com a consciência do agora atual.

O exemplo da melodia é privilegiado para ilustrar tudo isso. O que permite que a audição de uma melodia, um som temporalmente estendido, seja um ato global de percepção, e não uma mera sequência de impressões sonoras justapostas umas às outras?

O som começa e acaba e toda a sua unidade de duração, a unidade de todo o processo [...] move-se, depois de ter findado, para um passado cada vez mais distante. Nesta retrotração, “detenho-o” ainda, tenho-o numa “retenção”, e enquanto ela se mantém, ele tem a sua própria temporalidade [...]. Posso dirigir a atenção para o seu modo de ser dado. Ele e a duração que preenche estão conscientes numa continuidade de “modos” (HUSSERL, 1994, p. 57).

Podemos reparar que na transição de fase para fase do som duradouro, cada percepção limita-se a um agora instantâneo. Daí “A extensão total do som [...] jaz, por assim dizer, como qualquer coisa morta, [...] como uma formação que nenhum ponto produtor do agora anima, mas que constantemente se modifica e se precipita no vazio” (HUSSERL, 1994, p. 57-58). Mas nenhum vivido do som, dado neste agora, é independente, ele exige um complemento, de um lado, pela retenção que conserva os sons que já-foram, que impede que eles desapareçam no fluxo heraclitiano, de outro, pelo poder de antecipação protencional, dirigido para os sons futuros. Cada som aparece inscrito sob o horizonte de fundo da melodia total. E é justamente esse panorama de fundo, duplamente estendido, que constitui a base de sentido para cada som atual. Dizer que o objeto do conhecimento é duradouro significa dizer que sua duração aparece animada e duplamente preenchida, de um lado, pelas retenções do passado e, de outro, pelas expectativas do futuro. De modo que a sua aparição atual destaca-se sempre de um fundo de presença global que é a melodia em sua completude.

A retenção pode ser vista como uma espécie de regente da orquestra, ela reanima os acordes que já soaram numa síntese com os acordes atuais. Todo som que inicia no modo do ponto-agora (proto-impressão) é a fase inaugural de um ponto impressional, por exemplo, o toque que inicia a melodia. Ao longo da música, qualquer momento dado guarda seu horizonte de anterioridade e estende-se, em sucessão, atualizado pelos agoras advenientes. Necessariamente, há precedência de uma proto-impressão relativamente às retenções dela. O ponto correspondente à proto-impressão afasta-se continuamente para um passado cada vez mais remoto.

Husserl recorre a uma analogia com o distanciamento espacial: a incessante retrotração para o passado faz com que a coisa perca em nitidez: quanto mais ela contrai-se para o passado, mais ganha em obscuridade. Sem cessar, a melodia é preenchida pela série dos agoras, que de um lado escoam-se para o passado e de outro se atualizam pela chegada de um novo agora.

Uma fase impressional aí desempenha o papel de fase-limite por relação a uma continuidade de retenções; há um encadeamento (*ein Ineinander*) contínuo de retenção de retenções que Husserl compara a uma cauda de cometa. “A apreensão do agora é, de algum modo, o núcleo para uma cauda de cometa de retenções, respeitantes aos pontos-agora anteriores do movimento” (HUSSERL, 1994, p. 63). A totalidade da melodia é apreendida numa “conexão de apreensão”. A cauda retencional torna possível uma ascensão ao horizonte total de fundo da melodia “À semelhança do modo como o contínuo espécie-vermelho converge para um puro vermelho ideal” (HUSSERL, 1994, p. 71).

A percepção coincide com o ponto atual que deixa apenas entrevisto um espectro do horizonte que lhe faz fundo. Pertence à essência dos vividos intencionais, entre o fato de serem “dirigidos para”, “voltados para”, o de se caracterizarem pela atualidade do “para”, determinado pela atenção, e pela inatualidade dos horizontes que lhe fazem fundo. Tudo isso admite a possibilidade de uma modificação, de caráter notável,

[...] que faz passar a consciência do primeiro modo, no qual ela está voltada de forma atual, ao segundo modo da inatualidade, e reciprocamente. No primeiro caso o vivido é uma consciência, por assim dizer, explícita de seu objeto; no outro caso, é uma consciência implícita, puramente potencial [...] O fluxo do vivido não pode jamais ser constituído de puras atualidades [...] Mas a essência do fluxo do vivido em um eu vigilante implica, de acordo com o que precede, que a cadeia ininterrupta das cogitationes seja constantemente ladeada por uma zona de inatualidade, sempre pronta a se converter no modo de atualidade, e reciprocamente a atualidade em inatualidade (HUSSERL, 1950, p. 114-115).

Cumpra observar também que, para Husserl, o som é um objeto temporal imanente que aparece como dado *hylético*. Isso permite compreendê-lo como *algo a ser preenchido*. Da mesma maneira como Husserl afastou-se da tese das associações originárias, ele admite a possibilidade da intuição da duração: “Não é, por conseguinte, tal que tenhamos uma simples cadeia de intenções ‘associadas’ umas às outras, recordando estas a mais próxima (fluente), mas temos antes *uma* intenção que é em si intenção da cadeia de preenchimentos possíveis” (HUSSERL, 1994, p. 83). Mas Husserl salienta que se trata de uma intuição não-intuitiva, vazia. A presença do objeto coincide com o agora, é simultâneo ao agora atual, assim, ele exhibe uma única face e deixa por detrás toda uma totalidade sintética de pontos de aparição possíveis que lhe fazem fundo. Mas a intuição desses pontos é vazia porque supõe uma totalidade não-preenchida que permanece como pano de fundo. Essa intenção é naturalmente preenchível pelas conexões que podem se estabelecer entre *os agoras*. E aqui Husserl faz recurso a uma analogia com o fundo espacial que se comporta de maneira idêntica:

cada coisa tem, na percepção, o seu reverso como fundo (porque não se trata do fundo da atenção, mas sim da apreensão). [...] Não há primeiro plano sem fundo. O lado que aparece nada é sem o lado inaparente. Assim também na unidade da consciência do tempo: a duração reproduzida é o primeiro plano, as intenções de inserção (da duração no tempo) tornam consciente um fundo temporal. E, de um certo modo, isso continua na constituição da temporalidade do próprio [objeto] duradouro, com o seu agora, o seu antes e o seu depois (HUSSERL, 1994, p. 83-84).

Pela protensão, os pontos no horizonte estão estendidos também na direção do futuro, cuja intenção é a mesma da do passado, só que invertida. O futuro é um tipo de passado colocado do avesso. Isso esclarece a possibilidade que temos de antecipar ou de *recordar o futuro*, por assim dizer. “É preciso considerar, além disso, a direção inversa nessas mutações

contínuas: ao antes corresponde o depois, ao contínuo de retenções, um contínuo de protensões” (HUSSERL, 1950, p. 277).

Resta, então, compreender de que forma há uma *única consciência* para a qual o tempo se anuncia nessa diversidade de modos. O que garante a identidade do Ego em meio à variação, à *inconstância* e à irreversibilidade de suas experiências temporais? Husserl assinala que faz parte da essência de todo vivido o poder de ligar-se ao vivido que lhe é imediatamente posterior.

A propriedade eidética que exprime o termo geral de temporalidade aplicada aos vividos em geral não designa somente um caráter que possui de forma geral cada vivido tomado separadamente, *mas uma forma necessária que liga vividos a vividos*. Todo vivido real [...] é necessariamente um vivido que dura; e com essa duração ele se ordena a um contínuo sem fim de durações – a um contínuo preenchido (*erfüllten*) (HUSSERL, 1950, p. 275).

De acordo com Husserl, o cogito, na medida em que possui o caráter temporal, entra em permanente síntese consigo mesmo, ele se coordena de uma ponta a outra em torno do *cogitatum*, o objeto pensado. Isso significa, pois, que a síntese é a forma originária da consciência, e que a forma fundamental da síntese, por seu turno, é a *identificação*. O cogito se caracteriza por um modo de coordenação sintético que une os estados de consciência: as *cogitationes*, e, destas, diz-se sempre que se referem a um objeto intencional cuja identificação é feita ao longo da série. Da parte do *cogitatum*, que é o objeto transcendente das *cogitationes*, vemos que vale para ele também igual necessidade de coordenação, já que, em todo aparecimento, ele só pode ser apreendido numa “Estrutura de multiplicidades” e “Se revela [...] como unidade sintética de uma multiplicidade de modos de apresentação correspondentes” (HUSSERL, 1950, p. 115).

Husserl denomina de *síntese dos estados vividos* a forma de ligação essencial que une um estado de consciência a outro. Dessa síntese, segue-se

ao objeto a doação de uma identidade única que reúne a multiplicidade de seus perfis (*Abschattungen*). A identificação do objeto, portanto, é possível na medida em que a consciência realiza a síntese de todos os aparecimentos dele no tempo (percepção visual, tátil, sonora, lembrança, representação, fantasia, expectativa), de modo que ela sabe que é do mesmo objeto que se trata em cada modalidade de apreensão. Tal síntese produz simultaneamente a tríplice unidade do *cogito*, das *cogitationes* e do *cogitatum*, que permanecem identicamente os mesmos em meio ao fluxo variável de suas aparições.

Todo estado vivido tem sua duração vivida. Se se trata de um estado de consciência do qual o *cogitatum* é um objeto do mundo – como na percepção do cubo –, é a ocasião de distinguir a duração objetiva que aparece (por exemplo, aquela do cubo) da duração “interna” do processo da consciência (por exemplo, aquela da percepção do cubo). Essa “transcorre” em períodos e fases temporais que são suas, e que são elas mesmas apresentações, se modificando numa forma contínua, de um só e mesmo cubo. *Sua unidade é aquela de uma síntese*. Ela não é uma simples *ligação* contínua de *cogitationes* por assim dizer exteriormente unidas umas às outras, mas ela é a unidade de uma *consciência una*, e nessa consciência se *constitui* a unidade de uma entidade (*Gegenstandlichkeit*) intencional, precisamente como era a mesma entidade se apresentando de maneiras variadas e múltiplas (HUSSERL, 1953, p. 36).

Mas podemos nos certificar melhor da maneira como a consciência objetiva o cubo através da síntese, caso tenhamos em conta toda a estrutura teleológica que intervém na sua constituição. Husserl volta a evocar sempre, ao longo do desenvolvimento dessas teses, a ideia de preenchimento (*Erfüllung*) oportunamente escolhida para responder ao problema das intenções vazias. Devido a uma necessidade eidética, está prescrito na existência das coisas dotadas do caráter do “transcendente” que sua exibição, no espaço tridimensional, só seja possível de efetuar-se parcialmente. Isso

significa, em suma, que o olhar apreende apenas um dos lados da coisa de cada vez. Assim, à medida que a consciência comparece diante do objeto, todos os perfis possíveis dele, em número infinito, estão ausentes, exceto o perfil atual. As intenções que apresentam o objeto, portanto, são na maior parte intenções vazias, as quais solicitam ser preenchidas. As estruturas na consciência acham-se teleologicamente orientadas em função desse preenchimento pelo qual o objeto recebe sua determinação de sentido.

A análise, pois, não deve se deixar inibir pela característica da exibição por perfis (*Abschattungen*) e todo o conjunto de indeterminidades que resultam dela. A consciência conta com o concurso de toda uma estrutura teleológica imanente que atua no preenchimento das intenções vazias. Assim, nas direções dadas ao curso da percepção, se oferece um horizonte intencional pelo qual a consciência antecipa os lados ainda não percebidos do objeto, realizando uma conexão da percepção presente com a percepção futura. Ela realiza a síntese das percepções já dadas com aquelas “iminentes”, num processo temporal que libera em bloco todos os horizontes que compõem o objeto.

Na percepção imediata do cubo, por exemplo, o que se apresenta primeiramente aos olhos é uma pirâmide, mas Husserl mostra que o aspecto atual é remissivo sempre às faces ainda não reveladas do cubo, e a consciência se dá conta da totalidade que está presente de maneira implícita em cada uma das suas aparições.

A constituição da objetividade, porém, é mesmo anterior ao saber conceitual aqui mencionado. A consciência extrai de cada um dos horizontes do objeto seu sentido, donde pode traçar previamente as potencialidades deste e constituí-lo como um polo sinteticamente unificado no tempo. É essa estrutura de determinação que lhe permite constituir previamente o cubo como uma totalidade idêntica, acabada, antes mesmo de perceber nele qualidades particulares como de comprimento, cor e textura.

Husserl incrementa ainda, a propósito de tudo isso, a tese de que os dados sensuais que se perfilam junto com a coisa são animados por um núcleo de sensação *hylética* inerente ao vivido. Esse núcleo fornece a matéria impressional que atua na constituição da forma do objeto. É esse

processo que responde pela objetivação na medida em que a coisa física é motivada pelo encadeamento das experiências perceptivas. Husserl estabelece aí uma distinção entre *hylé* (*ὕλη*) sensual e *morphé* (*μορφή*) intencional a partir de uma releitura dos conceitos tradicionais de matéria e forma. Ele reserva o primeiro dos termos, a *hylé*, para designar os conteúdos imanentes de sensação: os dados de cor, tato, som etc.; o segundo termo *morphé*, por sua vez, fica para as qualidades sensíveis: colorido, rugoso, sonoro etc., que o objeto apresenta na medida em que aparece. A camada *hylética* está para as qualidades sensíveis assim como a matéria está para a forma, elas são solidárias entre si.

Sobre tudo isso, impera uma estrutura teleológica imanente cujos elementos organizam-se para converter a multiplicidade das aparições sensíveis num “dato objetivo” a partir do seu preenchimento material. De onde saem importantes consequências: os vividos intencionais são unitários em virtude de uma doação de sentido que reúne as constantes alterações de perfil do objeto. Para a doação, a *hylé* contribui com a matéria que entra na formação do sentido. Essa primeira camada não é propriamente intencional, porque a consciência é consciência do objeto somente como forma, *morphé* ou unidade de sentido. Por conseguinte, o que entra como componente real da apreensão perceptiva é o *datum* de sensação que anima o vivido e lhe permite preencher as qualidades sensíveis do objeto para além dos meros esboços dele que seguem enquanto “aparições no tempo”. Os momentos sensuais imanentes encontram-se em relação aos vividos concretos no papel de

uma camada que por assim dizer os ‘anima’, lhes dá um sentido [...]; é por meio dessa camada e, a partir do elemento sensível, que em si não tem nada de intencional, que se realiza precisamente o vivido intencional concreto (HUSSERL, 1950, p. 288-289).

Sob o título de *hylé*, portanto, Husserl (1950, p. 290) se refere “Aos vividos intencionais nos quais os data sensíveis das esferas consideradas se apresentam com a função de ‘matéria’”. Todo vivido comporta uma estrutura cindida, de um lado, pelos componentes propriamente intencionais

e, por outro, por seus correlatos. Os primeiros componentes deixam-se afetar pela matéria impressional *hylética*, por exemplo, a sensação de cor, para preencher com ela o objeto correlato cujo colorido perfila-se diante deles numa sucessão de intenções vazias. Mas, além desses sentimentos sensíveis, a estrutura da *hylé* também engloba os vividos afetivos e volitivos tais como o prazer, a dor, a emoção, impulsos, desejos etc.

A temporalidade do mundo

Descrevemos acima as camadas mais originárias que fundamentam o conhecimento do tempo. Agora, como pensar a unidade da temporalidade do mundo, a temporalidade cronológica? Como o tempo objetivo, aquele que pertence à natureza e é estudado pela física, pode derivar do tempo fenomenológico com suas retenções, protensões e sínteses? Como a consciência posiciona o tempo cósmico, ou seja, aquele marcado pelo relógio, pelo calendário etc., a partir da temporalidade imanente?

Husserl só aprofundou esse ponto em trabalhos posteriores. Diz ele que, com base em idealizações como continuidade, ordem do tempo (transitividade e irreversibilidade), direcionalidade temporal em forma de flecha e infinitude, a consciência chega mediante um processo de idealização à série “total” do tempo e à sua posição como série objectiva e fixa. Isso corresponde a uma espacialização, homogeneização do fenômeno do tempo em que a totalidade dos pontos adquire uma ordem em que tudo se torna absolutamente simultâneo no mesmo horizonte multilinear.

Para isso, Husserl complementa a ideia de síntese temporal, pela qual a consciência se relaciona intencionalmente consigo mesma, com a ideia de uma síntese universal que “torna possíveis todas as outras sínteses da consciência”, de onde se segue a conclusão de que “Cada estado individual que podemos conceber não emerge senão sobre o fundo de uma consciência global, unificada, que ele pressupõe sempre” (HUSSERL, 1953, p. 37). A ideia de síntese total, unificada, remete afinal àquela de um cogito universal “Que abraça de maneira sintética todos os estados de consciência

individuais podendo emergir dessa vida, e que tem seu *cogitatum* universal, fundado de maneiras diferentes sobre múltiplos *cogitata* particulares” (HUSSERL, 1953, p. 37).

Esse *cogitatum* universal, portanto, inclui o tempo da natureza integralmente objetivado do ponto de vista da consciência que o constitui. Alves, buscando esquematizar as análises sobre os *cogitata* de Husserl, conclui que o *cogitatum* universal culmina de duas espécies de operações: 1º – as “operações constitutivas da forma serial”; 2º – as “operações constitutivas do tempo como série fixa”. As primeiras são aquelas de cujo resultado sobressai “A figura de um tempo objetivo como série linear de posições temporais fixas” (ALVES, 2008, p. 166-167). Essa figura possui quatro características centrais: a *continuidade* serial dos pontos, a *ordem* (não-simetria e transitividade de um ponto para outro), a *direção* (do antes para o agora, do agora para o depois) e a *infinitude* do tempo (progressão ou regressão indefinidamente continuável). Daí a derivação do tempo medido pela régua, o tempo geométrico. A segunda espécie de operações, por sua vez, aponta para uma *invariância fundamental* ao longo dessa série mensurável que fixa ou enrijece o *continuum* ininterrupto das situações temporais numa situação única válida universalmente³.

A ordenação sintética dos estados de consciência tende assim para uma homogeneização dos pontos temporais que *totaliza* a série. Chega-se assim a uma ideia de unidade universal de todos os objetos. O Eu torna o mundo um objeto ideal sob a forma de uma “Infinitude espacial e temporal” (HUSSERL, 1953, p. 31) que permanece como horizonte de fundo, único e idêntico, sobre o qual se projetam todas as flutuações de nossa vida cotidiana. De toda essa argumentação emerge para Husserl o fato de que “A subjetividade transcendental não é um caos de estados intencionais” (HUSSERL, 1953, p. 46). Faz parte da essência do vivido o ordenar-se em relação a outro vivido, e assim indefinidamente. E embora o encadeamento total não seja suscetível de se dar numa intuição única, o complemento de

³ Para mais detalhes sobre o assunto, consultar o artigo completo do professor Pedro Alves: *Tempo Objetivo e Experiência do Tempo: A Fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein*.

um vivido por outro se caracteriza pela “ausência de limites”. Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, chama a ideia de totalidade que resulta disso de uma “*Ideia reguladora infinita*” (HUSSERL, 1953, p. 46), e é esclarecedor quando diz ainda, nas *Ideias Diretrizes para uma Fenomenologia*, que se trata de uma “*Ideia no sentido kantiano*” (HUSSERL, 1950, p. 280).

Passemos agora para a recepção crítica dos resultados que Husserl alcançou nas *Lições sobre o Tempo*. Paul Ricœur, nas conclusões de seu livro “Tempo e Narrativa”, apontou pelo menos três aporias na teoria husserliana. Em primeiro lugar, existe a relação supostamente aporética entre uma experiência de tempo subjetiva e uma ordem de tempo fixa e objetiva; em segundo lugar, a falta de justificativa para a suposição da unidade do tempo e, em terceiro, a suposta impenetrabilidade da origem do tempo nas camadas mais profundas da consciência.

Além disso, o modelo husserliano de um tempo objetivo homogêneo e infinito é reconhecidamente baseado em um conceito newtoniano de tempo, e corresponde também à noção do senso comum. Um problema a ser colocado é: em que medida ele corresponde, de fato, ao tempo do mundo? Pois a noção se choca claramente com os resultados alcançados por Einstein no artigo de 1905 *Eletrodinâmica dos Corpos em Movimento*, particularmente, com a teoria da Relatividade Restrita, para a qual não há um tempo, mas uma multiplicidade de tempos, as medidas são sempre relativas a um observador, a grandeza “tempo” está sempre dependente da fixação de um ponto de vista (de um referencial) e da transformação ordenada dos pontos de vista uns nos outros mediante operações geométrico-matemáticas, característica que leva à impossibilidade de uma determinação unívoca do tempo. Por outro lado, vários estudiosos, como Oskar Becker, Herman Weyl, destacaram o potencial que a fenomenologia tem na fundamentação gnosiológica da física. Justamente por causa dessa lição última da relatividade de que não passamos ao tempo da Física por supressão da subjetividade e pela instalação numa visão “sem ponto de vista”, mas por um jogo de conexões e transformações entre as múltiplas experiências subjetivas do tempo.

Referências

ALVES, Pedro M. S. Tempo objetivo e experiência do Tempo: a fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein.

Investigaciones Fenomenológicas, Madrid, n. 6, p. 145-180, 2008. DOI:

<https://doi.org/10.5944/rif.6.2008.5508>.

BERGSON, Henry. *A Evolução Criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1971.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricœur. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.

HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Trad. Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Lévinas. Paris: Vrin, 1953.

LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 1994.

Data de registro: 18/08/2020

Data de aceite: 08/01/2021



Existência feminina como imanência: a relação entre liberdade, alteridade e opressão em Simone de Beauvoir

*Danielli Isadora Pereira de Lima**

Resumo: A partir da noção da alteridade absoluta como condutora fundamental da existência da mulher no mundo, Simone de Beauvoir analisa a situação feminina sob a perspectiva da moral existencialista, segundo a qual o ser humano coloca-se no mundo concretamente somente através de projetos. A existência encontra seu sentido e sua justificação quando aquele que existe age com vistas à superação do dado, exercendo, portanto, sua liberdade ontológica. Quando contrário, ao negar a liberdade e assumir a passividade da facticidade, o indivíduo incorre em uma falta moral, a imanência. Beauvoir observa um sentido imanente na existência feminina, mas de modo diferente da falta moral. A mulher foi forçada à imanência através da opressão. Este artigo tem por objetivo tratar da situação da mulher no mundo, analisando os conceitos de liberdade e alteridade a fim de traçar de que modo a mulher foi privada do movimento de transcendência e forçada à imanência.

Palavras-chave: Liberdade; Alteridade; Imanência; Feminismo.

Female existence as immanence: the relation between freedom, otherness and oppression in Simone de Beauvoir

Abstract: Based on the notion of absolute otherness as a fundamental conductor of the existence of women in the world, Simone de Beauvoir analyzes the female situation from the perspective of existentialist morality, according to which the human being places themselves in the world concretely only through projects. Existence finds its meaning and its justification when the one who exists acts in

* Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: danielli-lima@outlook.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4679620528858093>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6902-7776>.

order to overcome what is given, exercising, therefore, their ontological freedom. Contrariwise, by denying freedom and assuming the passivity of facticity, the individual incurs a moral failure, immanence. Beauvoir notes an immanent meaning in female existence, but in a different way from moral failure. Women were forced into immanence through oppression. This article aims to address the situation of women in the world, analyzing the concepts of freedom and otherness in order to outline how women have been deprived of the movement of transcendence and forced into immanence.

Keywords: Freedom; Otherness; Immanence; Feminism.

Introdução

No ensaio *O Segundo Sexo* (1949), Simone de Beauvoir reflete acerca do que é a mulher e, sobretudo, acerca de sua situação. Essas são as questões basilares sobre as quais se desenvolve toda sua obra magna. Chegar a uma conclusão sobre o tema parece, de fato, algo complexo, até mesmo impossível de ser feito. Não porque há na fêmea humana adulta uma complexidade metafísica ou que ela seja a personificação do mito da ambivalência enquanto característica intrínseca ao sexo feminino¹, mas

¹ Beauvoir argumenta que, culturalmente, a mulher é considerada Tudo. Através de um paradoxo de valores antagônicos, a mulher é definida como o que há de mais puro na Terra e, simultaneamente, é o que há de mais vil: “Eis, portanto, porque a mulher tem um duplo e decepcionante aspecto: ela é tudo a que o homem aspira e tudo o que não alcança. Ela é a sábia mediadora entre a Natureza propícia e o homem: é a tentação da Natureza indomada contra toda sabedoria. Do bem ao mal, ela encarna carnalmente todos os valores morais e seus contrários; é a substância da ação e o que se lhe opõe, o domínio do homem sobre o mundo e seu malogro; como tal, é a fonte de toda reflexão do homem sobre a própria existência e de toda expressão que possa dar-lhe; entretanto, ela se esforça por desviá-lo de si mesmo, por fazê-lo soçobrar no silêncio e na morte. Serva e companheira, ele espera que ela seja também seu público e juiz, que ela o confirme em seu ser; mas ela contesta-o com sua indiferença, e até com seus sarcasmos e risos. Ele projeta nela o que deseja e o que teme, o que ama e o que detesta. E se é tão difícil dizer algo a respeito é porque o homem se procura inteiramente nela e ela é Tudo. Só que ela é Tudo à maneira do inessencial: é todo o Outro. Enquanto outro, ela é também outra e não ela mesma, outra e não o que dela é esperado. Sendo tudo, ela nunca é isso justamente que deveria ser; ela é perpétua decepção,

porque em sua existência há elementos artificialmente alocados para construir o existente denominado mulher. Sendo assim, a estrutura da situação da mulher no mundo se mostra especialmente fabricada.

Ao falar da existência feminina, Beauvoir não quer dizer que todas as mulheres existam da mesma forma ou que haja uma essência feminina que as unifique como um bloco sólido². Pelo contrário, longe do essencialismo biológico e do conceitualismo, Beauvoir considera que na categoria mulher há um fundo comum (BEAUVOIR, 2016a, p. 7), inatural – a própria opressão, a partir do qual são conduzidas as existências individuais de cada mulher no mundo, isto é, a situação feminina é estabelecida na realidade concreta, e é a partir da subjetividade dessa que análises devem ser feitas.

Uma análise a partir da concretude da situação da mulher significa, sobretudo, considerar sob quais condições se apresenta seu ser-no-mundo. Concordamos com Johanson (2018, p. 241) quando essa diz que a marca da fenomenologia de Beauvoir, e um dos maiores méritos de todo o seu sistema filosófico, é precisar a profunda diferença entre a presença no mundo da mulher e a do homem. Se antes fora considerada a existência de um ser abstrato enquanto presença universal, Beauvoir afirma que o modo como mulheres e homens experenciam o mundo e como nele existem se difere radicalmente, isto é, cada um dos sexos é uma existência situada a partir de seus corpos.

A fim de que compreendamos, portanto, a posição e o ser da mulher no mundo, Beauvoir descreve a situação feminina através de diferentes perspectivas, a saber, da biologia, do materialismo histórico, da

a própria decepção da existência que não consegue nunca se atingir nem se reconciliar com a totalidade dos existentes” (BEAUVOIR, 2016a, p. 266-267).

² “A existência é uma através da separação dos existentes; ela manifesta-se em organismos análogos; haverá, portanto, constantes na ligação do ontológico ao sexual. Em dada época, as técnicas, a estrutura econômica e social de uma coletividade descobre, a todos os seus membros, um mundo idêntico: haverá também uma relação constante da sexualidade com as formas sociais; indivíduos análogos, colocados em condições análogas, perceberão no dado significações análogas; essa analogia não cria uma universalidade rigorosa, mas permite encontrar tipos gerais nas histórias individuais” (BEAUVOIR, 2016a, p. 76).

psicanálise, bem como analisa a história no que tange ao desenvolvimento feminino até a modernidade. As descrições e análises dessas perspectivas nos guiam à conclusão de que nenhuma dessas áreas do conhecimento por si só é suficiente para descobrir a mulher, mas contribuem para uma perspectiva global da existência feminina (BEAUVOIR, 2016a, p. 91).

Para nós, a mulher define-se como ser humano em busca de valores no seio de um mundo de valores, mundo cuja estrutura econômica e social é indispensável conhecer; nós a estudamos numa perspectiva existencial através de sua situação total (BEAUVOIR, 2016, p. 81).

Já que fatores isolados não são suficientes para descobrir a mulher, compreendemos que uma melhor compreensão do ser-no-mundo da mulher se atinge pela fusão das dimensões humanas; sobrepuja-se, entretanto, o fator social. A perspectiva global, ou “situação total” nas palavras de Beauvoir, mostra-se importante na medida em que tanto a mulher enquanto ideia quanto sua situação de opressão foram resultados de uma construção produzida pela sociedade através da cultura.

A opressão infligida à mulher, por ela vivenciada diariamente e ao longo dos tempos, foi fator constituinte e transformador de sua existência. Por ser na realidade vivida que se torna presença distinta no mundo quando comparada a do homem, a mulher se encontra em uma situação que denota uma consequência penosa em sentido existencial: a imposição da imanência e o afastamento da transcendência. As noções de imanência e transcendência são muito caras à obra da filósofa, somente com elas podemos perceber as consequências da estratificação da mulher como o Outro, o segundo sexo.

Entendemos a imanência no sentido beauvoiriano como aquilo que permanece o mesmo, que não se movimenta, e a transcendência como movimento em direção a algo, mais especificamente à superação do que é dado. Ambos os aspectos coexistem no ser humano; e é a partir do

primeiro que o segundo se torna possível (BEAUVOIR, 2005, p. 15). Afinal, é somente pela interioridade que a exterioridade pode vir a ser³.

Beauvoir valora a transcendência como o exercício da liberdade. Somente ao fundar-se por meio de projetos, ao engajar-se no mundo como presença concreta ativa, que o ser humano dá sentido à existência e transcende sua posição de repouso. É o ser enquanto transcendência que, em conjunto com os demais seres concretos, cria os valores do mundo, já que não há nada antes da existência que prescreva códigos morais. Compreendemos, portanto, que transcendência é o movimento de ação espontânea intencional. Não obstante, quando não se movimenta em direção à construção de si mesmo e do mundo através de projetos, nega a liberdade.

Se não há essência para guiar o caminho moral do ser humano, se é ele mesmo quem se faz através da ação espontânea, e sendo a mulher parte da espécie humana, logo não há nada que defina a priori a mulher. É por meio desse raciocínio que Beauvoir diz que “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 2016b, p. 11). Contrariamente à ideia de um destino, é na realidade do mundo histórico-social que se encontram as definições artificiais a partir das quais se moldará a mulher. Dessa forma, a liberdade para criar a si mesmo enquanto sujeito moral não funciona do mesmo modo para todos, pois ela é contingência, há situações em que não é possível agir visando a criação de si. Para Beauvoir, tudo o que fora considerado natural, constitutivo do próprio conceito de mulher, é verdadeiramente reconhecido como produto de uma situação opressiva.

Desse modo, a negação da liberdade da mulher acontece como um processo importante de opressão, iniciado ainda na infância. Ensinada a existir a partir de um molde da mulher idealizada no seio da sociedade patriarcal, a criança menina se desenvolve para tornar-se O Outro absoluto, isto é, aquele ser do qual a subjetividade é retirada, de quem toda aspiração à liberdade é impedida. Empurrada para o casamento heterossexual, para

³ Desse modo, “É do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir” (BEAUVOIR, 2005, p. 15).

as funções da casa e para a maternidade, que é como um destino fisiológico (BEAUVOIR, 2016b, p. 279), aquela que cresce como mulher vê-se encerrada em um mundo que parece não dispor de possibilidades. Uma vez aceito o seu “destino”, o que há para ela é uma repetição de ações cotidianas que foge ao tempo.

Isso posto, neste trabalho, queremos investigar a estrutura beauvoiriana sobre a situação da mulher no mundo. Inicialmente, pretende-se tratar da liberdade e por que Beauvoir a define como a justificação e o sentido da existência. Desse modo, a partir das noções de situação, alteridade, imanência e transcendência, discorre-se acerca do processo de negação da liberdade feminina.

Liberdade

A liberdade, no contexto beauvoiriano, pode ser entendida de duas formas, complementares entre si. Ela é condição constitutiva do ser humano, isto é, nascemos livres, bem como, em seu sentido concreto, a liberdade é realizada no mundo. A noção de liberdade no contexto existencialista é importante uma vez que Beauvoir se utiliza dela para desenvolver o entendimento de que a existência feminina se revela como imanente. Sendo o existencialismo de Beauvoir, portanto, uma filosofia da ação, a liberdade concreta se constitui como engajamento, isto é, é na ação espontânea que o ser humano se constrói. Ser livre significa fazer-se presença no mundo através de projetos próprios, estes criados intencionalmente e afirmados incessantemente durante a vida. O ser humano deve querer desvelar a si mesmo e nunca parar de fazê-lo, pois “Meu projeto jamais é fundado, ele se funda” (BEAUVOIR, 2005, p. 27), resultando, portanto, em um encadeamento de ações com vistas à superação do estado anterior.

Se abandono atrás de mim um ato que realizei, ao cair no passado ele se torna coisa, não é mais nada senão um fato estúpido e opaco; para impedir essa

metamorfose, é preciso que eu incessantemente o retome e o justifique na unidade do projeto em que estou engajado; fundar o movimento de minha transcendência exige que eu jamais o deixe recair inutilmente sobre si próprio, que eu o prolongue indefinidamente (BEAUVOIR, 2005, p. 28).

Vemos que objetivamente um projeto constitui-se de fragmentos ratificados ao longo do tempo, que formam, por fim, uma unidade – o projeto em si. Compreendemos, portanto, a liberdade beauvoiriana como ação de afirmação da vontade em direção a um futuro aberto, sendo, portanto, transcendência.

A espontaneidade da ação aparece como contingência. Para ser autêntica, portanto, a ação não deve ser um simples movimento, não pode somente se direcionar a algo ou a qualquer coisa, mas para ser ação transcendente, precisa ser fruto de escolha intencional de transcendência. Um indivíduo não pode ter a intenção de não ser livre, mas por meio de ações sem sentido justificador da existência pode não se querer livre. Sendo assim, Beauvoir distingue dois modos de experimentar a imanência. O primeiro é aquele consentido, em que o sujeito não se quer livre, isto é, não há impedimento social ou econômico algum que o impeça da transcendência, e, no entanto, através “Da preguiça, do entorpecimento, do capricho, da covardia, da impaciência” (BEAUVOIR, 2005, p. 27), ele não age; esse é uma falta moral⁴ porque o indivíduo foge da escolha de fundar-se como liberdade autêntica.

O segundo modo de imanência se encontra diante da noção de situação. Diferentemente de uma dicotomia entre livre-arbítrio e determinismo, na qual o primeiro confere total liberdade de escolha ao ser humano e o segundo se refere à relação de causalidade obrigatória acerca do que é escolhido, a liberdade em Beauvoir se revela em meio a essa ideia

⁴ Se o ser humano nasce ontologicamente livre pra fazer a si mesmo no mundo, Beauvoir considera que optar pela facticidade em vez da ação autêntica da transcendência é uma falta moral. A falta moral consiste, portanto, no consentimento do sujeito em relação à imanência (BEAUVOIR, 2016a, p. 26).

de situação. Ao mesmo tempo em que é liberdade autônoma, isto é, faz a si mesmo no mundo e sem constrictões prévias ao seu surgimento nele, o indivíduo enfrenta a resistência das outras liberdades, que oferecem um obstáculo à sua própria (JOHANSON, 2018, p. 247). Dessa forma, a liberdade como possibilidade é infinita, mas não radical: algumas situações podem impedir que todos a experienciem da mesma forma, aumentando ou diminuindo as possibilidades de transcendência.

Já indicamos que, no universo da seriedade, alguns adultos podem viver com boa-fé: aqueles a quem é recusado todo o instrumento de evasão, aqueles que são escravizados ou enganados. Quanto menos as circunstâncias econômicas e sociais permitem que um indivíduo aja sobre o mundo, mais esse mundo lhe aparece como dado (BEAUVOIR, 2005, p. 45).

O universo da seriedade é aquele em que tudo que existe é absoluto e pronto; para alguém com espírito de seriedade, os valores são dados. Sendo assim, para quem se encontra em uma situação como a descrita por Beauvoir, de opressão, a transcendência parece inalcançável; contudo, isso não implica necessariamente em uma má-fé, isto é, a não transcendência não é resultado de uma ação intencional de negação da liberdade. Ao contrário, se o indivíduo não possui meios para escapar da imanência, se nem sequer reconhece a possibilidade de participação na construção do mundo e de si mesmo, a sua não ação não pode ser descrita como uma consequência da má-fé.

Alteridade

A alteridade se configura como uma categoria fundamental do pensamento humano (BEAUVOIR, 2016a, p. 13). Beauvoir reconhece a ideia hegeliana da hostilidade original da consciência, isto é, há uma pretensão da consciência de possuir domínio sobre outras consciências para afirmar-se. Desse modo, para um indivíduo, ou uma coletividade,

estabelecer-se, é necessário que pense a si mesmo como Um e, de imediato, crie a categoria do Outro, fundando uma relação sujeito-objeto. Por consequência, as relações humanas não são unicamente um *mitsein*⁵ harmonioso, a consciência humana é imperialista (BEAUVOIR, 2016a, p. 88). Toma-se, portanto, o outro como objeto a fim de afirmar-se como sujeito, sendo essa uma pretensão ética (BEAUVOIR, 2016a, p. 17).

Beauvoir argumenta que sendo natural o movimento de criação da categoria da alteridade, é também recíproco. A alteridade, nesse sentido, não é absoluta, pois enquanto sou Sujeito para o meu mundo, sou objeto no mundo de outrem. Ao olhar do outro, eu sou o que ele é para mim.

Só que a outra consciência lhe opõe uma pretensão recíproca: em viagem, o nativo percebe com espanto que há, nos países vizinhos, nativos que o encaram, eles também, como estrangeiro; entre aldeias, clãs, nações, classes, há guerras, potlatches, tratados, lutas que tiram o sentido absoluto da ideia do Outro e descobrem-lhe a relatividade; por bem ou por mal os indivíduos e os grupos são obrigados a reconhecer a reciprocidade de suas relações (BEAUVOIR, 2016a, p. 14).

Essa reciprocidade das relações entre grupos - a pretensão de tomar o outro como objeto enquanto ele faz o mesmo para comigo, em oposição à ideia de uma alteridade absoluta - não parece acontecer entre os sexos. Ao passo que o homem inseriu a mulher na categoria do Outro, à mulher não foi permitido fazer o mesmo movimento a fim de afirmar-se como sujeito.

Para Sara Heinämaa (2003, p. 126), embora a possibilidade da redução de um ser humano à categoria de objeto seja própria das relações intersubjetivas, o que torna esse fenômeno especialmente problemático no caso da relação entre os sexos é o fato de que o homem tomou a abstração da intencionalidade da mulher como regra. A redução própria das relações

⁵ Termo heideggeriano que alude à característica ontológica própria do ser humano de ser-com.

intersubjetivas supõe que haja certo tipo de contato entre os corpos, isto é, é necessário perceber através dos olhos um corpo como dotado de compreensão, a fim de, por fim, torná-lo objeto.

Nota-se, portanto, que uma situação de alteridade absoluta não poderia acontecer senão por uma não-espontaneidade, pois, embora própria da intersubjetividade, a ação de tornar uma pessoa objeto não seria possível para com os seres em sua totalidade ou de certa ordem, já que é fisicamente impossível percebê-los todos de modo corpóreo e simultâneo.

Sobretudo, enquanto grupo ou classe sexual, as mulheres não se uniram a fim de colocar em prática a relação sujeito-objeto. Na visão de Beauvoir, as mulheres foram um dos únicos grupos oprimidos que nunca formaram uma unidade⁶, ao contrário dos negros e dos proletários (grupos que também possuíam mulheres em sua constituição). Essa desarmonia, ou não-união, fica evidente quando Beauvoir afirma que as mulheres burguesas não são solidárias às proletárias, mas aos homens burgueses, e as mulheres brancas aos homens brancos, em vez de prestarem solidariedade para com as mulheres negras (BEAUVOIR, 2016a, p. 16).

Processo de negação da liberdade

O corpo enquanto instrumento de domínio do mundo (BEAUVOIR, 2016 a, p. 60) tem papel fundamental na situação da mulher. Beauvoir dá bastante importância aos dados biológicos sobre a mulher, isto é, importam porque o corpo sexuado pode ser percebido como fonte da opressão feminina. A partir de um corpo supostamente mais frágil em força, menor em tamanho, subordinado à espécie por suas funções reprodutivas, e, por isso, inferior, são formadas as ideias de eterno feminino, de existência de uma natureza feminina. Desse modo, diferenças naturais entre as estruturas fisiológicas dos corpos biológicos são

⁶ Beauvoir diz que, até então, foram exceções aquelas mulheres que se afirmaram como grupo no que ela chama de manifestações abstratas ou agitações simbólicas, cujo único ganho foi aquele que os homens quiseram conceder.

ressignificadas e colocadas como justificativas para a afirmação de inferioridade da mulher.

Diante de um processo tão culturalmente incrustado, as mulheres se encontram no cerne de uma opressão cujas fontes são falsamente atribuídas à natureza, pois “Uma das artimanhas da opressão será camuflar-se em situação natural: já que de fato não poderíamos no revoltar contra a natureza” (BEAUVOIR, 2005, p. 71). Beauvoir demonstra a importância da infância nesse processo de imanência feminina, porque já é nela que se inicia o movimento em direção à passividade e à domesticação da mulher, à imobilidade da imanência, por meio de valores e costumes.

A infelicidade do homem [ser humano], disse Descartes, vem do fato de que ele foi primeiramente uma criança. E, com efeito, as escolhas infelizes que a maioria dos homens faz só podem ser explicadas por que foram operadas a partir da infância. O que caracteriza a situação da criança é que ela se encontra lançada num universo que ela não contribuiu para constituir, que foi moldado sem ela e que lhe aparece como um absoluto ao qual só pode submeter-se; aos seus olhos, as invenções humanas: as palavras, os costumes, os valores são fatos dados, inelutáveis como o céu e as árvores [...] (BEAUVOIR, 2005, p. 35).

O mundo, aqui sempre entendido como sociedade, impõe às crianças significações prontas. A partir da educação dos pais e da sociedade como um todo (BEAUVOIR, 2016a, p. 24), tanto meninas quanto meninos são invariavelmente ensinados que cada sexo tem um papel delimitado a cumprir. Aos meninos cabe a “Existência como livre movimento para o mundo” (BEAUVOIR, 2016a, p. 24), ao passo que as meninas experienciam a existência como a privação da autonomia. Ensinada a sempre querer corresponder às exigências sociais, a encapsular-se como objeto, a menina aprende a recursar a si mesma a fim de se iniciar como projeto de mulher já na infância.

O simbolismo tem grande mérito na criação dos valores que fundam a alteridade feminina como absoluta. Considerando a tendência do sujeito para a alienação⁷, na qual ele busca a si mesmo nas coisas como uma fuga da sua própria autenticidade, para o menino a apreensão do próprio pênis surge como símbolo de poder, orgulho e privilégio masculino e o torna o seu próprio sexo, isto é, ele aliena-se em seu corpo biológico para afirmar-se como sujeito. O falo é o seu alter ego e confere legitimidade a sua existência transcendente.

Privada desse *alter ego*, a menina não se aliena numa coisa apreensível, não se recupera; em consequência, ela é levada a fazer-se inteira objeto, a pôr-se como o Outro; a questão de saber se se comparou ou não aos meninos é secundária; o importante é que, mesmo não conhecida por ela, a ausência do pênis a impede de se tornar presente a si própria enquanto sexo; disso resultarão muitas consequências. Mas essas constantes que assinalamos não definem entretanto um destino: o falo assume tão grande valor porque simboliza uma soberania que se realiza em outros campos (BEAUVOIR, 2016a, p. 77).

Nessa passagem, Beauvoir afirma que a falta do pênis enquanto símbolo de soberania barra a alienação feminina de se tornar algo que afirme a menina como sujeito. Beauvoir faz uma importante analogia entre o pênis e a transcendência (BEAUVOIR, 2016b, p. 22): o primeiro se torna símbolo da segunda porque é um órgão que se projeta para fora, como algo que é outra coisa que não si mesmo, ao mesmo tempo em que continua sendo corpo, um alter ego dentro de si. A autonomia do sujeito masculino, portanto, encontra-se encarnada em seu órgão genital, ao passo que a menina “Não pode encarnar-se em nenhuma parte de si mesma”

⁷ “Os primitivos alienam-se no mana, no totem; os civilizados em sua alma individual, em seu eu, em seu nome, em sua propriedade, em sua obra: é a primeira tentativa da inautenticidade” (BEAUVOIR, 2016a, p. 77).

(BEAUVOIR, 2016b, p. 23), pois experencia seu corpo como um mistério em vez de fonte simbólica dessa autonomia.

Como bem aponta Beauvoir, é na sociedade que se articula a hierarquia entre os sexos. Se o pênis possui um valor tido como intrínseco, é porque assim foi estabelecido, afinal, “É só no seio da situação apreendida em sua totalidade que o privilégio anatômico cria um verdadeiro privilégio humano” (BEAUVOIR, 2016a, p. 78). Desse modo, o pênis é aquilo que diferencia os sexos e confere primazia ao masculino, colocando em segundo lugar os indivíduos que não o possuem. Para a menina, o processo de alienação tem início a partir de um objeto passivo fora de si, a boneca. Ela a enfeita e a embala assim como deseja ser enfeitada e embalada (BEAUVOIR, 2016b, 23). Para Beauvoir, meninas e meninos podem buscar a si mesmos em outras coisas que não somente bonecas e o pênis, respectivamente, mas “É na forma global de suas vidas que cada elemento – pênis, boneca – assume sua importância” (BEAUVOIR 2016b, p. 24).

Se na infância, a menina experencia a privação, Beauvoir afirma que é na puberdade que a adolescente vivenciará sua existência como mácula (BEAUVOIR, 2016b, p. 74). É somente nessa fase que a realidade concreta de ser mulher aparece como experencia vivida e consciente. O jovem do sexo masculino é estimulado pelas condutas conquistadoras, de desafio, através das quais provoca o mundo e se autoafirma, negando qualquer possibilidade de ser reduzido a um objeto passivo. Para Beauvoir, a violência é prova da auto adesão do sujeito no mundo (BEAUVOIR, 2016b, p. 78), porque é a exteriorização da afirmação das próprias vontades, das paixões. Desse modo, o jovem inscreve a sua marca no mundo com violência, é ensinado a dominá-lo, a jovem “Não faz senão suportá-lo” (BEAUVOIR, 2016b, p. 79), é forçada a aceitar passivamente o mundo estabelecido pelos homens.

[...] Observou-se muitas vezes que a partir da puberdade a jovem perde terreno nos domínios intelectuais e artísticos. Há muitas razões para isso. Uma das mais frequentes está em que a adolescente

não encontra em volta de si os incentivos que oferecem a seus irmãos; ao contrário: querem que ela seja também uma mulher, e para isso é preciso acumular tarefas de seu trabalho profissional com as que sua feminilidade implica (BEAUVOIR, 2016b, p. 81).

Através da figura da mãe, a jovem apreende a feminilidade como valor desejável ao seu sexo. Portar-se de maneira pré-definida, dentro dos limites esperados para uma mulher; cuidar de crianças e dos outros; realizar tarefas domésticas; ser preparada para o casamento e para a maternidade, ter repulsa ao próprio corpo e à menstruação; sentir que, ao contrário dos homens, ela não é seu corpo, essas são todas características inerentes à experiência da iniciação à feminilidade. Com esse “Controle de si” (BEAUVOIR, 2016b, p. 82), Beauvoir considera que se mata a espontaneidade. As mulheres aprendem que “Para agradar é preciso abdicar” (BEAUVOIR, 2016b, p. 83): abdicar de si mesmas como indivíduos fundados em uma liberdade autônoma e de suas vontades humanas.

É pelo casamento que a mulher, já adulta, vive o destino que a sociedade a ela impõe (BEAUVOIR, 2016b, p. 185), e com a maternidade concretiza seu destino fisiológico (BEAUVOIR, 2016b, p. 279). Em ambas as situações, a mulher coloca em prática aquilo que lhe foi desde a infância ensinado: a ser para o outro, nunca para si. No casamento, dedica-se ao marido; se trabalha fora, cumpre uma dupla jornada conciliando o trabalho profissional com o doméstico, esse atribuído inerentemente ao seu sexo. Com a maternidade, o cuidado com os filhos, também tido como inerente ao sexo feminino, soma-se ao papel de esposa.

Comer, dormir, limpar..., os anos não escalam mais o céu, espalham-se idênticos e cinzentos sobre uma toalha horizontal; cada novo dia imita o dia precedente; é um eterno presente inútil e sem esperança. [...] lavar, passar, varrer, descobrir os flocos de poeira escondidos sob a noite dos armários, é recusar a vida, embora detendo a morte: pois num só

movimento o tempo cria e destrói; a dona de casa só lhe apreende o aspecto negativo. Sua atitude é maniqueísta. A característica do maniqueísmo não é somente reconhecer dois princípios, um bom e outro mau: é afirmar que o bem se alcança pela abolição do mal e não através de um movimento positivo (BEAUVOIR, 2016b, p. 224-225).

Beauvoir reforça o caráter repetitivo e imanente da vida doméstica. A dona de casa em suas atividades negativas não constrói coisa alguma em sentido existencial, somente evita (a sujeira, a bagunça) em um esforço eterno. O ambiente doméstico não deixa possibilidade de ações positivas em direção ao futuro, é prostrada em um lugar imutável que a dona de casa – mãe e esposa – “Não é chamada a edificar um mundo melhor” (BEAUVOIR, 2016b, p. 225).

Reduzido à pura facticidade de sua presença, fixado em sua imanência, apartado de seu futuro, privado de sua transcendência e do mundo que essa transcendência desvela, um homem [ser humano] não aparece mais senão como uma coisa entre as coisas, que podemos subtrair da coletividade das outras coisas sem que sua ausência deixe sobre a terra qualquer traço (BEAUVOIR, 2005, p. 83-84).

Sendo assim, a negação da liberdade, não como má-fé, mas como opressão, resulta na atribuição do aspecto de coisa à mulher. São as coisas que se apresentam como imanentes, sem projetos e possibilidade de transcender.

Considerações finais

Com uma abordagem fenomenológico-existencial, Simone de Beauvoir trata da situação da mulher no mundo enquanto ausência de liberdade ontológica, isto é, como imanência. Vimos que para a filósofa, o ser humano não possui essência pré-definida: é a partir de seu surgimento

no mundo que as possibilidades de ser a ele se mostram; ele funda seu projeto e o valida ao escolher dentre essas possibilidades. No entanto, as possibilidades não são as mesmas para todos os indivíduos, elas aumentarão ou diminuirão de acordo com a situação.

Sendo assim, a imanência pode se afirmar ou em um contexto de consentimento, considerada uma má-fé, quando o ser humano não se quer livre, ou pela opressão. A situação da mulher se definiu através dessa última. Inicialmente oprimida em função de seu sexo, por meio da ideia de fragilidade e inferioridade inerentes, é por meio do conceito de alteridade absoluta - isto é, a mulher não é compreendida como sujeito, apenas como O Outro em relação ao homem - que podemos entender como a mulher vivencia sua opressão na realidade concreta. Definida pela sociedade como aquela que não é o homem, sempre considerada em um sentido negativo em relação a ele, ela nunca é afirmação de si, pois é reconhecida como um objeto sem atuação no mundo.

Enquanto o corpo masculino é um instrumento para a apreensão do mundo, através dele o homem se afirma como sujeito, a mulher é, por um lado, distanciada de seu corpo, por outro, definida por sua função reprodutiva; conseqüentemente, ela é impedida de apreender o mundo de modo autônomo. Na infância, a menina inicia-se como um projeto de mulher, enquanto aos meninos é permitido que sejam apenas crianças, que explorem suas características humanas valoradas pela sociedade como melhores e inerentemente masculinas, e aprendem que ser menino é diferente de ser menina, não analiticamente pela ideia de que ambos os sexos são realidades biológicas distintas, como afirma Beauvoir, mas de modo a naturalizar as diferenças sexuais, cujas supostas essências se contrapõem como polos irreconciliáveis e hierarquizados.

Essa hierarquização dos sexos foi um movimento que objetivou a dominação do sexo feminino pelo masculino. Vê-se, portanto, que para Beauvoir os papéis atribuídos aos sexos foram construídos e naturalizados. Para ser o que Beauvoir chama de “verdadeira mulher”, um produto artificial fabricado pela civilização (BEAUVOIR, 2016b, p. 165), exige-se que certas condições de feminilidade sejam alcançadas. Não raro,

observamos situações nas quais uma mulher fora dos padrões de feminilidade é acusada de querer ser um homem⁸.

Desse modo, a situação da mulher se definiu, primeiramente, por sua condição de alteridade absoluta e desigual, a partir de seu sexo. Disso, a existência feminina adquiriu artificialmente um caráter imanente. Sendo a existência do ser humano justificada pela liberdade e sendo essa a condição original para aquela (BEAUVOIR, 2005, p. 26), o problema encontra-se na existência feminina privada da liberdade no sentido beauvoiriano. Beauvoir considera que a mulher foi impedida de ter sua existência afirmada com total potencialidade de possibilidades através da aculturação de atividades e comportamentos que podem ser definidos como imanentes, aqueles cuja subjetividade e intenção de futuro do sujeito não entram em ação. A liberdade requer engajamento contínuo. Historicamente, vê-se que a feminilidade, as funções domésticas, o casamento heterossexual e a maternidade foram empurrados arbitrariamente para a mulher⁹, fazendo desses, em vez de escolhas, papéis compulsórios, subvalorizados e limitadores da existência enquanto liberdade autônoma.

Referências

ANDREW, Barbara. Beauvoir's place in philosophical thought. In: CARD, Claudia. *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. New York: Cambridge University Press, 2003. p. 24-44. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521790964.002>.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo: Fatos e Mitos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2016a.

⁸ Beauvoir fala sobre isso no capítulo “A Lésbica” em *O Segundo Sexo: A Experiência Vivida*.

⁹ “Não seria possível obrigar diretamente uma mulher a parir: tudo o que se pode fazer é encerrá-la dentro de situações em que a maternidade é a única saída; a lei ou os costumes impõem-lhe o casamento, proibem as medidas anticoncepcionais, o aborto e o divórcio” (BEAUVOIR, 2016a, p. 89).

Existência feminina como imanência: a relação entre liberdade, alteridade e opressão em Simone de Beauvoir

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo: A Experiência Vivida*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2016b.

BEAUVOIR, Simone. *Por uma moral da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.

HEINÄMAA, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. DOI: <https://doi.org/10.5771/9780585461908>.

JOHANSON, Izilda. Moral da ambiguidade, liberdade e libertação: Filosofia e feminismo em Simone de Beauvoir. *Ethic@*, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 239-257, 2018. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2018v17n2p239>.

Data de registro: 16/09/2020

Data de aceite: 07/01/2021



Hegel: a Ideia da Filosofia como objetivo da História Mundial

*João Gabriel Haiek Elid Nascimento**

Resumo: Ora, visto que na filosofia hegeliana a liberdade é identificada como fim último tanto da história mundial quanto da ciência, necessita-se, pois, que se exponha a relação existente entre a ordem científico-conceitual e a histórico-contingente: uma síntese que se só mostrará plenamente concretizada na Ideia da Filosofia – e esta é a tese do presente artigo. Para tanto, elencou-se os seguintes momentos para o desenvolvimento dessa argumentação: primeiramente (1) através do surgimento fenomênico/histórico da ordem científico-conceitual; em segundo lugar (2) a assunção científico-conceitual da Natureza; em terceiro (3) o papel da história-conceituada como superação espiritual da Natureza, e por fim (4), o a Ideia da Filosofia como objetivo da história mundial.

Palavras-chave: História Mundial; Conceito de Liberdade; Progresso da Consciência; Ideia da Filosofia.

Hegel: The Idea of Philosophy as an objective of World History

Abstract: Thus, seeing that in Hegelian philosophy, freedom is identified as the ultimate end of both world history and science, it is necessary, therefore, to expose the existing relationship between the scientific-conceptual and the historical-contingent order: a synthesis that it will only show fully realized in the Idea of Philosophy - and this is the thesis of the present article. To this end, the development of this argumentation started from four moments: first (1) through the phenomenal / historical emergence of the scientific-conceptual order; second

* Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Bolsista em Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: gabrielelid@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9087803180697938>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1079-3206>.

(2) the scientific-conceptual assumption of Nature; thirdly (3) the role of conceptualized history as a spiritual overcoming (sublate) of Nature, and finally (4), the Idea of Philosophy as the objective of world history.

Keywords: World History; Concept of Freedom; Progress of Consciousness; Idea of Philosophy.

Introdução: surgimento fenomênico da ordem científico-conceitual

Em Hegel, a natureza do Conceito (*Begriff*) – e da ordem conceitual – foi descoberta e posta em evidência como algo que não se pode expressar de maneira imediata; mas que possui em si a mediação dos juízos (*Urteil*) operados pelo entendimento. Como potência diferenciadora em si mesma, se trata de uma atividade que põe para si suas próprias determinações, mas enquanto as ordena progressivamente em referência uma unidade conceitual, é a Ideia Absoluta: de modo que “[...] somente o todo da ciência é a exposição da Ideia” (HEGEL, 2012a, p. 58).

Desta forma, a presente introdução seguirá, assim como o próprio Hegel procura fazer mais amplamente nos prefácios e introduções de suas obras, a exposição dos momentos gerais desse conhecer: ou seja, “Será [...] dar uma representação geral do sentido do conhecer lógico como uma tal [representação] se exige antecipadamente de uma ciência” (HEGEL, 2016, p. 33).

Em verdade, se por um lado a natureza do Conceito não se indica de modo imediato, nem por isso deixa de ser, este imediato, um fundamento e objetivo ao seu desenvolvimento, pois que ele é justamente a base absoluta que a potência diferenciadora encontrará como resultado de suas operações: ou seja, “Que o todo da mesma seja um ciclo [*Kreislauf*] dentro de si mesma, onde o primeiro também é o último e o último também é o primeiro” (HEGEL, 2016, p. 74). Assim, vê-se um duplo movimento: (1) a impossibilidade de sustentar a sua natureza a partir de algo imediato; e (2) esse mesmo imediato que o fundamenta como termo e fim de seu trabalho mediador.

Por conseguinte, pode-se já observar que o começo da ciência não existe para ela enquanto tal, verdadeiramente constituída em seu ser – já que para ela mesma não há começo nem fim, pois que ambos se identificam –; mas apenas para o sujeito que decide filosofar¹. Consequentemente, o sujeito, antes de investigar o conceito de sua ciência – dos seus saberes –, precisa, antes de tudo, daquele imediato ponto de partida acima exposto; e este será o objeto de sua ciência: no caso daquele saber que mais propriamente pode ser dito ciência, a Filosofia, tem-se estabelecido para Hegel que seu objeto de conhecimento é o *pensar*². Dessa forma, não prescindindo, pois, de nenhuma técnica, linguagem ou terminologia específica³, já que se trata de um ato de pura liberdade do pensamento, a necessidade de filosofar não se mostrará como uma carência, mas como a satisfação científico-conceitual que a consciência dá às suas aspirações já presentes em seu interior, ou seja, naquelas figuras, sentimentos, vontades e intuições que a impulsionam: a criatividade em Hegel está, justamente no

¹ “[...] a filosofia se mostra como um círculo que retorna sobre si, que não tem começo – no sentido das outras ciências –, de modo que o começo é só uma relação para com o sujeito, enquanto este quer decidir-se a filosofar, mas não para com a ciência enquanto tal. [...] É mesmo esse seu único fim, agir e meta: alcançar o *conceito de seu conceito*, e assim seu retorno [sobre si] e sua satisfação” (HEGEL, 2012, p. 58, grifo nosso).

² “Pode-se determinar com mais exatidão a necessidade [*Bedurfnis*] da filosofia assim: o espírito tem por objetos: enquanto [espírito] que sente e intui, o sensível; enquanto fantasia, imagens; enquanto vontade, fins etc. É, porém, na *oposição*, ou pelo menos na *diferença, dessas formas* – de seu *ser-aí* e de seu objeto – que o espírito dá à sua interioridade suprema, ao *pensar*, e ganha o pensar por seu objeto” (HEGEL, 2012, p. 51, grifos do autor).

³ Depois de expor como as formas do pensar já estão implicitamente depositadas na linguagem (HEGEL, 2016, p. 31), Hegel faz uma interessante afirmação a respeito da origem do “vocabulário” utilizado no tratamento científico-conceitual: “Portanto, a filosofia não precisa, em geral, de nenhuma terminologia particular; certamente, precisa-se admitir algumas palavras de línguas estrangeiras, as quais, no entanto, já receberam o direito de cidadania nela através do uso – um purismo afetado estaria, no mínimo, fora do lugar aí, onde o que é o mais decisivo depende da Coisa. – O avanço da formação em geral e, em particular, das ciências, até mesmo das ciências empíricas e sensíveis, na medida em que elas universalmente se movem nas categorias mais usuais p, ex., aquelas do todo e das partes, de uma coisa e suas propriedades e semelhantes), ilumina de pouco em pouco também as relações de pensamento mais altas ou pelo menos as eleva a uma maior universalidade e, assim, a uma atenção mais detalhada” (HEGEL, 2016, p. 32-33).

fato de assumir toda a sua tradição (*Bildung*), e fazer com que todos tenham voz em sua obra; ou seja, expõe-se integralmente no seu discurso, elevadas ao patamar de categorias lógico-conceituais da Ideia Absoluta, as diferenças de pensamento que estavam dispersas no mundo que a sua consciência se cultivou⁴. Deste modo, tem-se como pano de fundo de sua obra investigar a necessidade com que essas representações históricas são – e podem ser – reconhecidas como científicas.

Referente introdução à ciência filosófica em relação ao sujeito e o estabelecimento do pensar como seu objeto (*ser-aí*), parte, portanto, dos seus dados mais imediatos: investigação esta que tem o seu lugar naquela obra em que Hegel publicou inicialmente para ser a primeira parte do Sistema da Ciência; a *Fenomenologia do Espírito*⁵. Nesta obra, que teve como fim a realização do pensar como a verdade de seu ser, a consciência comum procura superar a desigualdade que ela mantém com os objetos de seu saber⁶: são as assim chamadas Figuras da Consciência (*Gestalt des Bewußtseins*).

Na *Fenomenologia do Espírito* apresentei a consciência em seu movimento progressivo, desde a primeira oposição imediata dela e do objeto até o saber absoluto. Esse caminho percorre todas as formas da *relação da consciência com o objeto* e tem como seu resultado o *conceito da ciência* (HEGEL, 2016, p. 51).

Esse paciente e minucioso trabalho, no qual a consciência toma experiência de si mesma, fez-lhe acompanhar o resultado a *Ciência da Lógica*: o espírito que se desenvolver no conceito do pensar. Nela – a *Ciência da Lógica* –, a consciência já tem como pressuposto o pensar como

⁴ “Mas, na medida em que os objetos lógicos, assim como suas expressões, são algo mais ou menos conhecido por todos na cultura, assim, como eu disse em outro lugar, o que é *bem conhecido* não é, por causa disso, *reconhecido*, e pode suscitar mesmo a impaciência de dever se ocupar ainda com o conhecido” (HEGEL, 2016, p. 33).

⁵ O título completo da obra publicada em 1807 era: *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*.

⁶ Em desigualdade pois ainda não são tais objetos o próprio pensar.

a verdade de seu ser, de modo a não mais precisar lidar com meras *figuras*, pois que estas serão reconhecidas como as próprias determinações conceituais de sua ciência⁷.

No que diz respeito à relação exterior [entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*], decidiu-se por fazer acompanhar a primeira parte do sistema da ciência que contém a Fenomenologia, uma segunda que deveria conter a lógica, bem como ambas as ciências da filosofia real, a saber, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito e, com isso ter-se-ia concluído o *sistema da ciência* (HEGEL, 2016, p. 29).

A lógica, como diz Hegel na citação acima, tem o seu início como resultado da *Fenomenologia do Espírito*: é nesta intersecção, pois, que se encontra o que o autor determina como *Ser*⁸. É com essa determinação do *puro ser* que se inicia a ciência – aqui é o ser o que inicia, diz Hegel (2016, p. 72) –, aquele que tanto surge da mediação entre a consciência cindida com a sua experiência, quanto o que a suprime – a mediação – em um saber absoluto e imediato⁹: “O ser puro não deve significar nada senão o *ser* em geral; ser, nada mais, sem nenhuma determinação e preenchimento ulteriores” (HEGEL, 2016, p. 72).

⁷ “Quando, pois, o espírito ganhou o conceito, desenvolve o ser-aí e o movimento nesse éter de sua vida, e é ciência. Os momentos de seu movimento já não se apresentam na ciência como figuras determinadas da consciência, mas, por ter retornado ao Si a diferença da consciência, [apresentam-se] como conceitos determinados, e como seu movimento orgânico, fundado em si mesmo. Se na ‘fenomenologia do espírito’ cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, e [é] o movimento em que essa diferença se suprassume; – ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectivo suprassumir; mas, enquanto o momento tem a forma do conceito, reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e [a forma] do Si que-sabe” (HEGEL, 2003, p. 542-543).

⁸ Já há algum tempo esquecida pela modernidade, a questão do Ser ressurgiu com Hegel em sua Doutrina do Ser: a primeira, das três partes de sua *Ciência da Lógica*.

⁹ Nada mais justo com a sua tradição, que, pelo menos enquanto herdeira de Aristóteles, demonstrou que o objeto da filosofia primeira é a ciência do ser em geral – ou *ens commune*, segundo a escolástica medieval.

Assim, especificamente quanto à antecipação ao início da ciência, o autor diz:

O saber *puro*, ao se juntar a essa *unidade*, suprassumiu toda relação com um outro e com a mediação; ele é o que é sem diferença; esse sem diferença deixa ele mesmo de ser saber; apenas está presente a *imediatidade simples* (HEGEL, 2016, p. 71).

Por conseguinte, como todo o trabalho de mediação feito pela consciência serviu “apenas” de instrumentação histórica e retórica para o estabelecimento da ordem científico-conceitual; o que resta ao filósofo então é saber como ele próprio e, principalmente, a humanidade, enquanto imersos e influenciados em suas realidades finitas, podem, a partir desta condição, se elevarem ao fundamento absoluto do conhecimento, e a partir daí [re]construírem a ciência em sua manifestação temporal.

A respeito de tal ‘elevação’, diz Bourgeois (2004) que,

[...] a necessidade da retomada fenomenológica do processo cultural para fazer este completar-se em seu coroamento especulativo, para filosofar bem [...]. A elevação à ciência já está implicada na própria decisão de ler a *Fenomenologia do espírito*”, caso o leitor já tenha como pressuposto a unidade entre ser e pensar (BOURGEOIS, 2004, p. 321).

Aqui, o comentador e tradutor francês de Hegel revela a interpretação amplamente divulgada – e também aqui assumida – de que a *Fenomenologia do Espírito* seria a introdução à ciência exposta na *Ciência da Lógica* e conseqüentemente na *Enciclopédia*: assim, o fenomenólogo que se dedica a comprovar os padrões de medida de sua consciência (seu pensar) com os objetos (os seres) que lhe aparecem já faz aquilo que Hegel indica no primeiro título dado à obra em questão: a ‘primeira parte da ciência’¹⁰.

¹⁰ “A concepção tanto do sistema como de sua fundação/introdução evoluiu significativamente ao longo da elaboração do que viria a se tornar a *Fenomenologia do Espírito*. Esta evolução e a alteração do título do livro, que se seguiu disso, fez com que se

Porém, do mesmo modo que as figuras (*Gestalt*) aparecem para a consciência, elas também desaparecem, no entanto, sem saber de onde elas vieram, e para onde vão, assim como a necessidade lógica que as engendra: “Por isso esse caminho pode ser considerado como o caminho da *dúvida* [*Zweifel*] ou, com mais propriedade, caminho do desespero [*Verzweiflung*]” (HEGEL, 2007, p. 74). Tal série de figuras, por ser composta de representações daqueles que virão-a-ser momentos conceituais, são também – segundo uma passagem da própria *Fenomenologia* – a “História detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência” (HEGEL, 2007, p. 75).

Desta forma, compreende-se que, se apreendido o conceito da “*Fenomenologia*”, e atingido o saber absoluto, uma “introdução” baseada em figuras representacionais passa a ser superada (*Aufheben*), e dessa forma a exclusividade dessa obra enquanto fundamentação do sistema entra em xeque: se trata de uma anterioridade do ponto de vista cronológico e histórico; e este é seu conceito¹¹. Essa resolução permite tal espaço de indeterminação, portanto, para que se promova uma educação da consciência comum adaptada ao seu contexto e história particulares; pois, se por um lado as figurações do espírito são dependentes da conjuntura empírica e sentimental de cada sujeito, por outro lado, são elas que o impulsionam e o seduzem à paciência conceitual exigida pelo tratamento científico-filosófico – afinal de contas, tais experiências já carregam em si o germe para aquilo que virá-a-ser seus momentos conceituais. Mesmo aparentemente contrapostas à ordem científico-conceitual, nas próprias

derramasse muita tinta, inutilmente sem dúvida. Neste plano factual, as coisas são de fato claras. Embora o contrato com o editor tivesse uma obra intitulada *Sistema da Ciência*. Primeira parte: *Ciência da Experiência da Consciência*, Hegel decide, ao passo que a impressão já está bem avançada, substituí-lo por um outro título: *Sistema da Ciência*. Primeira Parte: A Fenomenologia do Espírito” (KEVÉRGAN, 2017, p. 192).

¹¹ “É evidente que esta redefinição não permite mais fazer da Fenomenologia a única via de acesso à ciência, contrariamente ao que havia sido dito ainda em 1812. É por isso que uma nota adicionada ao Prefácio da primeira edição na segunda edição da *Doutrina do Ser* indica que o subtítulo da *Fenomenologia do Espírito*: ‘Sistema da Ciência, primeira parte’, não é mais apropriado, e que a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* torna caduco o projeto original de uma segunda parte (WdL, W 5, p. 17). Porém, a primeira edição da *Enciclopédia* procura conciliar o estatuto original e a nova posição da Fenomenologia, o que não é evidente” (KEVÉRGAN, 2017, p. 198).

Figuras da Consciência já se encontra imanente a estrutura que permitirá a sua elevação ao patamar de Ciência, como pode se verificar na seguinte passagem do prefácio da *Enciclopédia*:

É próprio de maus preconceitos [acreditar] que a filosofia se encontre em oposição a um conhecimento experimental sensível, à efetividade racional do direito, e a uma espontânea religião e piedade. Essas figuras são reconhecidas, e mesmo justificadas, pela filosofia; o sentido pensante aprofunda-se antes em seu conteúdo, apreende e se fortalece nelas, assim como nas grandes intuições da natureza, da história e da arte. Com efeito, esse sólido conteúdo, enquanto é pensado, é a própria ideia especulativa (HEGEL, 1995, p. 18).

Essa apreensão conceitual de representações meramente sensórias ou intuitivas também tem um lado interior – do qual se poderia tirar a tese de seu panlogismo –, “Pois ela faz surgir estruturas originais em sua imanência e que, portanto, só podem ser descobertas, em toda a sua necessidade, de forma empírica” (BOURGEOIS, 2004, p. 313-314).

Ora, caminhando nessa série de figuras – ou representações –, a consciência, que no começo não sabe de sua igualdade consigo mesma, identificará sua aparição com sua própria essência e compreenderá que “Na história de seus objetos é sua própria história que vamos ler” (HYPPOLITE, 2003, p. 37): e, desse modo, alcançará o saber absoluto e fundará a base e o objeto para a realização da própria ciência. Em suma, o conceito de *Fenomenologia* nada mais é do que o fundamento empírico que o conhecimento se utiliza a partir do momento em que o pressuposto da subjetividade é considerado como a base de toda ciência filosófica: ou em outras palavras, o conceito de *Fenomenologia* pode ser representado como o fundamento não-filosófico (não científico) de todo o saber científico.

Por conseguinte, da mesma forma que o *fenomenólogo* empreende sua retomada para fundar a partir do sujeito do conhecimento o fundamento absoluto para a ciência – a união entre ser e pensar –, a história também realiza, no nível da humanidade, um procedimento semelhante em busca das determinações de sua liberdade: com a ressalva de que, a configuração

existencial dessa realização mundial será encarnada no Estado (HEGEL, 2008, p. 39).

Retomando o procedimento para se iniciar a ciência absoluta – que deve ser lógica e conceitual –, deve ela começar com aquilo que é o mais puramente simples – mais fundamental na exposição do saber – indeterminado e universal. A união entre ser e pensar, encontrado no final da *Fenomenologia do Espírito*, fez com que a ciência fosse descoberta como “aquilo que é”. “Ser”, o verbo dos verbos, já há muito tempo esquecido das especulações filosóficas¹², reaparece na *Doutrina do Ser* de Hegel como a figura ideal para *determinar* o universal imediatamente indeterminado, e consequentemente o início de toda ciência.

Assim, ao contrário do que pretenderia uma exposição que já começasse com predicacões negativas da Coisa mesma, “Nenhuma apresentação de um objeto seria em e para si capaz de ser, de modo estrito, tão imanentemente plástica por inteiro como a do desenvolvimento do pensar na sua necessidade” (HEGEL, 2016, p. 40).

A assunção da Natureza: o diferente como um momento abstrato da Ideia

Como se vê no decorrer de toda a obra de Hegel, os termos “concreto” e “abstrato” são utilizados em uma acepção um tanto quanto inusual, vejamos. O método científico-conceitual (ou lógico-conceitual) em Hegel utiliza sempre já os *Conceitos* das coisas, de tal modo que eles sejam apenas para o pensar: pois, para não ser acusado de colocar o pensamento entre o Eu e *as Coisas*, posicionou elas mesmas como que *coisas* do próprio pensamento, conceitos.

Dessa forma, se o pensar pode ser determinado como o mais íntimo e universal, e se “[...] a Coisa não pode ser, para nós, outra coisa do que nossos conceitos dela” (HEGEL, 2016, p. 36); então, é necessário concluir

¹² Pelo menos desde a emergência do espírito *anti-tomista* do renascimento moderno.

que a natureza das coisas não está nem além (transcendente) e nem aquém de si mesmas.

De outro ponto de vista, pode-se notar a emergência desse idealismo a partir da conjuntura histórica que a filosofia enfrentava com o advento da filosofia crítica¹³: a pretensão de se fundar a ciência a partir da potência subjetiva da consciência comum espaço-temporal, a fim de que se possa realizar a *des-fenomenalização* do saber fenomenal – ponto de partida exigido pela modernidade –, assim como sua *re-fenomenalização* em patamares absolutos – o objetivo da metafísica tradicional –: o puro ser. Portanto, se antes o pensamento era colocado como um termo médio entre o sujeito e a Coisa mesma, isolando o pensar da reunião com ela; assim,

Deve se contrapor a essa posição a observação de que justamente essas Coisas [...] são, elas mesmas, coisas do pensamento e, como inteiramente indeterminadas, são apenas *uma* coisa do pensamento – a chamada coisa-em-si da própria abstração vazia (HEGEL, 2016, p. 36).

É estabelecida dessa forma, tanto objetividade à realidade subjetiva, como subjetividade à realidade objetiva: as coisas são ideias, e as ideias são coisas.

Essa igualdade-consigo-mesmo, que com todas as suas determinações conceituais resultarão na Ideia Absoluta, ao mesmo tempo em que indica a equivalência do conceito com o seu objeto, mostra também sua subsistência por si em si mesma: ou seja, toda tentativa de representar e intuir *apenas* sensorialmente a Ideia acaba gerando de maneira forçada um paralelismo inexistente entre séries que não são significadas de modo unívoco; mas análogo.

Segundo essas considerações, não se deve compreender, de modo absoluto, que a natureza material é ignorada pela conhecimento científico-

¹³ Interpretação respaldada por Walter Jaeschke, ao afirmar que: “As linhas fundamentais do ponto de partida hegeliano estão amplamente delineadas por meio da situação histórico-problemática da crítica lógico-transcendental de Kant à metafísica tradicional” (JAESCHKE, 2013, p. 173).

conceitual, mas muito pelo contrário; pois, se por um lado o Conceito apareceu como sendo o da Coisa em si mesma, a natureza que permanece *para-si* alienada de seu conceito será determinada em referência à unidade da Ideia absoluta, como seu ser-Outro:

A ideia, que *é para si*, considerada segundo sua unidade consigo, *é o intuir*; e a ideia que intui *é a natureza*. Mas, enquanto intuir, a ideia *é posta* na determinação unilateral da imedaticidade ou negação por meio da reflexão extrínseca. A *liberdade* absoluta da ideia *é que [...]*; na absoluta verdade de si mesma, *decide-se a deixar sair* livremente de si o momento de sua particularidade ou do primeiro determinar-se e do ser-outro, a ideia imediata como seu reflexo, como *natureza* (HEGEL, 2102, p. 370-371).

Ou, assim como nos confirma Bourgeois,

A totalidade só existe, isto *é*, só se exterioriza, a cada etapa de sua realização, num meio ou num elemento diferente dela e – já que não há nada fora dela – diferente dela na medida em que promove um momento abstrato dela (BOURGEOIS, 2004, p. 306).

Dessa forma, a natureza, longe de impedir a concretização e o desenvolvimento de conceitos abstratos e formais, acaba sendo por eles compreendida e conservada em sua determinidade como uma das categorias da Ideia Absoluta: e assim *é superada*. Ou seja, “[...] o procedimento especulativo, [...] requer, [...] a assunção de seu Outro, isto *é*, da vida não-filosófica na diversidade de suas figuras, tal como aconteceu em particular na *Fenomenologia do Espírito*” (BOURGEOIS, 2004, p. 312). Assim como o conceito da fenomenologia precisa estar claro em sua verdade, independentemente de quais figuras ou representações foram utilizadas para cada individualidade; da mesma forma o conceito de natureza o precisa ser, independentemente de qual matéria específica está sendo utilizada.

Em verdade, a matéria já especificada – em três dimensões, por exemplo – recebe de algum modo uma forma abstraída no intelecto que

revela o seu ser para a consciência que a apreende, de modo que sem tal determinação conceitual, ela permaneceria incognoscível para o pensar: a matéria em si mesma seria pura potencialidade.

Aparentemente, num primeiro momento, tal concepção exibe uma carência da Lógica e do pensamento conceitual por só poder concretizar seu ser fazendo-se contraposta a um Outro dela mesma; mas de outro lado enfatiza o caráter independente promovido pela sua superação (*Aufheben*): uma contradição que, por já ser assumida no interior e no desenvolvimento de toda a sua exposição científico-conceitual, permite justamente a confirmação de sua liberdade no conservar deste algo que se opõe; superando assim essa oposição.

Ora, o pensamento lógico em Hegel permite a sua negação – que nada mais é do que uma das suas determinações conceituais –, e conseqüentemente a alteridade: e isto é o que constitui o direito em se permitir tais momentos de indeterminação do “incognoscível” em seu sistema¹⁴, sendo um deles, o pôr-se como um Outro que lhe objeta enquanto uma opacidade sensivelmente. Esta permissão, longe de tornar algo outro restrito à incapacidade de fazer ciência sobre si mesmo, é justamente o que garante o desenvolvimento da verdade contida na vida natural a partir do tratamento científico-conceitual desta determinação. Ou, nas palavras de Hegel: “[...] a matéria não tem verdade tal como aparece fora e antes do conceito, mas a tem unicamente em sua idealidade ou identidade com o conceito” (HEGEL, 2018, p. 53).

Portanto, enquanto é *seu* Outro, a Ideia o rege; enquanto orientado com fim à Ideia, a ela o contém; e enquanto possui sua verdade na Ideia, o Outro é compreendido. Metodologicamente falando, a natureza já é pressuposta não apenas como resultado, mas também como momento da liberdade da Ideia absoluta: é produto de sua completa identidade consigo mesma; servindo de sustentação à sua posterior soberania¹⁵ enquanto *Espírito*.

¹⁴ Chamados mais acima de “assunção da vida não-filosófica”.

¹⁵ Posterioridade lógica, e não cronológica.

[...] a Ideia, na medida em que ela *é* ou, mais exatamente, em que ela se faz *ser*, expõe seu sentido total no elemento da imediaticidade, da não relação, da exterioridade; ela espalha as determinações dela nessa alienação de si mesma que *é* a natureza, *uma natureza que ela se pressupõe para nela se reconstruir*, em sua identidade consigo ou sua interioridade a si, enquanto espírito (BOURGEOIS, 2004, p. 198, grifo nosso).

O espírito como superação da natureza: o papel da história conceituada

Assim, uma vez que a natureza sensível apenas *é*, como momento negativo *da* Ideia Absoluta, serve esta como seu pressuposto e fundamento. É a partir dessa desigualdade, mantida entre a Natureza e a Ideia, que se deriva a necessidade lógica do Espírito: enquanto superação da natureza não apenas como um momento abstrato da totalidade da Ideia, mas como a unidade da Ideia posta objetivamente na natureza. Serve o Espírito, portanto, para que a Natureza se descubra na Ideia; e para a Ideia apareça como a verdade da Natureza:

Essa identidade *é* a *negatividade absoluta*, porque o conceito tem na natureza sua objetividade externa consumada, porém essa sua extrusão *é* suprasumida, e o conceito tornou-se nela idêntico a si mesmo. Por isso o conceito só *é* essa identidade enquanto *é* retornar da natureza (HEGEL, 2011, p. 15).

Desse modo, a Ideia manifesta na Natureza tem também a Natureza como pressuposto, pois se serve dela como termo médio para sua reconciliação enquanto Espírito: em outras palavras; será nas produções do Espírito, mais especificamente naquelas do Espírito Absoluto, que o ser humano, enquanto encarnado na natureza, poderá coparticipar da Ideia Absoluta; assim como esta – A Ideia – se objetivar na Natureza como Espírito.

O manifestar – que enquanto [é] o manifestar da ideia *abstrata* e passagem imediata, *vir-a-ser* da natureza – enquanto manifestar do espírito, que é livre, é [o] *pôr* da natureza como de seu mundo; um *pôr* que como reflexão é ao mesmo tempo [o] *pressupor* do mundo como natureza autónoma (HEGEL, 2011, p. 26).

Por tal motivo, a natureza “[...] não deve ser nem superestimada nem subestimada” (HEGEL, 2008, p. 73), visto que

[...] a consciência que desperta surge, inicialmente, cercada apenas por influências naturais, e toda evolução dessa consciência é um reflexo do próprio espírito em oposição ao caráter imediato, irrefletido, da natureza (HEGEL, 2008, p. 73).

Tal consciência, ou espírito subjetivo, por ainda manter seu conceito em contradição com sua realidade, é finito: e por ser finito, necessita antes passar pelo seu processo de libertação da realidade natural na pura forma do conceito. Dessa forma, o aparecer do espírito estabelece a reflexão da natureza; e a identidade consigo mesmo – que é sua unidade e seu conceito – é agora posta e reconhecida no Outro – que é sua realidade inicial –: o mero *ser-fora-de-si* da natureza passa a ser fenômeno, e este é, evidentemente, sempre fenômeno para uma consciência. O espírito que é agora um mundo, deve, através da sua série de configurações, chegar ao saber absoluto de si mesmo: tais figuras são vistas não mais como uma reflexão externa à Coisa, mas como propriamente a efetivação das suas determinações conceituais.

O espírito é a ideia infinita, e a finitude tem aqui a significação da incongruência do conceito e da realidade com a determinação de que ela é o aparecer no seu interior. É um aparecer que *em si* o espírito se impõe com o um limite, a fim de que *para si*, pelo suprassumir desse limite, tenha e saiba a liberdade como *sua* essência, isto é, que seja pura e simplesmente *manifestado*. Os diversos graus dessa atividade, nos quais, enquanto [são] aparência, é determinação do espírito finito demorar-se, e percorrê-los, são os graus

de sua libertação, em cuja verdade absoluta é um a só e a mesma coisa *encontrar-aí* um mundo com o um mundo pressuposto, e *engendra-lo* com o algo posto pelo espírito, e a libertação do mundo e nesse mundo – [eis] uma verdade: é em direção da forma infinita dessa verdade que a aparência se purifica, como em direção do saber dessa verdade (HEGEL, 2011, p. 31).

Esta série, que conduz a consciência à liberdade, nada mais é do que sua história; ou melhor, a história da recaptulação de seu conceito: que por ser conceitual, se efetiva na filosofia. Assim, a Ideia manifesta suas determinações na natureza, que ao desenvolver sua idealidade se torna cognoscente, tal cognoscente enquanto se relaciona com seu aparecimento é consciência, enquanto consciência que se experiencia é história de sua formação, que transformada em conceito é, portanto, filosofada/conceituada¹⁶.

De fato, só se pode tomar nota, nessa história, daquilo que se gerou registro ao incitar a memória através da representação: “Deve-se levar em consideração que as narrativas históricas apareceram simultaneamente às ações e aos acontecimentos históricos, pois há um fundamento comum interno que os cria juntos” (HEGEL, 2008, p. 58).

Está a se falar, portanto, da “[...] história do aparecimento, à consciência da humanidade, das determinações universais do espírito” (HEGEL, 2008, p. 206). Visto que, só há história se existir uma consciência que dê sentido para tais eventos, e que lhe imprima sua Razão de ser, a convivência em sociedade, o estabelecimento de um regime estatal que a conserve e o mantenha em progresso, bem como o desejo por uma outra auto-consciência, nada mais são do que indícios ou formas disfarças do desejo que o espírito nutre em se reconhecer em fazer manifestar a sua Ideia em um Outro.

¹⁶ “Já no Adendo ao §379, o conceito do espírito foi apresentado como sendo a ideia efetiva que se sabe a si mesma. A filosofia tem de mostrar esse conceito como necessário, assim como todos os seus outros conceitos; isto é, conhecê-lo como resultado do desenvolvimento do conceito universal ou da ideia lógica. Contudo, nesse desenvolvimento, [o que] precede o espírito não [é] só a ideia-lógica, mas também a natureza exterior” (HEGEL, p. 15).

Nesse aspecto, o espírito concebe a sua verdadeira história a partir da natureza, que por ser história, já é espiritual; e progride com a superação da contradição que a era natureza, fazendo surgir nesse Outro da Ideia, a identidade em si e para si enquanto objetivada: é, portanto, na história e na produção cultural do Estado, que a espiritualização da natureza pode se concretizar não apenas como uma segunda natureza sobreposta; mas como sua verdade e realização. Mas a história, enquanto apenas registro, é mero fenômeno e representação da consciência de um sujeito finito, ainda em processo de liberdade. Por conseguinte, o passar desta representação histórica para sua conceitualização liberta o sujeito da má infinitude e eleva a sua realidade à forma do conceito: que é a Filosofia. Ou seja,

Quando lidamos com a ideia do espírito e consideramos tudo na história universal como a sua manifestação, ao percorrermos o passado – não importando qual a sua extensão –, só lidamos com o presente. A filosofia, ao ocupar-se do verdadeiro, só tem a ver com o eternamente presente (HEGEL, 2008, p. 72).

Em seguida, Hegel conclui: “Isso dá a entender, necessariamente, que a forma presente do espírito abrange em si todos os estágios anteriores” (HEGEL, 2008, p. 72), o que significa que todos os momentos determinados, ou todos os graus culturais rememorizados pela Filosofia são conservados conceitualmente, de modo que se possa, e deva sempre atualizá-los, pois, afinal de contas, agora eles constituem não mais inverdades do espírito, mas sim conceitos eternos, presentes na exposição do todo da Ideia¹⁷.

Assim,

O espírito absoluto é tanto a *identidade* eternamente essente em si, quanto retornando e retornada a si mesma: é a *substância* una e universal enquanto

¹⁷ Relembrando: “[...] somente o todo da ciência é a exposição da ideia” (HEGEL, 2012a, p. 58).

espiritual, o juízo [que a reparte] *em si mesma e em um saber, para o qual* ela existe como tal (HEGEL, 2011, p. 339).

Por isso que, cristalizada apenas em um livro ou em representações abstratas, torna-se o Espírito naturalizado e posto em potência; o que é o mesmo que sua morte: se caracteriza, pois, como pura carência-de-pensamento tomar cada representação como um momento essencial e absoluto. Deve-se, portanto, para lhes imprimir a vida ali contida, serem cultivados, vividos eticamente na comunidade para, finalmente, serem pensados conceitualmente pela Filosofia.

A essa caracterização do pensamento enquanto vivo parece se contrapor, como presunção, o ideal de se totalizar em uma obra todo o sistema da ciência; de modo que se poderia levantar a objeção – não completamente infundada – de que tal realização não deveria concentrar sua efetividade em um artifício material cuja chance de caducar com o tempo é iminente: uma *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Aliás, o próprio termo “enciclopédia” parece ter perdido o seu conceito original: cuja própria etimologia da palavra, do grego *εγκυκλοπαιδεία*, já indicaria uma espécie de educação (*παιδεία*) circular (*ἐγκυκλο*) – não coincidentemente, algo bem parecido com o hegeliano “*Kreis von Kreisen*” (círculo de círculos) –, e não um mero compilado de informações cuja ordem da exposição nada teria a ver com o conteúdo ali contido. Por conseguinte, a formulação da totalidade do seu sistema na *Enciclopédia*, enquanto “A obra onde o racionalismo hegeliano se revela mais claramente, como a apresentação do sistema do saber” (BOURGEOIS, 2012b, p. 378), pela sua própria natureza de compêndio, já mostra que seu “Título deveria [...] sinalizar [...] a intenção de reservar o singular para a exposição oral” (HEGEL, 2012a, p. 13): e é esta “exposição oral” e “dia-lógica” que, evidentemente, se necessita para que o elemento vivo contido naquela exposição racional se manifeste, fazendo com que estas razões gerais se unifiquem com a singularidade e a atualidade do momento presente vivente; enquanto objetividade essente (*seiende*) posta em si e para si. Assim, contra a particularidade de uma filosofia apartada do

reencontro com seu espírito através de uma existência “contaminada” de finitude;

[...] reside, então, que a nossa filosofia, essencialmente, só veio à existência em conexão com a precedente, e dela proveio com necessidade; é o decurso da história que nos expõe, não o *de vir* de coisas *estranhas*, mas este *nosso de vir*, o *de vir da nossa ciência* (HEGEL, 1995, p. 48).

Conclusão: a Ideia da Filosofia como objetivo da história mundial

Ao dirigir-se diretamente aos cursos sobre Filosofia da História – que se tratam de uma exposição mais exaustiva e singular da seção História Mundial presente na *Enciclopédia* –, tem-se, como é de se esperar, uma progressiva chegada ao tempo presente de sua redação conforme o fim da lição se aproxima. Entretanto, é importante notar que, assim como já foi dito, o conhecimento conciliador entre o conceito e a realidade, receberá no objetivo da exposição filosófica de sua sequência histórica, “apenas” uma confirmação de seu fundamento ideal: que o conceito de sua ciência esteja em identidade com a Ideia Absoluta que se sabe enquanto efetividade manifestada espiritualmente. E, dessa forma, que a liberdade encontrada como a única verdade do espírito exteriorizado no tempo – história –, enquanto também se trata de um objetivo da ciência, já é algo reconhecido através das razões gerais da filosofia especulativa.

Assim, se lembrarmos da primeira definição aqui dada a respeito de como Hegel compreende a Ideia, não haveremos de estranhar caso o tratamento conceitual da história revele um objetivo em comum com a ciência Filosófica: a Ideia Absoluta que engendra todo o sistema, e conseqüentemente a história mundial, encontrará na esfera cultural da Filosofia a sua confirmação absoluta enquanto conceito. Ora, não deixemos de lembrar que a história possui o Estado enquanto configuração existencial de sua realização: um pressuposto essencial para que o espírito venha a se

manifestar como Absoluto na Arte, na Religião e na Ciência Filosófica; enquanto estas são realidade proporcionadas pela vida estatal.

Tal confirmação da Ideia como fundamento do sistema feita pela filosofia da história pode, contudo, ser realizada em outras esferas do espírito. Nesse sentido, ao invés de se manifestar racionalmente em um conteúdo histórico, essa unidade entre conceito e realidade pode ser manifestada também, por exemplo, nas configurações do Estado, enquanto esta identidade “[...] é a ideia moral exteriorizada na vontade humana” (Hegel, 1998, p. 45); na religião, enquanto representação dessa verdade; na arte, enquanto ela é intuída; nos seres vivos etc.:

Totalidades tais como o Estado e a Igreja deixam de existir se a unidade de seu conceito e de sua realidade está dissolvida; o ser humano, o ser vivo, está morto se a alma e o corpo se separam nele; [...] a natureza morta, portanto, se ela é separada em seu conceito e em sua realidade, nada mais é do que a abstração subjetiva de uma forma pensada e de uma matéria sem forma. (HEGEL, 2018, p. 239).

Isso ajuda a mostrar como o aspecto no qual a Ideia Absoluta precede sua exposição temporal; ou seja, toda a delimitação e divisão de uma ciência, suas partes singulares e a mediação entre elas, estarão subordinadas ao grau de identidade do seu conceito consigo mesmo – com sua realidade –; e no caso da ciência da história, subordinadas ao conceito de liberdade. Ora, a exposição desse progresso da consciência da liberdade na história será análoga ao próprio conceito de liberdade compreendido pelo filósofo que realiza esse tratamento¹⁸:

Como não se pode dar uma representação prévia, geral, de uma filosofia pois somente o todo da ciência é a

¹⁸ Pois, enquanto uns colocam a história mundial como um completo regresso ou decaimento de um estado paradisíaco, outros colocam o auge desse progresso na cristandade medieval, outros porém não o fazem percorrer as formações orientais, e outros ainda eliminam por completo a Idade Média, fazendo conectar a modernidade com a antiguidade em função do Renascimento.

exposição da ideia, assim também sua *divisão* só pode ser concebida a partir dessa exposição; a divisão é como a ideia, da qual tem de tirar uma antecipação. A ideia, porém, se comprova como o pensar pura e simplesmente idêntico a si mesmo (HEGEL, 2012a, p. 58).

Em verdade, tais representações ou figurações que estão registradas na história, como são apropriações culturais para o sujeito do conhecimento, elas serão essenciais para o estabelecimento das determinações conceituais da Ideia Absoluta; pois, “[...] se já, em geral, a diferença de cultura consiste na diferença das determinações de pensamento, isto ainda tem de ser mais o caso com as filosofias” (HEGEL, 1995, p. 92). Pois, sendo para Hegel o objetivo buscado durante toda história sempre o mesmo – ser, essência, substância, ideia, razão, espírito, Deus, liberdade etc. –, a diferença empírico-temporal e os instrumentos utilizados para sua apropriação irão reservar então uma interferência nas singularidades que mediarão as razões gerais mais bem conhecidas: algo que depende tanto da circunstancialidade do sujeito que elabora tal conhecimento, quanto da constante necessidade de reelaboração da ciência filosófica:

Quer dizer: reafetuar a *Enciclopédia é refazê-la* para si mesmo e em si mesmo; ler a *Enciclopédia é reescrevê-la*. Nessa obra que pretende ser uma vista de conjunto que não se prende aos detalhes, a genialidade hegeliana [...] realizou uma reflexão cujos momentos só podem ser recolhidos por um leitor disposto a traduzi-la na paciência do entendimento que analisa e desenvolve suas mediações. Para Hegel, mais do que para outro filósofo, vale a afirmação de que para compreender uma obra necessita recriá-la por si mesmo (BOURGEOIS, 2012b, p. 444).

Dessa forma, ao contrário das outras ciências, que em geral têm suas diferenças internas – sua divisão – não subordinadas na própria determinidade de seu conceito; “No tratamento filosófico do dividir, o conceito mesmo tem que se mostrar como tal que contém a origem delas”

(HEGEL, 2016, p. 63): de modo que a aplicação na singularidade contingente não resulte apenas em acréscimos, nem em decréscimos vindo da intuição empírica, e nem em um abandono do conceito anterior.

Assim, as representações históricas integram-se na vida efetiva do conceito, justamente porque “A evolução traz consigo uma gradação crescente, uma série de determinações mais amplas da liberdade que decorrem do conceito do objeto: a natureza lógica” (HEGEL, 2008, p. 60). Ou em outras palavras: porque o encadeamento lógico-conceitual é também realizado temporalmente pelo sujeito que o elabora. Portanto, o que um dia foi história factual, poderá vir-a-ser considerado *para o seu respectivo sujeito* como determinação positiva da autoconfirmação do Conceito na própria negatividade que marca a contingência do puro ato presente de se filosofar. E a natureza, reconduzida conceitualmente à Ideia Absoluta, é o que marca o estágio Absoluto do Espírito, na esfera da Filosofia:

[...] esse conceito da filosofia é a ideia *que se pensa*, a verdade que sabe (§ 236): o lógico com a significação de ser a *universalidade* verificada no conteúdo concreto como em sua efetividade. Desse modo, a ciência retornou ao seu começo; e o lógico é assim seu *resultado*; enquanto [é] o *espiritual* (HEGEL, 2011, p. 363).

Assim, através da recapitulação da série das configurações do espírito Hegel procurou mostrar a necessidade de cada momento preceder o seguinte, de modo que, a partir da leitura feita pelo próprio autor dessa trajetória possa-se compreender o necessário surgimento do conceito de liberdade no hegelianismo. Esta filosofia da história ou rememoração de seu conceito já é, em sua apercepção, a própria filosofia especulativa de Hegel: o que se produziu, além disso, foi “apenas” a exposição desse desenvolvimento “[...] liberto da exterioridade histórica – *puramente no elemento do pensar*” (HEGEL, 2012a, p. 55); ou seja, na *Enciclopédia*. Resta, pois, reconstruindo para si o caminho exposto por Hegel, reconhecer nas figuras históricas os conceitos puros dali libertos; e vice-versa: essa

conexão entre as séries conceitual e histórica tanto dá vida e concretude às abstrações lógicas, quanto sentido e objetivo à história.

O trecho a seguir, retirado do último parágrafo da *Fenomenologia do Espírito*, define o que seria a efetividade do espírito a partir da síntese de seus conceitos puros com a sua história contingente. Ambos esses tratamentos do real, se coadunam naquilo que Hegel chama de *história conceituada*:

A *meta* – o saber absoluto, ou o espírito que se sabe como espírito – tem por seu caminho a recordação dos espíritos como são neles mesmos, e como desempenham a organização de seu reino. Sua conservação, segundo o lado de seu ser-á livre que se manifesta na forma da contingência, é a história; mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a *ciência do saber que-se-manifesta*. Os dois lados conjuntamente – a história conceituada – formam a recordação e o calvário do espírito absoluto; a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual o espírito seria solidão sem vida (HEGEL, 2007, p. 220).

A eloquência e síntese que Hegel reserva para o fechamento de suas exposições – que na passagem acima pôde ser contemplada na *Fenomenologia do Espírito* –, ocorre, da mesma forma, nos últimos parágrafos de sua *Filosofia da História* (HEGEL, 2008); confirmando o objetivo que ele imprimiu ao filosofar sobre a história mundial:

A consciência chegou até aqui, e esse é o principal momento da forma na qual o princípio da liberdade se concretizou, pois a história universal nada mais é que o desenvolvimento do conceito de liberdade. [...]. Quando a objetividade é racional em si mesma, a visão da razão tem que lhe corresponder, e assim existe também o momento essencial da liberdade subjetiva. Observamos apenas o progresso do conceito [...]. A filosofia diz respeito ao esplendor da ideia que se reflete na história universal. [...]. Seu interesse é conhecer o processo de desenvolvimento da verdadeira

ideia, ou seja, da ideia da liberdade que é somente a consciência da liberdade.

A história universal é o processo desse desenvolvimento e do devenir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos – eis aí a verdadeira teodiceia, a justificação de Deus na história. Só a percepção disso pode reconciliar a história universal com a realidade: a certeza de que aquilo que acontecer, e que acontece todos os dias, não apenas não se faz sem Deus, mas é essencialmente a Sua obra (HEGEL, 2008, p. 373).

Referências

BOURGEOIS, Bernard. A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Trad. Paulo Menezes e Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2012b.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel os atos do espírito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito*. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. v. I. 3. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012a.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. v. III. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito. 2*. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito. 4*. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História. 2*. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*. Lisboa: Porto Editora, 1995.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

JAESCHKE, Walter. O sistema da Razão Pura. In: GONÇALVES, Márcia C. F. (Org.). *O Pensamento Puro Ainda Vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

KEVÉGAN, Jean-François. A Fenomenologia do Espírito é a fundação última do “sistema da ciência” Hegeliano?. Trad. Nicolau Spadoni e Paulo Amara. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, v. 22, n. 4, p. 187-202, 2017.

Data de registro: 26/10/2020

Data de aceite: 29/02/2021



Historiografia e negação do Holocausto: o caso Lipstadt vs. Irving

Wallace Guilherme Soares de Brito*

Resumo: Este trabalho tem como objetivo elaborar uma interface entre filosofia e cinema a partir de uma análise temática do filme *Negação* (2016) sob o viés do verbete *Filosofia da História*, de Daniel Little (2016); o que faremos através de uma síntese da trama que envolve dois escritores: a professora Deborah Lipstadt, historiadora; e David Irving, autor negacionista do Holocausto. Utilizaremos como fontes a obra *Negação*, da Professora Lipstadt, bem como o bestseller *Hitler's War* (1977), do Irving. Focaremos nos argumentos apresentados por Irving, quais sejam: Hitler não sabia da “Solução Final”, e quando soube tentou evitá-la; nenhuma pessoa foi executada nos campos de extermínio nazistas e, por fim, o que conhecemos como Holocausto não aconteceu. Os compararemos com três conceitos desenvolvidos por Little (2016) em seu verbete mencionado: o papel do historiador, os critérios de verificação que atestam suas “verdades” e a possibilidade de neutralidade na pesquisa, analisando o filme à luz da obra de ambos os autores. Concluímos que Irving se distancia do viés História da Filosofia e que sua argumentação é baseada em deturpações de documentos históricos, especulações infundadas e sua vontade pessoal de que fosse verdade.

Palavras-chave: Historiografia; Negação do Holocausto; Antissemitismo.

Historiography and Holocaust Denial: the case Lipstadt vs. Irving

Abstract: This work aims to elaborate an interface between historiography and cinematography based on a thematic analysis of the film *Negação* (2016) under the bias of the entry *Philosophy of History* by Daniel Little (2016); what we will do through a synthesis of the plot that involves two writers: professor Deborah Lipstadt, historian; and David Irving, author and Holocaust denialist. We will use

* Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Bolsista CNPq pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC). E-mail: shimonbenabe@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0185356060836425>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0241-2570>.

as sources the book *Negação* (2017), by Professor Lipstadt, as well as the bestseller *Hitler's War* (1977), by Irving. We will focus on the arguments presented by Irving, namely: Hitler did not know about the “Final Solution”, and when he did he tried to avoid it; no one was executed in the Nazi death camps and, finally, what we know as the Holocaust did not happen. We will compare them with three concepts developed by Little (2016) in his mentioned entry: the role of the historian, the verification criteria that attest to his “truths” and the possibility of neutrality in the research, analyzing the film in the light of the work of both authors. We conclude that Irving distances himself from the History of Philosophy bias and that his argument is based on misrepresentations of historical documents, unfounded speculations and his personal desire for it to be true.

Keywords: Historiography; Holocaust Denial; Antisemitism.

Contextualização

A temática da verdade sempre assombrou o espírito da Humanidade. Na modernidade, não é diferente. O tema surge novamente sob novas roupagens: a pós-verdade. Como falar sobre este conceito tão profundo em uma era onde as informações são massificadas, bombardeadas e – em muitos casos, agora mais que nunca – falsificadas? Nesse cenário, o negacionismo científico aparece como um dos protagonistas. No Brasil e no mundo, o ano de 2020 foi marcado por diversas manifestações e propagações anticientíficas e francamente negacionistas. Do negacionismo científico nasce o histórico, com igual poderio destruidor e alienador. A negação do Holocausto é um dos seus exemplos e, se trata, como veremos mais adiante, de uma forma potencial de antissemitismo. Podemos citar como exemplos básicos 1) a asserção de que o número de seis milhões de judeus mortos pelo Terceiro Reich é exagerado; 2) que a causa das mortes dos prisioneiros dos campos de extermínio foi inanição e doenças, não um plano de extermínio deliberado; e, por fim, 3) que o Diário de Annie Frank é uma farsa (ENCICLOPÉDIA DO HOLOCAUSTO, 2020).

É necessário diferenciar o revisionismo histórico, que utiliza da historiografia para reinterpretar um fato histórico conhecido, do

negacionismo histórico, que, por sua vez, se trata da negação propriamente dita de fatos históricos conhecidos. Segundo o pensador belga Professor Koenraad Elst:

Negacionismo significa a negação de crimes históricos contra a humanidade. Não se trata da reinterpretação de fatos conhecidos, e sim da negação dos mesmos. O termo negacionismo ganhou destaque como nome de um movimento que nega um crime específico contra a humanidade, o genocídio de judeus cometido pelos nazistas entre 1941 e 1945, conhecido também como holocausto (do grego “sacrifício no fogo”) ou Shoah (do hebraico “desastre”). O negacionismo é identificado propriamente como esforços em reescrever a história de tal maneira que o acontecimento do Holocausto seja omitido (ELST, 2002, tradução nossa, grifo nosso).

Neste cenário, a Filosofia da História surge como instrumento. O estudo sobre o método científico e a sua aplicabilidade na pesquisa, sobretudo nas Humanidades; a compreensão e reflexão filosófica sobre a verdade e os papéis que ela exerce na sociedade; das quais são formas de combater a marcha de ódio que quase sempre impera por trás de discursos negacionistas. O verbete Filosofia da História do professor Daniel Little compõe um estudo sobre a Historiografia e a História propriamente dita, se tratando de um excelente texto introdutório para o tema, cuja profundidade e cuidado de análise é igualmente excelente. O filme *Denial* (2016) é uma obra britânica baseada no trabalho literário homônimo de Deborah Lipstadt, uma historiadora e pesquisadora judia estadunidense. O filme retrata sob as lentes da sétima arte como ocorreu a ação jurídica movida por David Irving contra Deborah Lipstadt, que a acusou de difamação quando a historiadora se referiu à ele como um negacionista e antisemita em sua obra posterior, *Denying the Holocaust* (1993). O livro *Negação*, por sua vez, trata-se de vários comentários, transcrições e anotações feitas antes, depois e – o mais importante aqui – durante o julgamento, o que nos fornece uma fonte bastante detalhada acerca do desenrolar do processo. Com raras exceções, a obra cinematográfica faz jus aos fatos ocorridos

durante o julgamento, muito embora seja alvo de críticas no que diz respeito a forma com que retratou os discursos, de tal maneira que pode abrir margens para uma interpretação de que são simplesmente dois pontos de vista diferentes, duas opiniões contrárias sobre um ocorrido – o que, como veremos mais adiante, não é verdade. O filme também passa certa impressão de equidade nos discursos, além de seu roteiro exageradamente dramático desviar o foco principal da obra em alguns momentos.

De antemão, fica claro que o objetivo da defesa da Professora Lipstadt não era provar à corte que o Holocausto aconteceu, e sim que as suas palavras eram verdadeiras, quais sejam: Irving era um antisemita, um “[...] negacionista, um defensor de Hitler e um ideólogo da direita” (LIPSTADT, 2017).

O objetivo deste trabalho é realizar uma ponte entre o filme *Negação* e o verbete do professor Little. Também utilizaremos a obra de ambos os autores envolvidos com objetivos de delinear um horizonte bibliográfico sólido. Analisaremos as teses apresentadas por Irving, quais sejam: 1) Adolf Hitler não sabia da “Solução Final” e quando soube tentou evitá-la; 2) nenhuma pessoa foi executada nos campos de extermínio nazistas; e, por fim, 3) o Holocausto nunca aconteceu. As compararemos com três conceitos desenvolvidos por Little (2016) em seu verbete mencionado: o papel do historiador, os critérios de verificação que atestam as suas “verdades” e as possíveis neutralidade e objetividade dos eventos históricos. Feito isso, investigaremos os passos da defesa da Professora Lipstadt. Concluiremos fazendo uma analogia entre os principais argumentos da defesa e os três conceitos desenvolvidos por Little (2016) para comprovar aproximações entre um e outro e concluiremos que as teses de Irving não possuem respaldo histórico comprobatório, fundamentando-se em deturpações deliberadas de documentos e seu desejo pessoal de que fosse verdade.

Dos deveres intelectuais do historiador

Prof. Little começa seu texto com uma provocação precisa: “Quais são as tarefas intelectuais que definem o trabalho do historiador?”

(LITTLE, 2016, p. 4), desenrolando cinco passos específicos para auxiliá-lo na resposta. O primeiro passo consiste, basicamente, no gesto de descrição de eventos e situações que já aconteceram. A pergunta a ser feita em tal passo é “o quê?”. As perguntas feitas pelo historiador sobre determinado evento revelam sua intenção e dão um caminho para a pesquisa. Little resume o primeiro passo como “Reconstruir uma história complicada a partir de fontes históricas diversas” (LITTLE, 2016, p. 4), isto é, debruçar-se sobre a complexidade de um evento histórico e utilizar-se de fontes variadas para retratar o ocorrido. A necessidade de fontes históricas aparece, portanto, já no primeiro passo. Como veremos mais adiante, Irving em muito pecou em seu método historiográfico – aliás, não há um método historiográfico em sua pesquisa, o que o reprova já no primeiro passo do Professor Little.

O segundo passo trata-se da explicação do evento histórico propriamente dito, no qual um padrão de pesquisa já deve estar inteiramente presente, isto é, o método científico de pesquisa, e deve guiar a pesquisa no caminho determinado no primeiro passo citado acima, com o objetivo de responder a pergunta “Por quê?”. “Explicamos um resultado histórico quando identificamos as causas, forças e ações sociais que o produziram ou que o tornaram mais provável” (LITTLE, 2016, p. 4).

Adentrando na História, são necessário esclarecimentos. É sabido que Hitler buscava uma hegemonia racial através de um processo de higienização do povo alemão, acreditando que este último fosse os arianos de raça pura e superior às outras civilizações. A transformação do termo ariano, que designa um grupo etno-linguístico, para um povo superior, é fruto da ideologia nazista com o Terceiro Reich, sendo que tal concepção já existia no imaginário coletivo germânico antes do Reich. Os nazistas nada mais fizeram, neste sentido, que politizar – no pior sentido possível da palavra – o chamado racismo científico, que também já assombrou a Humanidade em vários outros momentos¹. O biólogo Danilo Vicensotto da

¹ Cf. GRANDELLE, Renato. Estudo de crânios serviu como base à falha ciência do racismo. *O Globo*. Rio de Janeiro, maio de 2014. Disponível em:

Universidade Estadual de São Paulo chama a atenção à corrupção do termo, que tem como objetivo validar a superioridade biológica dos arianos, o que no campo das ciências não faz o menor sentido². Já em 1950, quando o mundo se recuperava das atrocidades cometidas pelo Terceiro Reich de Hitler, a Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura viram-se na necessidade de redigir *A Declaração das Raças*, de autoria de profissionais da área de biologia, antropologia, psicologia e etnologia. Todo o documento é de suma importância no combate a toda forma de racismo. Dele, dois artigos nos chamam a atenção:

10 – Os dados científicos de que dispomos no momento presente não corroboram a teoria segundo a qual as diferenças genéticas hereditárias constituiriam um fator de importância primordial entre as causas das diferenças entre as culturas e as obras da civilização dos diversos povos ou grupos étnicos. Ao contrário, ensinam eles que tais diferenças se explicam antes de tudo pela história cultural de cada grupo. Os fatores que desempenharam um papel preponderante na evolução intelectual do homem são a sua faculdade de aprender e a sua plasticidade. Essa dupla aptidão é o apanágio de todos os seres humanos. Constitui, de fato, um dos caracteres específicos do *Homo sapiens*. [...]

15. b) No estado atual de nossos conhecimentos, não foi ainda provada a validade da tese segundo a qual os grupos humanos diferem uns dos outros pelos traços psicologicamente inatos, quer se trate de inteligência ou temperamento. As pesquisas científicas revelam que o nível das aptidões mentais é quase o mesmo em todos os grupos étnicos.³

<https://oglobo.globo.com/sociedade/historia/estudo-de-cranios-serviu-como-base-falha-ciencia-do-racismo-12370323>.

²Cf. *O QUE É RAÇA ARIANA?* *Superinteressante*. 2011. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/o-que-e-a-raca-ariana/>.

³Cf. A DECLARAÇÃO das raças da UNESCO. *Achegas*. 1950. A DECLARAÇÃO DAS RAÇAS DA UNESCO (18 DE JULHO DE 1950).

Muito embora entre o documento e a contemporaneidade tenha-se passado sete décadas e o mesmo tenha sido alvo de críticas, as edições redigidas que o sucederam em 1967 e 1978 mantiveram as asserções acerca da ausência de diferenças cognoscíveis entre diferentes grupos étnicos, talvez sua pedra angular. De toda forma, ainda hoje existem – inclusive no Brasil –⁴ células neonazistas que propagam a ideologia nazista tão defendidos pelo Reich Hitlerista, ora disfarçadamente, ora francamente, sendo quase sempre alvo da mídia internacional e da justiça⁵. Diante disto tudo, esclarece-se as razões e contextos que levaram o Shoá a acontecer⁶.

O terceiro passo proposto pelo professor Little procura responder a pergunta “Como?”, tratando-se da probabilidade do acontecimento histórico e assim, sendo também uma explicação do mesmo. Longe do revisionismo histórico, esse passo chama atenção à análise de causas e conjecturas que levaram determinado evento ao sucesso ou fracasso em sua intenção. “Como o Exército Prussiano foi bem-sucedido em derrotar o superior Exército Francês em 1870?” (LITTLE, 2016, p. 4). Este passo será tratado mais à frente durante a análise da argumentação de David Irving.

O quarto passo condiz com os atores, isto é, com os indivíduos que protagonizam um evento histórico. A significação e interpretação aparecem como objetivos aqui, visando especialmente “[...] as intenções humanas que subjazem a uma dada série complexa de ações históricas.” (LITTLE, 2016, p. 4). Esse aspecto hermenêutico e interpretativo requer um cuidado especial por se tratar de algo subjetivo.

⁴Cf. VIEGA, Edison. *Dados indicam crescimento do neonazismo no Brasil*. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/deutschewelle/2020/06/29/dados-indicam-crescimento-do-neonazismo-no-brasil.htm>.

⁵Cf. AURORA Dourada: Grécia declara partido de extrema-direita como grupo criminoso. CNN. 2020.

⁶A discussão acerca da ideologia nazista e seu racismo é, de fato, mais profunda que isto. O que procuramos aqui, no entanto, é esclarecer ao leitor que, já na sua época, era sabido quais as causas e motivos que sucederam o ocorrido.

O historiador também deve se debruçar sobre a informação dada e conferir-lhe sentido, afinal de contas, dados não falam por si só. Diante desta problemática, “A tarefa do historiador é encontrar modos de usar esse conjunto de provas para discernir alguma verdade sobre o passado” (LITTLE, 2016, p. 5).

Por último, a questão da imparcialidade e neutralidade é levantada pelo professor Little, que consiste em basicamente a “[...] habilidade de investigar o mundo sem considerar os vieses que estão incrustados em suas crenças, políticas ou éticas, sua ideologia [...]” (LITTLE, 2016, p. 20). Muito presente em discursos políticos (e ironicamente ideológicos) no nosso país, professor Little não enxerga grandes problemas nesta questão.

[...] não há dificuldade fundamental em reconciliar a ideia de um pesquisador com um conjunto de valores religiosos, que a despeito disso cuidadosamente retrata os valores de um agente histórico que possui valores radicalmente diferentes. Essa pesquisa pode ser malfeita, é claro, mas ainda assim não há nenhuma barreira epistêmica que torna impossível ao pesquisador examinar o corpo de argumentos, comportamentos e instituições culturais contemporâneas correspondentes ao outro e chegar a uma representação justificada do outro. Não é necessário que alguém compartilhe dos valores ou visão de mundo de um *sans-culotte* para chegar a uma apreciação justificada daqueles valores e visões de mundo (LITTLE, 2016, p. 21).

Para analisar a questão da personalidade, precisamos, obviamente, conhecer as pessoas que estão envolvida. É sabido que Irving tentou reunir toda a direita inglesa em um partido de frente única chamado Focus, sendo ele o candidato a Primeiro Ministro⁷. Após o fracasso do partido por motivos fiscais, Irving passou a frequentar encontros e eventos de grupos de extrema-direita como o Institute for Historical Review (IHR) [Instituto

⁷ Cf. EVANS, Richard J. *In Hitler's Shadow*. New York: Pantheon Books, 1989.

para Revisão Histórica]⁸, que embora tente manter a aparência de seriedade e rigor acadêmico, trata-se de uma organização cujo objetivo é a divulgação da negação do Holocausto⁹.

Embora o IHR alegasse estar interessado em realizar uma varredura ampla da história, eles concentravam todas as energias no Holocausto. Seus ataques tinham um viés antissemita e anti-Israel. Segundo o IHR, o “governo corrupto e falido de Israel e seu exército de agentes não remunerados nos Estados Unidos” haviam perpetrado um roubo ao povo americano por meio do uso habilidoso da “Maior Mentira de toda a história – a mentira do ‘Holocausto’” (LIPSTADT, 2017).

David Irving possui uma coleção generosa de ações jurídicas movidas por e contra ele a partir de 1967, com a publicação do seu livro *Accident: The Death of General Sikorski*¹⁰. Em 1983, envolveu-se em uma polêmica quando se infiltrou numa coletiva de imprensa da editora alemã Stern, que recentemente publicara diários de Hitler, e provocou um escândalo ao erguer documentos que, segundo ele mesmo, comprovavam a falsidade dos diários. Dias depois, Irving apareceu na mídia para retratar-se afirmando que agora acreditava na genuinidade dos diários. O que Irving não esperava, no entanto, é que dias depois o Bundesarchiv, o

⁸ Tratamos brevemente da distinção entre revisionismo e negacionismo histórico na sessão *Contextualização*.

⁹Cf. MORRIS, Lydia. *Rights: Sociological Perspectives*. Londres: Routledge, 2006.

¹⁰ A polêmica da vez foi a afirmação, ausente de documentação histórica comprobatória, de que o líder polonês Sikorski havia sido morto à mando de Wiston Churchill. Irving processou um autor que havia refutado a tese do livro e perdeu, sendo obrigado a pagar as custas do processo. No mesmo ano, no livro *The Destruction of Convoy PQ17*, afirmou que os 33 navios que compunham o comboio perderam seus suprimentos a caminho da União Soviética por negligência de seu comandante, o Capitão Jack Broome, que processou o autor e sua editora pelo crime de difamação. Irving novamente perdeu o processo e foi obrigado a pagar 40 mil libras, que à época, constatou uma das maiores indenizações por difamação. Em 1968, foi processado após afirmar que o artigo que criticava sua posta, escrito por Julian Page, era fruto da mente fértil da jornalista. Irving pediu desculpas publicamente e arcou com os custos do processo em troca da retirada da acusação. Cf. LIPSTADT, Deborah E. *Negação*. São Paulo: Universo dos Livros, 2017.

Arquivo Nacional da Alemanha, realizaria uma perícia forense cuidadosa que comprovou que os diários eram forjados – e muito mal forjados. Diante do imprevisto, Irving comunicou à imprensa que concordava com o posicionamento do Bundesarchiv e ressaltou que foi o primeiro a declarar a falsidade dos diários. Um repórter do Times o respondeu declarando que havia sido o último a declará-los autênticos (LIPSTADT, 2017). E qual seria a razão para os judeus criarem tal “mitologia”? Segundo o mesmo, seriam motivos financeiros. A conspiração antisemita do domínio judaico do mercado mundial é o *deus ex machina* da obra e pensamento de Irving. Em uma entrevista com a rádio Ulster em 1989, afirmou que:

Ninguém gosta de ser enganado, menos ainda quando há uma soma financeira considerável em jogo. (Desde 1949, o Estado de Israel recebeu mais de 90 milhões de marcos alemães em reparações voluntárias da Alemanha Ocidental, essencialmente em expiação às “câmaras de gás de Auschwitz”). [...] Centenas de milhões de pessoas honestas e inteligentes foram enganadas pela bem-financiada e brilhantemente bem-sucedida campanha publicitária do pós-guerra. (IRVING, 1989, *apud* LIPSTADT, 2017).

A Historiografia encontra um prato cheio para análise e crítica aqui. Muitas vezes em questões básicas Irving se equivoca, seja na afirmação leviana e deliberada de asserções cuja comprovação não é conhecida, seja em discursos de ódio propriamente ditos. Podemos afirmar, com efeito, que a Filosofia da História se debruça sobre as questões que compõem a nossa discussão aqui para refletir sobre as causas e efeitos dos acontecimentos – ler-se refletir sobre o porquê do ativismo de Irving; erguer questões éticas que envolvem a influência e esse ativismo exerce na sociedade; e, sobretudo, enxergar a conjectura com lentes críticas. Ademais, o que concerne tanto à Historiografia quanto à Filosofia é o método. Não se trata de literatos e seus devaneios imaginando como poderia ter sido a história e/ou como acreditam que deveria ter sido; no campo das ciências, é necessário rigor e seriedade. Mas, afinal de contas, sendo a História, bem como as Humanidades em geral, mais que todas as outras áreas do conhecimento, navegantes dos mares da subjetividade e sua

mutabilidade, é possível falar de método como nas ciências naturais ou exatas?

Historiografia e Método

Em relação a um método utilizado na História, utilizamos o conceito de Historiografia, dado anteriormente, cuja definição pode ser dada como “[...] estudo dos métodos e práticas dos historiadores” (LITTLE, 2016, p. 25). O pressuposto de que há um método coloca em xeque várias questões levantadas acerca da relativização da verdade, uma vez que o objetivo do método é, em suma, determinar uma verdade¹¹. Brevemente retomando a questão revisionismo x negacionismo, a professora Lipstadt elabora uma reflexão que nos lembra, em partes, que a questão “existência do Holocausto” sequer pode ser considerada como tal, isto é, não é algo a ser discutido. Assim, o debate que há entre o discurso francamente antisemita de David Irving e a defesa da Professora Lipstadt não se trata de diferentes formas de enxergar fatos ou, ainda, de diferentes opiniões. Sobre isso, Lipstadt afirma:

Meu livro [*Denying the Holocaust*] não defendia a ortodoxia histórica. De fato, historiadores do Holocausto extremamente respeitados sugerem diferentes conclusões para muitos aspectos do Holocausto. Por exemplo, os intencionalistas defendem que Hitler chegou ao poder querendo assassinar os judeus e instituiu um conjunto de políticas coerentes e ininterruptas visando realizar esse objetivo. Ao contrário, os funcionalistas argumentam que a decisão nazista de assassinar os judeus não teve origem em uma única decisão de Hitler, mas desenvolveu-se pouco a pouco e de forma improvisada. [...] Outros historiadores diferem sobre as respostas dos judeus acerca da perseguição. [...] Por mais intensos que esses ou outros debates entre

¹¹ Digno de nota o fato de que a Historiografia não pretende erguer pilares sólidos de verdades incontestáveis, mas tão-somente estabelecer fatos que sejam sustentados por demonstrações plausíveis, os quais interpretamos aqui como verdades históricas.

historiadores possam se tornar, raramente – se é que em algum momento – os participantes falsificam dados. Os negacionistas, por outro lado, distorcem, falsificam e deturpam registros históricos e, conseqüentemente, saem completamente dos parâmetros necessários para qualquer debate histórico sobre o Holocausto (LIPSTADT, 2017, grifo nosso).

Não se trata, pois, da defesa de um dogmatismo de um ponto de vista sobre outro, mais fraco, ou, ainda, da tentativa de silenciar outra forma de enxergar um fato. O que ocorre é o enfretamento direto a discurso que nega um fato histórico determinado e cujo fundamento, como veremos mais adiante, é tão-somente o ódio e o desejo pessoal de que seja verdadeiro.

Nesta sessão, trataremos de aplicar um pouco do vasto e belo universo da Historiografia na obra de Irving, sobretudo em *Hitler's War* (1977), com assistência da professora Lipstadt e das argumentações da sua equipe de defesa. Percebe-se que o bestseller sofreu uma mudança radical a partir da edição de 1991, após Irving ter tido contato com o Relatório Leuchter, que trataremos mais adiante. Após analisar o livro, professora Lipstadt constatou que:

Na edição de 1991, ele eliminou qualquer menção ao Holocausto, substituindo o termo por “extermínio dos judeus”, com vagas referências à “tragédia judaica” e “maustratos aos judeus realizados por nazistas”. A edição de 1977 fazia referência às câmaras de gás. Na edição de 1991, essas referências foram substituídas por “rumores infundados e sem comprovação envolvendo ‘fábricas de morte’”. Ambas as edições apresentam um relato de um discurso de maio de 1944 feito por Hitler a um grupo de generais alemães e no qual garantia que o “problema” dos judeus húngaros logo seria resolvido. Na edição de 1977, Irving escrevia logo após o discurso de Hitler: “em Auschwitz, a extinta parafernália da morte – ociosa desde 1943 – começou a funcionar outra vez quando as primeiras cargas chegaram de trem da Hungria”. Na edição de 1991, essa frase foi substituída por:

“Quatrocentos mil judeus foram presos na Hungria. O primeiro trem de carga chegou a Auschwitz trazendo força de trabalho escrava para a então pronta fábrica da I.G. Farben.” Em 1977, esses judeus haviam embarcado para a morte. Em 1991, eles seriam trabalhadores escravos. Leitores da segunda edição jamais ficariam sabendo que eles acabaram nas câmaras de gás (LIPSTADT, 2017).

A obra também foi analisada por Richard Evans, autor da mais importante trilogia sobre o Terceiro Reich¹², juntamente com dois alunos seus da pós-graduação, Thomas Skelton-Robinson e Nik Wachsmann, um trabalho de 18 meses que resultou em um relatório de mais de 700 páginas. professor Evans integrou a equipe de especialistas que elaborou a defesa da professora Lipstadt¹³.

Evans [...] começou a debater algumas de suas descobertas. “O verniz de respeitabilidade de Irving desaparece quando você faz uma pesquisa”. Admitiu que estava surpreso com o número de distorções que ele e seus pesquisadores, Nik e Thomas, já haviam encontrado. “Simplesmente existem distorções demais para serem apenas equívocos. E elas sempre parecem seguir na mesma direção: a absolvição de Hitler” (LIPSTADT, 2017).

O historiador húngaro John Lukacs (1924-2019) em uma reunião com a professora Lipstadt em 1998 se referiu a Irving como um “apologista”, condenando veementemente o estudo do negacionista e seus referenciais a Hitler. Segundo Lukacs, a obra de Irving consistia em “Afirmações não verificáveis e nada convincentes.” (1997, p. 26, *apud* LIPSTADT, 2015).

¹² Cf. EVANS, Richard J. *A chegada do Terceiro Reich*. SP: Editora Crítica, 2017.

¹³A equipe também contava com nomes como o Professor van Pelt (1955 -), arquiteto e um dos maiores especialistas em Auschwitz; Professor Peter Longerich (1955 -), historiador da arquitetura considerado por Evans um dos maiores especialistas do Holocausto; Professor Hajo Funke (1976 -), cientista político; entre outros (LIPSTADT, 2017).

Irving abriu o julgamento do caso do ano de 2000 afirmando que ia provar que as câmaras de gás que atraíam os turistas à Auschwitz se tratava de uma farsa construída pelos poloneses no período pós-guerra e, ao mesmo tempo, negou ser um negacionista e antisemita (LIPSTADT, 2017). A falsificação e deturpação de documentos históricos entra em cena. Utilizando a obra *Hitler's War*, a equipe de defesa da Professora Lipstadt expôs, na figura do advogado Dr. Richard Rampton, que Irving afirmou que Himmler foi convocado para uma reunião secreta na Toca do Lobo pelo próprio Hitler, e que este havia ordenado que a não-liquidação do trem lotado com mais de mil judeus vindo de Berlim. Segundo o próprio Irving:

As importantíssimas anotações telefônicas de Himmler, registradas em uma folha, mostram que às 1:30 p.m. ele falou de telefone “do bunker” – isto é, o 0 de Hitler – com Heydrich e ditou a ordem explícita de que o trem lotado de judeus de Berlim não fosse liquidado (IRVING, 2001, p. 454, trad. nossa).

Irving foi questionado na corte pelo Dr. Rampton sobre as suas “provas irrefutáveis” de que o Holocausto aconteceu: quais eram os indícios de que Hitler havia convocado Himmler naquela noite? Ao que Irving respondeu: “Minha grande expertise no assunto” (IRVING, 2000, p. 30, *apud* LIPSTADT, 2017). O problema, como percebido pelo Dr. Rampton, consiste na interpretação da passagem da anotação realizada por Himmler. O que Irving realizou foi uma interpretação exagerada e deturpada das anotações de Himmler, de tal forma que concluiu que não se tratava de um trem específico, mas de todos os judeus da Alemanha.

Himmler fez as seguintes anotações em seu registro do telefonema: Judentransport aus Berlin. [Transporte de judeus de Berlim.] Keine Liquidierung. [Nenhuma aniquilação.]

O registro do telefonema indica que a alegação de Irving, de que Himmler estava impedindo a liquidação dos judeus, simplesmente não era verdadeira. Himmler dava ordens para que os judeus

de Berlim em um trem específico não fossem aniquilados. Nas mãos de Irving, essa ordem havia passado de instruções sobre um trem específico a uma ordem que se aplicaria a todos os judeus (LIPSTADT, 2017).

O teatro torna-se ainda mais icônico quando Irving afirma que no exato dia após a anotação no diário, Himmler tinha telefonado para Oswald Pohl, General da SS, dando ordens para que os judeus permanecessem onde estavam.

Irving havia fundamentado essa sugestão de que Himmler estaria ordenando que os judeus não fossem deportados com base em uma entrada de 1º de dezembro no diário do próprio Himmler. *Verwaltungsführer der SS* [Líderes administrativos da SS] *haben zu bleiben*. [devem permanecer onde estão.] Rampton observou que a entrada não fazia qualquer referência aos judeus. Não eram os líderes administrativos da SS. Irving haviam substituído o termo “haben” por “Juden”, permitindo-se, assim, inventar a afirmação de que os judeus deveriam ficar onde estavam (LIPSTADT, 2017).

Irving assumiu que se equivocou ao traduzir “haben” por “juden”, e disse que se desfizera da máquina que utilizou para a correção há dez ou quinze anos. O problema, no entanto, é que se tratava de uma explicação desfavorável ao próprio Irving, pois mostrava que ele descobrira o erro e corrigido muito antes da publicação de *Hitler's War*, em 1991. A sua falha, portanto, foi deliberada e, como concluiu Dr. Rampton, teve objetivos determinados: “O senhor queria sustentar diante do público a imagem de um Adolf Hitler benigno e magnânimo estendendo o braço para salvar os judeus” (IRVING, 2000, *apud* LIPSTADT, 2017).

Os erros de Irving eram evidências, segundo Dr. Rampton, de que não se tratava de um equívoco honesto, mas uma declaração deliberada. Ainda, Irving negou veementemente a existência de mortes que faziam partes de um sistema planejado, novamente recorrendo às passagens do

diário de Himmler. Por fim, chegou a afirmar que Hitler era uma força negativa contra o extermínio (LIPSTADT, 2017).

Ademais, retratamos e analisamos aqui apenas alguns dos muitos equívocos cometidos por Irving em sua obra e expostos em julgamento pela equipe de defesa da professora Lipstadt. Fica claro, perante tal exposição, que os indícios irrefutáveis de que o Holocausto não ocorreu, como Irving afirmara tão categoricamente, se tratavam, na verdade, de deturpações de documentos históricos, falsificação dos mesmos e o seu desejo pessoal de que fosse verdade.

Sobre método utilizado na história, Prof. Little nos ensina que:

[...] grande parte do estudo da historiografia tem a ver com definir as ideias de prova, rigor e padrões de raciocínio para a investigação histórica. Pressupomos que os historiadores querem descobrir verdades empiricamente sustentadas sobre o passado e pressupomos que eles querem oferecer inferências e interpretações que são de alguma forma reguladas pelos padrões de racionalidade científica (2016, p. 25, grifo nosso).

A deturpação e falsificação deliberadas de documentos históricos retira da pesquisa de Irving todo e qualquer padrão de racionalidade científica. A sua “verdade”, pois, não possui bases válidas para sustentação empírica, dada à fragilidade de suas fontes. Assim sendo, somos obrigados a descartar a sua argumentação de que Hitler havia tentado impedir o extermínio de judeus.

Para falarmos sobre o Relatório Leuchter, é necessário falarmos primeiramente do homem que impulsionou este trabalho. Ernst Zündel (1939-2017) foi um famosíssimo negacionista alemão que foi deportado para o Canadá e posteriormente condenado e preso várias vezes por incitar ódio às minorias¹⁴. Em seu livro *The Hitler We Loved and Why* [O Hitler que nós amávamos e por quê], sustenta a tese de que o Holocausto foi uma

¹⁴ Cf. CONNOLLY, Kate. Holocaust denial jailed for five years. *The Guardian*, 16 de fevereiro de 2007. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2007/feb/16/historybooks.secondworldwar>.

farsa. Para fundamentar tal tese, Zündel contratou por \$40 mil Fred Leuchter (1943), um empresário dono de uma empresa responsável pela confecção de injeções letais, para realizar uma pesquisa nos campos de extermínio nazistas. Sem preparo ou instrução apropriada para realizar uma pesquisa de tamanha exigência¹⁵, Leuchter retirou tanto de Auschwitz quanto de Birkenau – sem autorização, método ou padrão científico – pedaços de concreto das paredes das câmaras de gás, onde os prisioneiros eram asfixiados até a morte, e das câmaras de dedetização, onde objetos eram desinfetados com objetivo de combater uma praga de piolhos que acometia os prisioneiros.

Leuchter traficou os pedaços de concreto retirados ilegalmente para os EUA e enviou-os para um laboratório, solicitando que fossem buscados nos objetos vestígios de cianeto de hidrogênio, a substância tóxica utilizada em larga escala nos campos de extermínio. O resultado da análise do laboratório concluiu que os pedaços de concreto retirados da sala de dedetização possuíam mais concentração de cianeto do que aqueles retirados das paredes das câmaras de extermínio. Com base nisso, Leuchter concluiu que não seria possível que o gás de cianeto tivesse sido usado para executar pessoas, afirmando que somente piolhos morreram em Auschwitz (LIPSTADT, 2017). Dois dias após a publicação do Relatório, impressionado, Irving afirmou: “Minha percepção mudou porque entendo que toda a mitologia do Holocausto agora está aberta a dúvidas” IRVING, 1989, *apud* LIPSTADT, 2017). Os problemas que esse relatório carrega são imensos e numerosos, como já foi demonstrado e comentado pelo químico estadunidense Richard J. Green em um estudo científico¹⁶.

¹⁵ Cf. CRONOLOGIA DA NEGAÇÃO DO HOLOCAUSTO. *Enciclopédia do Holocausto*. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/holocaust-denial-key-dates>.

Durante o processo criminal movido pelo estado de Massachusetts contra Leuchter, o próprio afirmou não possuir formação na área de biologia, química, ou toxicologia, áreas fundamentais para execução de uma pesquisa desse calibre.

¹⁶ Cf. GREEN, Richard J. *Leuchter, Rudolf and the Iron Blues*. The Holocaust History Project, 1998. Disponível em: <https://phdn.org/archives/holocaust-history.org/auschwitz/chemistry/blue/>.

É sabido que, quando souberam que os soviéticos estavam chegando, os alemães destruíram as câmaras de gás e queimaram vários documentos, na intenção de impedir ou dificultar que fosse descoberto o que ocorreu no local (LIPSTADT, 2017). Devido à exposição dos escombros das câmaras às variações climáticas e especialmente ao fato de que o cianeto é solúvel em água, é, de fato, previsível que a quantidade de gás encontrada em suas paredes fosse menor que a quantidade das câmaras de dedetização, que por sua vez, não foram destruídas ou expostas às adversidades climáticas.

Ainda que fosse desconsiderada a ação do tempo e clima sobre os escombros, o fato de a quantidade de cianeto ser maior nas câmaras de dedetização nada acrescenta para o estudo sobre os campos de extermínio nazistas, pois é sabido que as pragas são mais resistentes ao gás que seres humanos. Portanto, é necessário maior concentração de cianeto para exterminar pragas.

Nas câmaras de extermínio, as pessoas eram amontoadas em uma local fechado e de pouco espaço, o que por si só já era suficiente para dificultar o processo de respiração devido à liberação de gás carbônico do próprio corpo. Portanto, seria necessário muito menos gás tóxico para exterminar pessoas nesse ambiente já propício. As câmaras de gás eram projetadas com o teto baixo com o objetivo de poupar espaço e, conseqüentemente, a quantidade de gás utilizado nas execuções.

Estes são apenas alguns dos muitos problemas de método que o Relatório Leuchter traz consigo. Ademais, o documento também evoca questões éticas e políticas, das quais não pretendemos abordar aqui. Não obstante, este documento que foi a chave para a virada negacionista de Irving, já tendo sido refutado e desqualificado de sua validade científica, não pode ser aceito tampouco considerado como prova de que não existiu um maquinário de mortes nazista, tal como defendida Irving com garras e dentes, e que nenhuma pessoa foi executada nos campos de extermínio nazistas.

Considerações Finais

A negação do Holocausto, como defende com garras e dentes a professora Lipstadt, consiste em uma forma de antissemitismo e, portanto, uma forma de racismo. Como tal, deve ser combatido e refutado na medida em que se trata de um crime contra a Humanidade.

Uma pesquisa não necessariamente deve ser conduzida de forma totalmente impessoal, o que, inclusive, sequer deve ser possível. Porém, o risco de permitir que crenças pessoais se sobreponham à fatos históricos determinados entorpece a mente e a razão; o seu resultado é o negacionismo científico e histórico. Por mais sadias que sejam as intenções – isto é, se e somente se for possível ser bem-intencionado e, ao mesmo tempo, negacionista – o fato é que a negação do Holocausto se trata de um dos pilares mais firmes do antissemitismo moderno e da teoria da conspiração do “domínio judaico mundial”. Neste sentido, David Irving, Ernest Zundel e todos os negacionistas são instrumentos de divulgação de mentiras, discursos de ódio e desonestidade intelectual.

Concluimos que, segundo os três pressupostos estabelecidos por Little em seu verbete (2016) de que: uma pesquisa deve realizar descrições factuais, fornecer uma explicação ao fato histórico, analisar a possibilidade de acontecimento do evento e, por fim, dar significado às intenções humanas por trás dos fatos; reunidos sob o pressuposto da impessoalidade na pesquisa, podemos afirmar que as provas apresentadas por David Irving com o objetivo de negar o Holocausto são insuficientes para delinear uma verdade empiricamente sustentada, uma vez que são baseadas em deturpações de documentos históricos, falsidade dos mesmos e o desejo pessoal de que fosse verdade. Neste sentido, considerando que os passos determinados pelo professor Little (2016) como respostas que à questão “Quais são as tarefas intelectuais que definem o trabalho do historiador”, e considerando a reprovação de Irving em todos os três pressupostos, concluimos que não podemos considerar David Irving como, de fato, um historiador.

Referências

- CONNOLLY, Kate. Holocaust denial jailed for five years. *The Guardian*, 16 de fevereiro de 2007. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2007/feb/16/historybooks.secondworldwar>. Acesso em: 21 ago. 2020.
- CRONOLOGIA DA NEGAÇÃO DO HOLOCAUSTO. *Enciclopédia do Holocausto*. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/holocaust-denial-key-dates>. Acesso em: 26 ago. 2020.
- ELST, Koenraad. Negationism in General. In: ELST, Koenraad. *Negationism In India*. Delhi: Rising Publications, 2002. Disponível em: <https://archive.org/details/NegationismInIndiaChapterOneNegationismInGeneral>. Acesso em: 5 mar. 2021.
- EVANS, Richard J. *A chegada do Terceiro Reich*. São Paulo: Editora Crítica, 2017.
- EVANS, Richard J. *In Hitler's Shadow*. New York: Pantheon Books, 1989.
- GREEN, Richard J. *Leuchter, Rudolf and the Iron Blues*. The Holocaust History Project, 1998. Disponível em: <https://phdn.org/archives/holocaust-history.org/auschwitz/chemistry/blue/>. Acesso em: 21 ago. 2020.
- IRVING, David. *Hitler's War and The War Path*. London: Focal Point Publications, 1991.
- LEITURA Obrigatória. *Negação do Holocausto: David Irving e o Relatório Leuchter*. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eNODxKNR9yk>. Acesso em: 29 ago. 2020.
- LIPSTADT, Deborah E. *Negação*. Trad. Maurício Tamboni. São Paulo: Universo dos Livros, 2017.
- LITTLE, Daniel. Filosofia da História. Trad. Thomas Victor Conti. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Califórnia, 13 de outubro de 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/history>. Acesso em: 28 ago. 2020.
- MORRIS, Lydia. *Rights: Sociological Perspectives*. Londres: Routledge, 2006. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203001875>.
- NEGAÇÃO. Direção de Mick Jackson. Produção de Russ Krasnoff, Gary Foster, Celia Duval. [S.I]: Sony Pictures, 2016. (110 min.), color. Legendado.

Data de registro: 01/12/2020

Data de aceite: 26/02/2021



O que são conceitos? A natureza e a existência de entidades abstratas de um ponto de vista materialista

*Ian Botti**

Resumo: Este artigo aborda o problema da existência de objetos abstratos. O que são objetos tais como números? Eles existem, de fato? Uma terceira questão que surge a partir da lógica moderna é sobre a relação entre quantificação e existência. São apresentadas duas teorias historicamente importantes sobre a ontologia de objetos abstratos e o status ontológico do quantificador, a saber, a concepção quantificacional de existência predominante na filosofia analítica do século 20, e o meinongianismo, a qual ela pretendia responder. Em seguida, apresento as críticas de Branquinho (2015) as duas teorias, bem como o resultado da avaliação de ambas. Por fim, a concepção ficcionista de Mario Bunge (1981; 2010a; 2010b) é proposta como uma alternativa plausível, que concilia aspectos das teorias quantificacional e meinongiana que sobrevivem à crítica de Branquinho com uma visão de mundo materialista e informada pela ciência.

Palavras-chave: Ontologia; Existência; Objetos Abstratos; Materialismo; Ficcionismo.

What are concepts? The nature and existence of abstract entities from a materialist point of view

Abstract: This article deals with the problem of the existence of abstract objects. What are objects such as numbers? Do they actually exist? A third question that arises from modern logic is about the relation between quantification and existence. Two historically important theories concerning the ontology of abstract objects and the ontological status of the quantifier are presented: first, the

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: iansallesbotti@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9248903791295864>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6026-4970>.

quantificational conception of existence, that was predominant in twentieth century analytical philosophy; second, the Meinongian conception, that analytical philosophers stood against. Then, Branquinho's critical evaluation of both theories is presented, as well as the upshot of it (BRANQUINHO, 2015). Finally, Mario Bunge's ficcionist conception is proposed as a plausible alternative, which conciliates the aspects of both already mentioned theories that survive Branquinho's critique with a materialistic and scientifically informed worldview (1981; 2010a; 2010b).

Keywords: Ontology; Existence; Abstract Objects; Materialism; Ficcionism.

Introdução

Por entidades abstratas entendo objetos como conceitos, universais, números, funções, classes, conjuntos, proposições, teorias e ficções (Cf. BRANQUINHO *et al.*, 2015, p. 11). O que são esses objetos? O que é um círculo ou um triângulo? O número 5? O número -5? A fórmula de Bhaskara? As teorias que dizemos serem verdadeiras ou falsas? Os conceitos que expressamos com a linguagem, seja falada ou escrita, natural ou artificial? Parece que não seria adequado procurá-los em qualquer parte da natureza.

O número 5 não é o mesmo que cinco maçãs ou quaisquer outras cinco coisas; o número -5 não está dentro ou fora da carteira, e nem na conta do banco; a fórmula de Bhaskara não é o mesmo que os valores de suas variáveis ou os objetos que elas representam; teorias não são o mesmo que os fatos que elas descrevem, explicam e preveem; os conceitos de gravidade e evolução só foram concebidos e usados recentemente, enquanto a gravidade e a evolução são fatos anteriores a qualquer linguagem e a qualquer ideia humana; igualmente, personagens e lugares fictícios como o Batman e Nárnia não são somente os atores e filmes que já os representaram.

Podemos encontrar várias diferenças entre o número 5, o conceito de evolução e o Batman, por exemplo, mas a princípio todos esses tipos de

entidades têm em comum o fato de serem abstratas. Além disso, mesmo admitindo a existência concreta de deuses e seres mitológicos em um mundo espiritual ou sobrenatural, a natureza de entidades lógico-matemáticas e do Batman continua elusiva¹. Conceitos não são ideias e pensamentos enquanto entidades mentais: a lua é uma coisa material; a representação mental que temos ao olhá-la é outra “coisa”, um estado subjetivo, que nunca é idêntico em diferentes pessoas ou mesmo na mesma pessoa em diferentes momentos; as palavras “lua” e “moon” pertencem a linguagens diferentes e são compostas por símbolos diferentes, mas são “coisas” de um mesmo tipo, a saber, linguístico ou semiótico; o conceito de lua é uma quarta “coisa”, que todos podemos entender e usar ao falar e pensar sobre a lua, apesar das diferenças nos nossos olhos, mentes, ambientes, linguagens e culturas (Cf. FREGE, 1978).

O conceito de lua, assim como os de gravidade e evolução, muda de acordo com a teoria² na qual ele está inserido: sabemos que a lua é um satélite natural, mas poderíamos pensar nela como uma divindade. Nesse caso, atribuiríamos outras propriedades e “poderes” à lua, como intenções e desejos, além das propriedades físicas estudadas pela astronomia. A lua é algo material, mas essas considerações se aplicam igualmente aos objetos abstratos de que estivemos falando, exceto que não podemos encontrá-los na natureza. Apesar disso, podemos entender uns aos outros e chegar a conclusões e resultados tão precisos quanto permite o assunto, seja qual for, quando usamos conceitos, números, funções e mesmo quando discutimos sobre mitologia, fantasia e ficção. Por isso mesmo a perplexidade sobre o que são entidades abstratas: elas existem independentemente de serem pensadas?

A princípio, os objetos com os quais a lógica, a matemática, a geometria e a filosofia (da linguagem, em particular) lidam não são do

¹ Aqui o Batman é um exemplo de personagem fictício, que poderia ser substituído por seres imaginários e mitológicos como unicórnios ou os deuses do olimpo. Todos são objetos abstratos.

² Ou contexto semântico, se não quisermos afirmar que as linguagens naturais são teorias e que os objetos do senso comum são entidades teóricas.

mesmo tipo dos objetos com os quais as ciências factuais, tais como a física, a biologia, a psicologia, as ciências sociais e a história lidam. As últimas parecem tratar de coisas e eventos de alguma parte da realidade, que supostamente existem no mundo a nossa volta e em nós mesmos ou que aconteceram no passado, como átomos e estrelas, bactérias, cérebros e mentes, casamentos e sociedades, o império romano, os dinossauros ou o Big Bang; enquanto os objetos de estudo das primeiras não são materiais e nem podem ser localizados em algum lugar ou tempo. As questões que estamos tentando explicitar são as seguintes: o que são entidades abstratas? Elas existem? De que modo? Essas perguntas nos impelem a explorar o que entendemos por existência e como este conceito se relaciona com os de ser, natureza e realidade.

Em uma visão de mundo secular aceitamos que objetos materiais, de átomos, a cadeira e galáxias, existem, mas costumamos ser mais cautelosos quanto à existência de mentes e objetos abstratos. Veremos algumas alternativas sobre o que é existir e o que é ser, buscando entender como conceitos e entidades abstratas figuram nelas. Primeiro, a concepção quantificacional, que identifica existência com o quantificador existencial. Segundo a concepção de Meinong, na qual existência é uma das modalidades de ser. Por fim, a concepção materialista de Mario Bunge, segundo qual conceitos são entidades fictícias.

Existência e quantificação

Segundo Branquinho (2015, p. 3) a filosofia analítica de Russell (1905) a Quine (2011) a concepção quantificacional da existência predominou. Segundo essa concepção, o conceito de existência é inteiramente representado na lógica de predicados pelo quantificador existencial \exists (BRANQUINHO, 2015, p. 4). O quantificador existencial \exists significa “existe um x”, enquanto o quantificador universal \forall simboliza “para todo x”. Eles são chamados de quantificadores objetivos e com suas negações tem-se: \forall “todo” ou “qualquer”, $\neg\forall$ “nem todo” ou “é falso que

todo”, \exists “algum” ou “existe”, e $\neg\exists$ “nenhum” ou “não existe” (BRANQUINHO *et al.*, 2006, p. 652).

Derivada dos avanços na lógica matemática de então, a concepção quantificacional é empregada por Russell, em 1905, ao avançar sua teoria das descrições, cujo objetivo era dissolver e resolver problemas filosóficos em torno da existência dos referentes de frases descritivas por meio da análise da linguagem. Russell (1905, p. 484) pretende, entre outras coisas, negar a existência de objetos impossíveis, contraditórios ou inexistentes, com os quais o meinongianismo, que veremos a frente, se compromete ao explicar o significado de termos como “quadrado-redondo” e “montanha de ouro”. Ao contrário de nomes próprios, frases descritivas (e.g. “O quadrado-redondo”, “um quadrado-redondo”) nas quais esses termos aparecem não se referem a objeto algum por si só; é somente em uma sentença completa (e.g. “O quadrado-redondo é redondo”, “um quadrado-redondo existe”) que essas frases descritivas se tornam significativas, e são analisadas de modo que não faz referência a nenhuma entidade tal como o quadrado-redondo.

O que Russell faz com sua teoria é evitar que essas proposições tenham que se referir aos objetos que aparecem na descrição para serem significativas (verdadeiras ou falsas). Desse modo, explica-se como podemos falar de objetos irrealis e impossíveis sem supor que tais objetos devem existir para que o nosso discurso seja significativo.

Contudo, Russell (1905, p. 492) também defende uma forma de realismo quanto a entidades abstratas, na medida números, universais, por exemplo, são conhecidos diretamente, por familiaridade; assim como os dados dos sentidos que nos dão conhecimento empírico. Esses objetos de conhecimento por familiaridade aparecem na linguagem como nomes próprios lógicos, que se referem ao imediatamente dado – ao contrário das descrições, os nomes próprios necessariamente se referem a algo. Portanto, Russell admite a existência de entidades abstratas, mas não de ficções e entidades impossíveis.

Quine (2011), por sua vez, o segue no uso da concepção quantificacional de existência e na rejeição de objetos imaginários e

impossíveis. Este é, segundo ele, “O velho enigma platônico do não ser. O não ser deve, em certo sentido, ser, caso contrário, o que é aquilo que não há?” (QUINE, 2011, p. 12). O problema é a aparente necessidade de postular que o quadrado-redondo e a montanha de ouro existem para que sentenças a seu respeito sejam significativas, caso contrário seria um contrassenso dizer que “O quadrado-redondo não existe”. Quine (2011, p. 13) critica a ideia de que o significado das palavras sejam entidades mentais, dizendo que se não confundimos um objeto real (e.g. o Cristo Redentor) e a ideia que temos dele, não devemos confundi-los quando falamos de entidades inexistentes (e.g. o quadrado-redondo). Em ambos os casos, quando afirmamos algo a respeito desses objetos, nos referimos a eles mesmos, não à ideia-Cristo Redentor ou à ideia-quadrado-redondo. Ademais, Quine (2011, p. 14) explicitamente rejeita que “existência” se aplica somente a objetos espaço-temporais, enquanto objetos imaginários e impossíveis tem outro tipo de ser – isto é, que eles não existem, mas subsistem.

Entretanto, em um universo de discurso suficientemente amplo, como é o nosso ordinariamente, falamos sobre diversos “algos” que têm modos de existir diferentes, ou que sequer existem. Por exemplo, podemos dizer que “alguns seres, como centauros e unicórnios, não existem” ou que “há objetos impossíveis, como o quadrado-redondo, que não existem”, o que põe em dúvida se “ser”, “haver”, “existir” e “algo” são mesmo adequadamente representados pelo quantificador existencial, dado que os três conceitos são indistintos no formalismo lógico, mas talvez não na linguagem comum³.

³ As sentenças “não existem unicórnios”, “não há unicórnios”, “nada é um unicórnio” e “nenhuma coisa é um unicórnio” teriam a mesma forma lógica e seriam formalizadas como “ $\neg\exists x$ (x é um unicórnio)”. Em sentenças simples como essas parece plausível que todos esses termos sejam suficientemente parecidos para serem representados por um mesmo símbolo na notação lógica, a saber, o quantificador existencial (BRANQUINHO, p. 4-5). Contudo, o uso desses termos se torna mais complexo na medida em que levamos em conta variações mais corriqueiras dessas sentenças, nas quais “existir”, “ser”, “haver” e “algo” parecem desempenhar papéis bem diferentes.

Seria contraditório dizer que “há x , mas x não existe”? Aparentemente sim, caso a concepção quantificacional da existência seja aceita. Além disso, parece que tudo o que o quantificador existencial nos dá é um inventário de objetos aos quais o predicado se aplica, sem distinguir entre objetos materiais, mentais e conceituais, pois, podemos usá-lo indistintamente para afirmar que “alguns números primos são maiores que 2” e que “alguns planetas possuem mais que uma lua em sua órbita”.

Uma concepção que defende o oposto da anterior é o meinongianismo, segundo qual a existência não é representada apropriadamente pelo quantificador existencial, ou seja, “a existência é um conceito extra-lógico e o predicado ‘existe’ um predicado extra-lógico” (BRANQUINHO, 2015, p. 5). Isso quer dizer que o quantificador \exists e os termos “algo” e “algum” são interpretados como ontologicamente neutros, não implicando na existência do objeto em questão (BRANQUINHO, 2015, p. 5). Para o meinongianismo não haveria contradição em afirmar que “há x , mas x não existe”, sendo x qualquer entidade abstrata. Pelo contrário, as teses que caracterizam essa posição são justamente o realismo em relação a entidades abstratas (“há números”) e a especificação de que tais entidades são não-existentes (“números não existem”). Assim, “há” e “existe” não são considerados como equivalentes (SALIS, 2013, p. 3).

Essa posição, que recebe o nome de Alexius Meinong, tem como base o “princípio da intencionalidade”, que afirma que todo fenômeno mental, seja ver, pensar, crer, saber, desejar, ou o que for, é sempre direcionado a algum objeto, mesmo que tal objeto seja inexistente:

[...] julgar é sempre julgar alguma coisa, ter uma ideia é sempre ter uma ideia de alguma coisa, imaginar é sempre imaginar alguma coisa, etc. Conforme este princípio, a ideia de um quadrado-redondo requer a existência de um quadrado-redondo, que é um objecto contraditório (SALIS, 2013, p. 3).

Se postular que há algum objeto para o qual cada ato mental é direcionado tem como consequência povoar a ontologia com todo tipo de

objeto possível ou mesmo impossível, então não parece que o princípio da intencionalidade nos ajuda muito a entender o que são objetos abstratos, dado que números, conceitos, e personagens fictícios são parte tanto do nosso dia a dia quanto de nossa ciência e arte, ao contrário de objetos impossíveis, ou ao menos do quadrado-redondo e dos solteiros-casados, que não têm e nem poderiam ter qualquer papel na vida real.

Meinong não viu esses contraexemplos como um problema para sua posição. Pelo contrário, a partir disso é feita a distinção entre dois modos de ser (Sein): existência (Existenz) e a subsistência (Bestand). Tal distinção aparentemente contempla os tipos de objetos de que falamos: objetos reais existem espaço-temporalmente, enquanto objetos abstratos subsistem e objetos impossíveis pertenceriam a um terceiro reino, seriam não-existentes (SALIS, 2013, p. 3). Esses últimos seriam capazes de violar as leis da lógica, como a não-contradição e o terceiro excluído (SALIS, 2013, p. 5). Russell (1905, p. 483) considera esta violação intolerável e pretende evitá-la em sua teoria.

É difícil entender como podemos falar de um objeto sem supor que ou ele exista, ou que possa existir. Por conseguinte, é difícil entender em que difere dizer que o quantificador “algo” tem ou não implicações ontológicas. Em todo caso parece que estamos falando de algo particular, que, seja o que for, se é algo, então existe. Contudo, na literatura filosófica o conceito de objeto é usado de forma mais abrangente que o de existência:

A existência tem um custo, pois objectos só podem ser introduzidos como existentes se pertencerem àquele segmento de objectos, se tiverem aquele tipo de características. Mas a objectualidade não tem em si mesma qualquer custo, é praticamente livre de restrições, grátis (BRANQUINHO, 2015, p. 7).

Quando falamos de objetos abstratos, por exemplo, às vezes o fazemos sabendo que aquilo de que falamos não existe, então parece que para que um objeto exista ele precisa ser de alguma categoria específica, e não meramente um objeto. Geralmente, tomamos os objetos materiais, ou espaço-temporais, como o tipo paradigmático de existência, mas isso não é necessário.

A quão rígida é a distinção entre “algo” e “existir” pode variar. No meinongianismo a existência é entendida de forma estrita, como existência espaço-temporal, enquanto os objetos introduzidos por “algo” ou “algum” podem ser tanto existentes, quanto subsistentes ou não-existentes; conclui-se, então, que a quantificação não tem força ontológica. Falar de algo não implicaria nesse algo existir.

Branquinho (2015, p. 6) argumenta em favor de uma concepção menos específica de existência, dado que a interpretação meinongiana parece pressupor que o quantificador “algo” pode ser usado para introduzir objetos inexistentes no universo de discurso, o que seria uma petição de princípio⁴. Pelo menos alguns dos usos corriqueiros de quantificação não são neutros ontologicamente, como, por exemplo, “‘Alguém entrou na galeria de arte e roubou o Van Gogh’, ou ‘Alguns cães selvagens encontram-se na Austrália’” (BRANQUINHO, 2015, p. 6), o que contradiz a separação radical entre a função lógica do quantificador e a função ontológica do conceito de existência e a interpretação unívoca de “existir”.

Obviamente, quando defendemos que quantificadores naturais como ‘Algum’ são dotados de força ontológica, que servem para introduzir ontologicamente objectos, para introduzir objectos como existentes, o termo ‘existente’ é aqui intencionado como tendo uma extensão possivelmente inclusiva, no sentido de uma extensão que não está à partida restrita ao segmento daqueles objectos que são localizáveis no espaço-tempo, ou que são concretos, ou que são materiais, ou que são causalmente eficazes, etc. (BRANQUINHO, 2015, p. 7).

⁴ Parece que, ao interpretar o conceito de existência da forma mais restrita possível (espaço-temporal) e os de quantificação e objeto da forma mais ampla possível (admitindo até objetos contraditórios), o meinongianismo torna necessário o que de outro modo não seria, a saber, a inclusão de categorias ontológicas para além da existência, e a rejeição completa do quantificador existencial.

Como resultado, parece que não é necessário distinguir “ser”, “algo” e “existir”, contanto que tais conceitos não sejam entendidos como unívocos em seu uso, denotando existência espaço-temporal. Não haveria, portanto, contradição em “Alguns personagens bíblicos (e.g. Abraão) não existiram, mas outros personagens bíblicos (e.g. Salomão) existiram.” ou em “Existem personagens bíblicos que nunca existiram” (BRANQUINHO, 2015, p. 6-9), contando que entendamos os termos “alguns”, “não existiram” e “existiram” como ambíguos, podendo denotar existência material ou conceitual. Nesse caso, seria afirmada a existência conceitual de alguns personagens bíblicos e negada sua existência material, e de outros seria afirmada ambas, o que significa que o personagem que aparece no texto (objeto fictício, conceitual) é baseado em uma pessoa real (objeto material, concreto), e não que um mesmo objeto seja simultaneamente concreto e abstrato.

E quanto ao quantificador existencial (\exists)? Se o conceito de existência, assim como o de objeto, é ambíguo, então a quantificação não o abarca completamente, mas também não lhe é completamente alheia. Com isso, existência é parcialmente definível em termos do quantificador \exists , mas a especificação do modo de existência é extra lógico. Outra consequência é que a existência é um “Predicado universal, verdadeiro de tudo e falso de nada”, ou seja, tudo existe, ou, todo objeto existe (BRANQUINHO, 2015, p. 24). O que leva Branquinho a rejeitar a distinção meinongiana entre tipos de ser, dos quais a existência seria apenas um deles, havendo ainda objetos subsistentes e não-existentes. A especificação de modos de ser não é anterior ao conceito de existência, ou, a existência não é um entre outros modos de ser: o conceito de existência abrange todo e qualquer objeto, seja material ou conceitual.

Materialismo, conceitualismo e ficcionismo

Vimos que o conceito de existência não é explicado satisfatoriamente pela concepção quantificacional e nem pelo

meinongianismo, porque apesar de a existência não ser completamente expressa pelo conceito lógico de quantificação, ela o é parcialmente. Quero agora apresentar brevemente uma caracterização positiva do que são entidades abstratas que seja compatível com a discussão anterior, ou seja, que reconheça tanto a existência de objetos conceituais, quanto a insuficiência dos conceitos lógicos “todo”, “algum” e “nenhum” para exprimi-la e distingui-la da existência material. As seguintes questões serão respondidas: (i) o que são objetos abstratos? (ii) qual sua relação com objetos materiais? (iii) qual a relação entre quantificação e os diferentes modos de existência?

Tanto na vida prática quanto na teórica, entidades abstratas são indispensáveis, seja para “mobilizar ou imobilizar pessoas” através de ideais e ideologias, seja para “exatificar e unificar ideias” através de modelos científicos (BUNGE, 2010b, p. 273). Bunge (2010b, p. 272) afirma que na prática científica as entidades matemáticas são tratadas como se existissem e pudessem ter as propriedades conceituais que fingimos que elas possuem – ou seja, propriedades fictícias. Desse modo, a filosofia da matemática dele pretende acomodar tanto a forma como constructos são encarados na atividade científica quanto a tese de que objetos materiais existem de fato (BUNGE, 2010b, p. 273). Isso o leva a defender o ficcionismo, que é moderado, e não radical, por ser aplicado somente às proposições das ciências formais, e não à linguagem como todo, o que seria incompatível com a metafísica materialista e com a prática científica tal como Bunge as entende (2010b, p. 274-275).

A concepção chamada materialismo conceitualista e ficcionista de Bunge (1981, p. 161-174) tenta explicar o que são objetos conceituais (constructos) a partir de uma visão de mundo materialista e cientificista, isto é, tomando como ponto de partida que o universo é um sistema de objetos materiais de diferentes níveis (físico-químico, biológico, psicológico, social, artificial) e que podemos adquirir conhecimento sobre o mundo porque somos, nós mesmos, entidades materiais particularmente complexas: somos animais cuja plasticidade neural permite a emergência de estados e processos mentais e cuja vida social é permeada por artifícios

de diversos tipos, que não existiriam na natureza caso nela não houvesse seres racionais para criá-los.

A propriedade essencial de objetos materiais é, para Bunge (2010a), a mutabilidade⁵. Nas ciências físicas aparece nos diversos conceitos de energia (cinética, potencial, elástica, térmica, elétrica, magnética, nuclear) (BUNGE, 2010a, p. 63). Objetos materiais passam por processos e mudanças de estado, constructos, por outro lado, não possuem energia e, portanto, são imutáveis, o que não implica que sejam eternos:

Não faz sentido perguntar sobre o estado (mecânico, químico, fisiológico, econômico, político e assim por diante) do número 5, e menos ainda sobre suas mudanças de estado. [...] Não que esses objetos conceituais sejam objetos eternos: o que é verdade é que categorias de mudança não se aplicam a eles, portanto, tampouco as categorias de não-mudança. (igualmente, não é que culturas tenham temperatura zero: elas não têm temperatura nenhuma) (BUNGE, 1981, p. 163).⁶

Essa concepção consiste em quatro teses:

⁵ É importante distinguir o materialismo científico de Bunge do materialismo atomista, segundo qual “Toda a realidade, sem exceção, é ou deriva dos átomos” (REALE, 2014, p. 34). No atomismo as propriedades essenciais da matéria seriam solidez, impenetrabilidade e indivisibilidade. Para o atomismo a matéria seria necessariamente corpuscular, e teria em seus componentes últimos (os átomos) as mesmas características que objetos visíveis tem, i.e. forma, peso, localização espaço-temporal etc. Já o materialismo de Bunge define materialidade a partir da ciência moderna, e não a partir de nossa experiência cotidiana. O conceito de energia é, segundo o autor, um conceito primitivo nas ciências naturais, e, além disso, seria equivalente à mutabilidade. Nessa perspectiva ser material não implica em ser corpuscular, de modo que campos eletromagnéticos e partículas subatômicas, bem como consciência e cultura, são, nesse sentido, tão materiais quanto bolas de bilhar (Cf. BUNGE, 2010a). Em relação à tradição filosófica, o conceito bungeano de matéria parece se assemelhar mais à noção de *deiv*, que às noções de matéria atomistas e mecanicistas de Demócrito, Lucrecio ou Descartes.

⁶ “[...] *it makes no sense to ask about the state (mechanical, chemical, physiological, economic, political, and so forth) of the number 5, and even less about its changes of state. [...] Not that these conceptual objects are eternal objects: what is true is that the categories of change do not apply to them, hence neither do the categories of nonchange. (likewise, it is not that culture has a zero temperature: it has no temperature at all)*”.

Teses conceitualistas: (i) Constructos possuem propriedades conceituais, irreduzíveis às propriedades materiais ou mentais. São propriedades lógicas e semânticas como o princípio de não-contradição, a associatividade, comutatividade e transitividade, que não se aplicam a matéria ou a mente (BUNGE, 1981, p. 165); (ii) “Constructos só existem em algum contexto, como uma teoria. Ademais, existem somente como tal” (BUNGE, 1981, p. 166)⁷. Podemos incluir ficções artísticas, além das lógico-matemáticas, se pensarmos em propriedades como os poderes de Zeus ou do Super-Homem, e em contextos como, por exemplo, os mundos fictícios de mitologias, Nárnia ou o universo da DC, e não somente em teorias formais.

Bunge não admite objetos contraditórios como o quadrado-redondo, mas parece que é possível que existam constructos isolados como a montanha de ouro, o atual rei careca da França e qualquer descrição definida factualmente falsa que possamos pensar. Entretanto, esses objetos talvez possam ser contextualizados no arcabouço de experimentos mentais e mundos logicamente possíveis da filosofia. Assim, os quantificadores objectuais, enquanto constructos, existem na lógica moderna, mas não na lógica aristotélica, e tampouco em qualquer teoria de física ou de psicologia.

Tese ficcionista: (iii) a existência de constructos é fictícia, ou seja, sempre que pensamos ou usamos conceitos, por exemplo, ao assistir a um filme, ler um livro, aprender matemática e ao teorizar, nós “demandamos, estipulamos, fingimos” que esses objetos existem (BUNGE, 1981, p. 166).

Tese materialista: (iv) a existência de constructos depende da existência de seres racionais que possam pensá-los, enquanto objetos materiais existem independentemente de qualquer sujeito cognitivo (BUNGE, 1981, p. 166). Ao pensar e usar conceitos, assim como ao fingir sua existência em dado contexto, o que está ocorrendo de fato são processos mentais em cérebros – sem os quais constructos não poderiam existir:

⁷ “[...] *a conceptual object exists just in case it belongs to some context, e.g., a theory. Moreover, it exists only as such*”.

Eles deixarão de existir no dia que pararmos de pensar neles ou pararmos de imaginar que eles são pensáveis – assim como os deuses de religiões perdidas deixaram de existir. [...] A existência conceitual que atribuímos a objetos lógicos, matemáticos, mitológicos e outros consiste na possibilidade de ser pensado por seres vivos (BUNGE, 1981, p. 166-167).⁸

Portanto, constructos existem enquanto forem pensáveis ou concebíveis, o que pressupõe alguém que possa pensá-los, mas não que alguém esteja pensando neles, nesse momento. Segundo Bunge (1981, p. 167) as mudanças em conceitos, teorias, ideologias, personagens e lugares fictícios são, na verdade, mudanças em quem as pensa, e não no constructo mesmo, enquanto objetos materiais, por outro lado, mudam por si mesmos.

A distinção factual/formal é adotada a fim de sustentar que as considerações validas para proposições lógico-matemáticas (bem como ficções artísticas) não se aplicam às ciências factuais. Além das já mencionadas diferenças entre entidades materiais e abstratas, as seguintes são usadas por Bunge para argumentar em favor da neutralidade ontológica da lógica e da matemática, isto é, a tese segundo qual as ciências formais não versam sobre objetos concretos, e, por isso, a verdade de suas proposições não implica em aceitar a existência de entidades como números e predicados⁹.

São feitas duas considerações metodológicas, a saber, (a) a definição de objetos matemáticos é puramente conceitual; e (b) as provas e refutações matemáticas são conceituais e não têm referência a dados empíricos (BUNGE, 2010b, p. 279). Por fim, uma consideração semântica, (c) referência e extensão são conceitos distintos: sendo que o primeiro,

⁸ *“They will cease to exist the day we stop thinking about them or stop imagining that they are thinkable - just as the gods of lost religions have ceased to exist. [...] the conceptual existence we assign to logical, mathematical, mythical and other such objects consists in the possibility of being thought of by living beings”.*

⁹ É importante assinalar, porém, que Bunge não trata essa distinção como uma dicotomia, e admite a possibilidade de verdades artísticas, religiosas e morais, para além das formais e factuais (BUNGE, 2010b, p. 277-278).

pertencente à lógica de predicados, não envolve o conceito de verdade e é neutro em relação à natureza dos objetos aos quais o predicado se aplica, enquanto o segundo, pertencente à semântica, envolve as noções de verdade e falsidade, e admite interpretações factuais. Somente na semântica aplicada às ciências factuais é que a linguagem adquire compromissos ontológicos; por conseguinte, a lógica e a matemática enquanto ciências não dependem da existência autônoma de objetos lógico e matemáticos¹⁰.

Em relação à quantificação, a fórmula “ $\exists xPx$ ” é ambígua e precisa de especificação sobre seu universo de discurso, ou contexto. Bunge (2010b, p. 283) sugere lê-las como “alguns indivíduos são Ps.” e não como “há/existem indivíduos que são Ps.”. Ele introduz um complemento D ao quantificador existencial, que especifica o universo de discurso ao qual o predicado e o indivíduo pertencem, ou seja, o conjunto a que o quantificador se aplica: “ $(\exists x)DPx$,”; e o quantificador ligado ao conjunto é definido como “ $(\exists x)DPx =df (\exists x)(x \in D \ \& \ Px)$ ” (BUNGE, 2010b, p. 282). Desse modo, o domínio D ao qual o quantificador \exists se aplica pode ser ou conceitual C, ou factual Θ . Não há contradição em “existem seres mitológicos que não existem”, contanto que se faça uso dessa notação para especificar que todo indivíduo que existe conceitualmente não existe materialmente, e vice-versa; por exemplo: $\exists xCSx \ \& \ \neg \exists x\Theta Sx$ (S = Sereia). Isso possibilita dizermos que há sereias na mitologia grega (domínio conceitual), mas não na história da Grécia (domínio factual), sem estarmos simultaneamente afirmando e negando que o predicado S é instanciado em um mesmo indivíduo, o que seria contraditório (BUNGE, 1981, p. 172).

Nas ciências formais só ocorre a “algumidade”, pois se trata de objetos abstratos, o que dispensa a especificação do tipo de existência. Nas ciências factuais, por outro lado, se faz necessário distinguir “Existência [concreta]” e “Algumidade [conceitual]” (BUNGE, 2010b, p. 283). Há objetos de ambos os tipos em teorias factuais, o que pode levar à confusão

¹⁰ A terceira consideração é heterodoxa na filosofia da linguagem e é fortemente dependente da semântica desenvolvida por Bunge (1981, p. 191). Como se trata de uma teoria formal, axiomática, está além do escopo deste artigo avaliá-la. Para nossos propósitos basta uma visão sinóptica de como Bunge sustenta a neutralidade ontológica das ciências formais.

de pensar que se elétrons, por exemplo, tem que existir para que dada teoria física seja verdadeira, então, igualmente, objetos abstratos, como números, classes e funções também devem existir, pois, tal como as propriedades físicas, as conceituais têm seus predicados correspondentes ligados a quantificadores.

Por fim, uma questão que se apresenta é: o que distingue a lógica e a matemática da literatura e da mitologia, se todas são ficções? Bunge (2010b, p. 290-291) lista 12 particularidades das ciências formais em relação às demais ficções. (1) A matemática é “disciplinada”, i.e., regida por leis, organizada; (2) Objetos matemáticos são postulados ou provados, mas jamais introduzidos arbitrariamente; (3) A matemática é uma teoria, enquanto a literatura não o é; (4) Objetos matemáticos são racionais; (5) As sentenças da matemática estão sujeitas à justificação racional; (6) Hipóteses matemáticas devem ser corrigidas ou abandonadas se levarem a contradição, trivialidade ou redundância; (7) Formulas e objetos matemáticos pertencem a teorias (sistemas), que unidas formam supersistemas coerentes; por isso não há fórmulas avulsas e nem subáreas isoladas das demais, ao contrário de ficções artísticas e mitológicas, que são autossuficientes; (8) A matemática não é nem objetiva, nem subjetiva (é ontologicamente neutra). Contudo, sua invenção é subjetiva, sua prova é intersubjetiva, e sua produção, por parte de indivíduos e comunidades de matemáticos, é objetiva (concreta) por ser feita socialmente; (9) A matemática é aplicável às ciências e tecnologias; (10) A matemática é socialmente neutra, enquanto as artes envolvem política; (11) A matemática não envelhece, mas pode sair de moda (teorias específicas podem deixar de ser usadas); (12) A matemática usa o método científico: “Conhecimento de base > Solução candidata > Aferição > Reavaliação ou do problema, ou do conhecimento de fundo” (BUNGE, 2010b, 291).

Discussão

Tendo respondido às questões sobre a natureza de objetos abstratos, a relação entre existência e quantificação, e ainda distinguido as

ciências formais de outros tipos de ficções, vejamos agora como a posição de Bunge se relaciona com a concepção quantificacional, o meinongianismo e a esboçada por Branquinho na primeira seção.

O quantificador é considerado ontologicamente neutro; ele expressaria os termos lógicos “todo”, “nenhum” e “algum” (“*someness*”) (BUNGE, 2010b, p. 282). Assim, nas ciências formais “há” e “existe” (“*there are*”) são interpretados como *someness*, e não existência concreta (BUNGE, 2010b, p. 283). Até então, Bunge parece rejeitar por completo a concepção quantificacional e se aproximar do meinongianismo.

Contudo, Bunge não usa “existência” de forma unívoca, denotando um modo de ser específico, como é o caso no meinongianismo. Em vez de considerar a existência como estritamente material e usar outros termos para outros modos de ser, ele fala de constructos como existindo ficcionalmente, de modo que sua existência é dependente de cérebros e mentes, mas não se reduz a eles. Ele mantém a ambiguidade e a intercambialidade de “há”, “é” e “existe”, além de especificar que a existência abstrata é fictícia, ao contrário dá existência material, que é a única existência real.

Assim, apesar de afirmar textualmente que “*someness*” e “existência” são distintos, e que o quantificador abarca somente a *someness* e, por isso, é ontologicamente neutro, os detalhes do ficcionismo de Bunge se assemelham mais à posição de Branquinho, segundo qual “existência” não é completamente abarcada pelo quantificador, mas tampouco é estranha a ele. Ao contrário do meinongianismo, Bunge não distingue modos de ser, dentre os quais a existência seria apenas um deles. Antes, “ser” e “existir” são intercambiáveis, e se bifurcam em existência concreta (material) e conceitual (fictícia). Tal bifurcação, entretanto, é extra lógica. A *someness* da lógica e da matemática não é cindida por completo da existência, dado que a existência de ficções é dependente da existência concreta de coisas tais como cérebros e mentes.

Outro aparente ponto de acordo entre Bunge e Branquinho é que para ambos a existência é verdadeira de tudo e falsa de nada, isto é, não há objetos com outros modos de ser, aos quais a existência não se aplica. Para

Bunge, a someness lógica não implica em existência porque não envolve o conceito de verdade e nem especifica o tipo de objeto de que se trata, mas seja qual for, toda entidade existe ou materialmente. Não é o caso que a someness e o modo de ser fictício dos objetos abstratos sejam outra coisa que não um tipo de existência.

Referências

- BUNGE, Mario. *Scientific Materialism*. Reidel: Dordrecht, 1981. DOI : <https://doi.org/10.1007/978-94-009-8517-9>.
- BUNGE, Mario. *Matter and Mind: a philosophical inquiry*. Springer: Boston studies in the philosophy of science, 2010a. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-90-481-9225-0>.
- BUNGE, Mario. *Caçando a Realidade: a luta pelo realismo*. Trad. Guita Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010b.
- BRANQUINHO, João. Existência. *Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica*, Lisboa, p. 1-35, 2015. DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0031>.
- BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves (Ee.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FREGE, Gottlob. Sobre o sentido e a referência. In: ALCOFORADO, Paulo (Org.). *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1978.
- QUINE, Willard van Orman. Sobre o que há. In: QUINE, Willard van Orman. *De um ponto de vista lógico: nove ensaios lógico-filosóficos*. São Paulo: Editora UNESP, 2011. p. 11-35.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, vol IX: Léxico da filosofia grega e romana*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- RUSSELL, Bertrand. On denoting. *Mind*, Oxford, v. 14, n. 56, p. 479-493, 1905. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/XIV.4.479>.
- SALIS, Fiora. Entidades ficcionais. *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*, Lisboa, p. 1-38, 2013. DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2021.0025>.

Data de registro: 05/09/2020

Data de aceite: 07/12/2020



Jeff McMahan

*Tradutor: Gustavo Henrique de Freitas Coelho**

McMAHAN, Jeff. *Animais*. In: FREY, Raymond G.; WELLMAN, Christopher Heath (Ee.). *A Companion to Applied Ethics*. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2003. p. 525-536.

As diferenças entre seres humanos e outros animais

Uma maneira dramática de chamar a atenção para algumas propriedades importantes que compartilhamos é afirmar que é a nossa posse dessa propriedade que nos distingue dos animais. A história da retórica, portanto, está repleta de alegações sobre as diferenças entre seres humanos e outros animais. Mas, o que realmente nos diferencia moralmente dos animais? A maioria de nós, se questionados, responderia inicialmente citando alguma capacidade psicológica ou conjunto de capacidades psicológicas: por exemplo, que nós, mas não outros animais, somos autoconscientes, racionais, autônomos, temos a capacidade de usar a linguagem, temos um senso ou consciência moral, temos livre arbítrio ou somos responsáveis por nossos atos, e assim por diante. O problema com essa resposta, no entanto, é que para cada capacidade que possa ser citada há alguns seres humanos que não a possuem. (Às vezes, a alegação é que possuímos certas capacidades em um grau muito mais elevado do que qualquer animal. O problema paralelo com essa alegação é que, para cada uma dessas capacidades, existem alguns seres humanos que as possuem apenas na medida em que posso estendê-las a certos animais.)

* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: gusege@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5265638620788673>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7075-851X>.

Alguns seres humanos que não possuem as capacidades relevantes podem, no entanto, ter o potencial para desenvolvê-las. Muitos fetos e recém-nascidos pertencem a esta categoria. E outros seres humanos, que atualmente não possuem as capacidades relevantes, podem tê-las tido anteriormente. Os dementes ou aqueles que estão em coma irreversível estariam nesta categoria. Pode-se pensar que os seres humanos nessas duas categorias sejam significativamente diferentes dos animais em virtude de sua posse no passado ou em potencial das capacidades relevantes. Todavia, existe um terceiro grupo - seres humanos que sofrem de problemas cognitivos graves de forma congênita - cujos membros nunca tiveram capacidades psicológicas superiores às de certos animais e também não têm potencial para desenvolvê-las no futuro. Se é a posse de certas capacidades psicológicas, ou talvez a posse de tais capacidades em alto grau, que dota pessoas como você e eu com um status moral mais elevado do que o dos animais, parece que aqueles seres humanos que não possuem essas capacidades, ou que não as possuem em maior grau do que certos animais, não podem compartilhar de nosso elevado status moral. Seu status deveria, ao invés disso, ser comparável ao status dos animais com capacidades psicológicas semelhantes.

Esses fatos representam um desafio. A maioria de nós está disposta a pensar que é em virtude de nossa natureza psicológica que somos fundamentalmente diferentes, moralmente, dos animais. Entretanto, como mostram nossas práticas, acreditamos que todos os seres humanos são diferentes dos animais de maneiras moralmente importantes. Se estivermos certos quanto a isso, não podem ser nossas capacidades psicológicas que nos distinguem, uma vez que existem alguns seres humanos cujas capacidades psicológicas nunca serão superiores às de certos animais. Para que nossas crenças sejam consistentes, devemos encontrar uma base alternativa para nosso status superior ou então abandonar a visão de que existe uma diferença moral fundamental entre todos os seres humanos e todos os outros animais. A última opção exigiria, como veremos, mudanças drásticas em nossas práticas.

Consideremos se há um fundamento alternativo para nosso status superior. Existem duas possibilidades: ou a diferença relevante é empiricamente detectável, ou não. Muitas pessoas adotam a segunda opção. Elas acreditam que todos os seres humanos têm alma, mas que os animais não. Essa visão é, no entanto, muito difícil de defender. De acordo com o que parece ser a concepção mais comum, a alma é uma substância não física que possui, em sua essência, a capacidade de consciência e atividade mental. Se, no entanto, a alma é o sujeito da consciência, devemos admitir que os animais também têm alma ou então concluir, implausivelmente, que são autômatos não conscientes.

Uma concepção alternativa é que a alma é o “princípio organizador” que transmite ao corpo humano os poderes de uma pessoa humana. De acordo com essa concepção, assim como a forma de uma estátua não é separável do material do qual a estátua é feita, a alma não é separável do corpo, mas manifesta-se, de fato, nas maneiras pelas quais a matéria do corpo está organizada para produzir as capacidades e poderes de uma pessoa. Se, no entanto, a natureza da alma é revelada nas capacidades do ser cujo corpo ela enforma, devemos concluir que um ser humano severamente retardado não possui uma “alma racional” (que, segundo Tomás de Aquino, subjaz às capacidades de um ser racional) mas, ao invés disso, possui uma alma “sensível” ou “animal” semelhante à que enforma o corpo de um animal comparativamente dotado. Novamente, não há uma diferença profunda entre todos os seres humanos e todos os outros animais.

Outras concepções de alma tendem a ser definidas pela negação: por exemplo, a alma não é nem o corpo, nem a mente, nem a união essencial dos dois. Porém, uma vez que a alma é despojada de todas as características positivas, deixa de existir qualquer razão para supor que exista tal coisa. É, portanto, necessário considerar se existe uma diferença moralmente significativa entre todos os seres humanos e todos os animais que não seja oculta, mas uma questão de dotação natural. Como não existem diferenças uniformes de psicologia, qualquer diferença nas propriedades naturais deve ser física. Além disso, é razoável supor que as

únicas propriedades físicas que são possuídas por todos os seres humanos, mas não por quaisquer outros animais e que provavelmente são moralmente significativas, são aquelas necessárias e suficientes para o pertencimento à espécie humana. Como, então, os membros da espécie humana se distinguem dos membros de outras espécies?

Um critério de trabalho para determinar se certos indivíduos juntos constituem uma espécie é se eles podem potencialmente cruzar entre si para produzir descendentes férteis. No entanto, esse critério não é apenas vulnerável a contraexemplos (por exemplo, “espécies em anel”); também é, obviamente, moralmente insignificante. As mesmas objeções se aplicam à ideia de que todos os membros de uma espécie compartilham o mesmo fenótipo físico. Existem algumas espécies conhecidas - chamadas “espécies politípicas” - cujos membros têm fenótipos bastante variados. Mais importante, mesmo se supusermos que todos os membros da espécie humana compartilham uma morfologia bruta distinta nos vários estágios de seu desenvolvimento, isso dificilmente pode ser o que os distingue moralmente dos animais.

Uma terceira possibilidade é que os membros da espécie humana sejam fisicamente distintos em virtude de possuírem um genoma comum. Evidentemente, não é que genes individuais sejam marcados como “humanos”; pelo contrário, é que a estrutura do genoma como um todo é determinante para pertencer à espécie. Na prática, esse critério é genealógico, pois, como as coisas são, um ser terá esse genoma distinto se, e somente se, o produto genético dos pais for identificado como humano.

Essa pode ser a melhor maneira de distinguir seres humanos de membros de outras espécies. Entretanto, há razões importantes para rejeitar a hipótese de que esse critério de pertencimento à espécie humana seja moralmente significativo. É muito obscuro como as características do genótipo por si mesmas, independentemente de suas manifestações fenotípicas, poderiam ser, ou seriam vistas como sendo moralmente significativas. E, de qualquer forma, as diferenças genéticas entre seres humanos e seus parentes evolutivos mais próximos - os chimpanzés - são proporcionalmente muito pequenas: seres humanos e chimpanzés possuem

aproximadamente 98,4% dos seus genes em comum. Na maioria dos casos, é claro, a diferença de 1,6% no genótipo produz diferenças profundamente importantes de fenótipo. Todavia, essas diferenças são de dotação psicológica e, como vimos, não distinguem todos os seres humanos de outros animais. Em alguns casos, um genótipo que é reconhecidamente humano carece, no entanto, da sequência necessária para as capacidades psicológicas distintamente humanas.

Para entender que o genótipo per se é moralmente irrelevante, considere uma variedade de casos possibilitados por tecnologias de combinação de genes entre diferentes espécies. Cientistas já criaram porcos “transgênicos”, inserindo um único gene humano no núcleo de um zigoto suíno. (O objetivo é criar porcos com fígados que possam ser transplantados em seres humanos sem provocar uma resposta imune letal.) Assim como é possível produzir um porco no qual cada célula carrega um único gene humano, também é possível produzir um chimpanzé com um único gene humano - ou dois genes humanos, ou três, ou mais. Imagine um espectro de possibilidades. Em uma extremidade do espectro está um chimpanzé com um gene humano. Em seguida, há um chimpanzé transgênico com dois genes humanos. E assim sucessivamente, com cada indivíduo mais adiante no espectro tendo um gene a menos de chimpanzé, mas um gene humano a mais que o anterior. Uma vez que a sobreposição entre os genomas humano e de chimpanzé é alta, pode ocorrer bem antes do ponto intermediário do espectro imaginado casos em que haja indivíduos que sejam parcialmente humano, parcialmente chimpanzé, com uma mistura bizarra de características humanas e de chimpanzés. No extremo oposto do espectro está um indivíduo cultivado a partir de um zigoto de chimpanzé do qual todos os genes de chimpanzé, exceto um, foram removidos e substituídos por genes humanos correspondentes.

Esse espectro aponta não apenas o fato de que o pertencimento individual a uma espécie além da faixa intermediária é genuinamente indeterminado; mas, também que é implausível supor que o status moral de qualquer indivíduo no espectro seja determinado por quantos, ou qual proporção, de seus genes são humanos ou retirados de seres humanos. Pelo

contrário, parece que o status moral de cada indivíduo é determinado por suas características fenotípicas individuais, particularmente por suas capacidades psicológicas. Compare, por exemplo, dois possíveis indivíduos transgênicos. Em um, 99,9% dos seus genes são de origem humana, embora os genes responsáveis pelo crescimento e desenvolvimento de seu cérebro sejam originais do zigoto de chimpanzé. Se o pertencimento a uma espécie é determinado pelo genoma, esse indivíduo é presumivelmente um ser humano, embora suas capacidades mentais sejam as de um chimpanzé. Em um segundo indivíduo, 99,9% dos seus genes provêm de um chimpanzé, mas os genes responsáveis pelo desenvolvimento de seu cérebro são de origem humana. Este é, presumivelmente, um chimpanzé com inteligência humana. Se o status moral é uma questão de pertencimento à espécie, o indivíduo com a mente de um chimpanzé deve ter um status moral mais alto do que o do indivíduo com inteligência humana. Isso é altamente implausível.

A maioria das pessoas, no entanto, persiste em acreditar que o pertencimento a espécie humana é moralmente significativo. Como poderia ser assim, se as propriedades necessárias e suficientes para esse pertencimento não são moralmente significativas? Uma possibilidade é que o status moral especial que se presume que os seres humanos severamente retardados desfrutam deriva não de suas propriedades intrínsecas, mas de sua relação conosco. Assim como devo mais aos meus filhos do que a outras crianças – não porque meus filhos sejam intrinsecamente mais dignos, mas simplesmente por causa da relação que tenho com eles – também devo mais a um ser humano severamente retardado do que a um animal comparativamente dotado, simplesmente porque somos ambos humanos - ou seja, pertencemos à mesma espécie.

O copertencimento a espécie humana seria uma relação moralmente importante? Parece improvável que possa ser, uma vez que essa relação é apenas uma questão de biologia e genealogia e, portanto, é semelhante ao copertencimento a mesma raça, que a maioria das pessoas agora rejeita como uma base legítima para a parcialidade. Ainda assim, suponha, por uma questão de argumentação, que o copertencimento a

espécie humana seja uma relação especial. Poderia ela ser suficientemente importante para justificar nossa diferença de tratamento entre os severamente retardados e os animais com capacidades comparáveis? Se não houver diferença intrínseca relevante entre os severamente retardados e os animais comparativamente dotados, e se formos obrigados a tratar de forma diferente os severamente retardados apenas por causa de nossa relação com eles, então devemos aceitar que seria permitido aos marcianos, que não são especialmente relacionados aos severamente retardados, tratá-los do mesmo modo como tratamos os animais, se outras coisas forem iguais. Muitos de nós acharão isso difícil de aceitar. Nesse caso, e se não formos capazes de identificar e defender uma diferença intrínseca significativa entre os severamente retardados e os animais comparavelmente dotados, devemos revisar nossas crenças - sobre o status moral dos severamente retardados, ou o status dos animais, ou de ambos. A consideração do que acreditamos que os marcianos seriam moralmente exigidos ou proibidos de fazer fornece um teste de consistência para nossas crenças. Sendo outras coisas iguais, devemos tratar os animais pelo menos tão bem quanto acreditamos que os marcianos seriam obrigados a tratar os seres humanos severamente retardados com capacidades psicológicas comparáveis. Se o copertencimento a nossa espécie for uma relação especial, talvez sejamos obrigados a tratar os severamente retardados um pouco melhor do que a forma como os marcianos seriam obrigados a tratá-los e, portanto, um pouco melhor do que somos obrigados a tratar os animais com capacidades comparáveis.

A moralidade de causar sofrimento e a moralidade de matar

Acredito que a resposta adequada aos argumentos que propus consiste em modificar nossas crenças morais tanto em relação aos animais como acerca dos severamente retardados. Devemos concluir que, em praticamente todos os aspectos, os animais merecem um tratamento melhor do que as práticas humanas tradicionais têm concedido a eles. Mas,

também devemos aceitar que, em pelo menos alguns aspectos, não somos moralmente obrigados a tratar os severamente retardados com o grau de solicitude que as crenças do senso comum exigem.

Vou me concentrar em duas formas particularmente importantes de tratamento: matar e infligir sofrimento. Consideremos, primeiro, a inflição de sofrimento. O sofrimento é ruim principalmente por causa de sua natureza intrínseca: é ruim em si mesmo. O sofrimento de uma certa intensidade e duração é igualmente ruim, ou quase igualmente ruim, onde quer que ocorra. O erro dessa inflição não é, portanto, sensivelmente reduzido se as capacidades cognitivas da vítima forem comparativamente baixas, como no caso dos animais e dos severamente retardados. (Obviamente, parece que alguns animais inferiores são tão rudimentarmente desenvolvidos neurologicamente que são incapazes de grandes sofrimentos; no caso deles, não surgem questões sobre a moralidade de infligir grande sofrimento.) Seria, portanto, dificilmente menos condenável, moralmente, para um marciano infligir grande sofrimento a um ser humano severamente retardado do que seria para alguém infligir o mesmo grau de sofrimento a uma pessoa com capacidades cognitivas normais. E isso sugere que a inflição de sofrimento a um animal deve ser quase igualmente errada, se outras coisas são iguais, como a inflição de um grau comparável de sofrimento a uma pessoa.

Temos, é claro, uma razão mais forte para evitar o próprio sofrimento, ou o sofrimento de um filho, do que em evitar o mesmo sofrimento em um animal. Porém, isso é devido às relações especiais (incluindo a identidade), não porque o sofrimento humano tenha maior significado intrínseco. Se o copertencimento a espécie humana é uma relação especial, segue-se que temos motivos para nos preocuparmos pelo menos um pouco mais com o sofrimento humano do que com o sofrimento animal, sendo outras coisas iguais.

Há outras razões para pensarmos que o sofrimento de pessoas importa um pouco mais. Embora o sofrimento seja ruim principalmente por causa de sua natureza intrínseca, também pode ser ruim porque impede atividades ou experiências de valor positivo. Como as atividades e

experiências das pessoas são geralmente mais valiosas do que as dos animais, os “custos de oportunidade” do sofrimento são geralmente maiores para as pessoas.

O sofrimento também pode ter efeitos que se ramificam pelo resto da vida. A inflição de sofrimento a um recém-nascido humano, por exemplo, pode ter efeitos prejudiciais em toda a sua vida subsequente. Certamente, dor ou crueldade podem ter efeitos semelhantes na vida de um animal. Todavia, como a vida de um animal é mais curta, e contém menos valor que pode ser afetado por cicatrizes psíquicas, do que a vida de uma pessoa, esses efeitos são menos graves.

Finalmente, em pessoas, mas não em animais, a antecipação do sofrimento pode ser ela mesma uma causa de sofrimento, e o sofrimento pode ser intensificado pela ansiedade sobre seu significado - embora esses fatos sejam parcialmente compensados pelo fato de que o sofrimento de uma pessoa também pode ser atenuado por um entendimento de sua origem ou pela garantia de que ele terminará em breve. É importante notar que estas razões para pensarmos que o sofrimento dos animais importa um pouco menos também se aplicam ao sofrimento experimentado pelos severamente retardados.

Em seguida, consideremos a moralidade do ato de matar. A maioria de nós acredita que atos injustificados de matar pessoas - com o que quero dizer indivíduos autoconscientes e ao menos minimamente racionais - são igualmente errados, pelo menos no sentido de que o erro não varia com as diferenças de idade ou qualidade de vida da vítima ou com outros fatores que afetam o grau em que o ato de matar prejudica ou faz mal à vítima. A moralidade do ato de matar pessoas varia apenas de maneiras que são compatíveis com a igualdade moral básica de pessoas: assim, por exemplo, o grau do erro pode variar de acordo com a intenção do agente, e alguns atos de matar podem não ser totalmente errados - por exemplo, se a vítima, por meio de sua própria ação ilícita, tornou necessário, por uma questão de justiça, que ela fosse morta. É, no entanto, impossível acreditar que o ato de matar animais, independentemente de suas capacidades cognitivas e emocionais, seja igualmente errado como o

ato de matar pessoas adultas inocentes. Embora possa ser quase tão seriamente errado infligir muita dor a um esquilo quanto infligir um grau comparável de dor a uma pessoa, seria claramente um erro supor que matar um esquilo é tão seriamente errado quanto matar uma pessoa inocente. Enquanto o ato de matar pessoas é, em geral, flagrantemente e igualmente errado, o ato de matar animais é menos seriamente errado, sendo outras coisas iguais.

É tentador explicar essa diferença observando que uma pessoa tem mais a perder e, portanto, é prejudicada em maior medida ao ser morta. Porém, a suposição de que o erro de matar varia de acordo com o grau em que a vítima é prejudicada é incompatível com a nossa intuição de que o ato de matar pessoas é igualmente errado. Uma explicação alternativa e mais plausível é que matar pessoas e matar animais é errado por razões diferentes. Pode-se argumentar que, como as pessoas são racionais e autônomas, cada uma tem autoridade moral exclusiva sobre sua própria vida - ou seja, cada uma tem o direito de determinar como sua própria vida deve ser, desde que ela não invada os direitos equivalentes de outras. Porque matar uma pessoa contra sua vontade é a usurpação máxima de sua autoridade sobre sua vida, e constitui a violação mais séria possível de seus direitos. Se assumirmos que o direito de não ser morto injustamente é um direito que todas as pessoas possuem igualmente, isso explicaria por que quaisquer atos de matar pessoas injustificadamente são igualmente errados. (Muito menor, os danos não letais parecem violar direitos inferiores, aqueles que variam em força. Esses direitos parecem meramente proteger interesses, não autonomia. Assim, o erro de infligir esses danos menores, mesmo em pessoas, parece variar com a magnitude do dano, outras coisas sendo iguais.)

A explicação de porque o ato de matar animais é moralmente condenável é necessariamente diferente. Como os animais (ou a maioria dos animais) não são racionais e autônomos, não faz sentido supor que eles tenham o mesmo tipo de autoridade para direcionar ou determinar como serão suas vidas. Eles não têm o grau de autoconsciência necessário para conceber, deliberar e planejar suas próprias vidas futuras. Assim, matar um

animal não pode ser condenável porque é contrário à sua vontade. Mas, é condenável se for contrário ao seu bem - isto é, se sua vida futura valeria a pena ser vivida. De fato, parece que um apelo à perda de bens futuros que um animal sofre ao ser morto fornece uma explicação exaustiva do que é intrinsecamente condenável em matá-lo. Por causa disso, devemos esperar que o grau pelo qual o ato de matar um animal é condenável varie, se outras coisas forem iguais, conforme a extensão de sua perda (ou, em outras palavras, segundo o grau em que ele é assim prejudicado). E essa perspectiva é confirmada por nossas intuições. Acreditamos, por exemplo, que é pior matar um cachorro do que matar um sapo.

Parece, então, que não temos um entendimento único e unificado da moralidade do ato de matar. Em vez disso, nossas crenças sugerem que matar pessoas é geralmente errado porque é incompatível com o respeito aos seus direitos como seres racionais e autônomos, enquanto matar animais é censurável quando, e na medida em que, é contra seus interesses. Contudo, não é por causa do seu pertencimento a espécie que as pessoas são protegidas por requisitos morais diferentes e mais rigorosos. É, ao invés disso, porque pessoas têm capacidades cognitivas e emocionais que as tornam nossos iguais em termos morais, e concedem a elas, e não a outras, autoridade sobre suas próprias vidas. No entanto, se isso estiver certo, os seres humanos severamente retardados que carecem dessas capacidades que distinguem pessoas de animais não podem ter direito, em virtude de sua natureza intrínseca, às proteções morais de que gozam as pessoas. A moralidade do ato de matar os severamente retardados é governada, em sua maior parte, pelas mesmas considerações que governam o ato de matar animais com capacidades comparáveis.

Há, no entanto, uma diferença importante, a de que virtualmente todo ser humano com retardo grave é especialmente relacionado a certas pessoas. Cada ser humano severamente retardado é, por exemplo, filho de alguém. E aqueles que estão intimamente relacionados com os severamente retardados têm motivos especiais para proteger e cuidar deles, e geralmente são motivados por amor e compaixão ao fazê-lo. O resto de nós deve respeitar os sentimentos e compromissos dessas pessoas.

Portanto, temos razões indiretas para estarmos especialmente preocupados com o bem-estar de seres humanos severamente retardados, razões essas que não possuímos no caso de animais comparativamente dotados. (Temos motivos semelhantes para tratar os animais de estimação das pessoas de modo diferente da maneira como poderíamos tratar esses mesmos animais se eles não estivessem relacionados a pessoas; mas esses motivos são muito mais fracos porque a relação entre uma pessoa e seu animal de estimação é substancialmente menos significativa que a relação entre um pai e filho, mesmo que as capacidades psicológicas deste último não sejam superiores as de um animal de estimação).

Questões práticas

Sugeri que a maneira como tratamos os animais seja governada por um requisito moral de respeitar seus interesses (Eu também sugeri que devemos dar tanto peso aos interesses de um animal quanto acreditamos que um marciano seria obrigado a dar a interesses semelhantes de um ser humano severamente retardado com capacidades psicológicas comparáveis). Uma vez que o modo como tratamos os animais é limitado apenas por seus interesses e não por direitos, é apropriado deliberar sobre a moralidade das práticas que envolvem o uso de animais ponderando seus interesses contra os nossos ou, de maneira mais geral, contra quaisquer interesses em conflito com os seus. Embora as pessoas possam ter direitos que nos proíbem de prejudicá-las mesmo que isso seja necessário para evitar maiores danos a outras, não parece haver uma restrição paralela contra o sacrifício de um animal para o bem maior de outros, seja humano ou animal.

O ônus da justificção para qualquer prática que inflija sofrimento aos animais, ou os mates, ou os prejudique de alguma outra maneira, é, portanto, que a prática deve ser comprovada como condição necessária para se evitar danos ainda maiores ou produzir benefícios que superem os danos infligidos. Vamos considerar se certas práticas comuns podem

passar neste teste. Nosso uso mais comum de animais é criá-los e matá-los para alimento. Para que essa prática seja justificada, os benefícios que ela nos oferece devem superar os danos que infligimos aos animais. E os danos são substanciais. De fato, apesar de nos gabarmos de nossas capacidades cognitivas, nós dificilmente podemos compreender sua magnitude. Somente nos EUA, muitos bilhões de animais são mortos a cada ano para consumo humano. A maioria deles são criados em condições de “fazenda industrial”, nas quais seu bem-estar é sistematicamente sacrificado de todas as formas possíveis a fim de reduzir as despesas e desse modo maximizar os lucros. Deixo os detalhes terríveis de seu tormento para outros escritores (por exemplo, Peter Singer). Aqui é suficiente observar que nossa prática de comer carne faz com que bilhões de animais tenham que suportar vidas de miséria contínua. A prática também envolve bilhões de mortes anualmente, a maioria das quais são realizadas de maneira aterrorizante e dolorosa para a vítima. Essa dimensão da prática é mais difícil de avaliar, uma vez que muitas dessas vidas que são finalizadas não valeriam a pena viver se tivessem continuado. Ainda assim, parece óbvio que o ato de matar não pode ser justificado com o fundamento de que poupou à vítima de um futuro que seria indesejável porque o próprio assassino o faria assim. Matar pode ser prejudicial mesmo nessas condições.

Quais, então, são os benefícios que obtemos que poderiam ser pesados contra esses danos? Seria trapaceiro dizer simplesmente “os prazeres que obtemos ao comer carne”. A resposta apropriada (ou parte dessa resposta) seria: a diferença entre o prazer que obtemos ao comer carne e o prazer que podemos obter de uma dieta totalmente vegetariana. Devemos, portanto, perguntar quanto mais de prazer comedores de carne desfrutam de suas refeições do que os vegetarianos desfrutam das deles. A maioria dos vegetarianos pode responder a essa pergunta, uma vez que muitos deles antigamente comiam carne. E a maioria testemunhará que sua qualidade de vida diminuiu apenas minimamente, se é que diminuiu, quando eles deixaram de comer carne ou produtos de origem animal em geral. De fato, muitos dos que se tornaram vegetarianos acham que sua

qualidade de vida é aumentada, pois uma sensação elevada de saúde e vitalidade mais do que compensa a gama restrita de opções alimentares. Naturalmente, é claro, mesmo quando levamos em consideração qualquer prazer que a carne ofereça que não possa ser igualado pelos prazeres de uma dieta vegetariana ou vegana, a maioria dos ocidentais ricos, e especialmente a maioria dos americanos, estariam substancialmente em melhores condições se seguissem uma dieta vegetariana em vez da escolha atual de dieta, que inclui grandes quantidades de carne. As taxas crescentes de obesidade, doenças cardiovasculares, diabetes, e várias formas de câncer cairiam, e as pessoas viveriam mais, com maior vigor e menos doenças e deficiências crônicas atribuíveis a uma dieta à base de carne. Nas sociedades economicamente desenvolvidas, portanto, não há realmente nada, em contrapartida, para pesar contra os danos infligidos aos animais no processo de transformá-los em carne - além da oportunidade imprudente de elevar prazeres transitórios do paladar acima da saúde e do bem-estar a longo prazo (Nas sociedades mais pobres, o consumo de carne ainda pode ser necessário para uma nutrição adequada. O caso do consumo de carne nessas condições é bastante forte. Mas essas não são as nossas condições).

A resposta óbvia a isso é que, mesmo que a atual dieta ocidental não seja saudável, uma dieta com uma pequena quantidade de carne magra não é menos saudável do que uma dieta vegetariana. Todavia, o problema com essa resposta é que uma dieta com apenas pequenas quantidades de carne magra dificilmente diferirá, nos prazeres que ela proporciona, de uma dieta totalmente vegetariana. Portanto, ainda que o número de animais mortos diminuísse significativamente se as pessoas não comessem mais carne do que seria compatível com a boa saúde, os benefícios dessa prática ainda seriam claramente insuficientes para justificar os danos.

Os defensores do consumo de carne têm mais respostas. Vou examinar brevemente três. Em primeiro lugar, se pode argumentar que, mesmo que não houvesse motivo para adotar uma prática de comer carne, se essa prática já não existisse, os custos de abolir a prática existente seriam proibitivos. Para a indústria da carne esse custo é extenso. Abolir

isso ameaçaria a subsistência de centenas de milhares, senão milhões, de pessoas apenas nos EUA. A ruptura na economia seria catastrófica. Por isso, devemos continuar comendo carne, senão por causa dos benefícios de continuar, então por causa dos danos que muitos sofreriam se essa prática fosse interrompida.

O problema com esse argumento é que podemos empregá-lo em favor de qualquer prática social em larga escala, por mais iníqua que seja. A mesma alegação foi feita em apoio à escravidão no Sul, à venda de produtos de tabaco no país e no exterior, e à venda de armas avançadas a governos tiranos e ilegítimos. É inevitável que haja resistência à eliminação gradual de uma prática imoral por parte daqueles cujos meios de subsistência dependem de sua continuação. Mas a solução, em todos esses casos - incluindo a prática de comer carne -, não é uma inércia defensiva, mas um programa criativo para a eliminação gradual da prática em que o governo facilita o processo de conversão econômica - por exemplo, a conversão de fábricas de armas de uso civil ou a conversão de fazendas de tabaco em formas benignas de agricultura - talvez, ajudando e compensando aqueles que seriam afetados adversamente.

Uma segunda defesa do consumo de carne opera no nível individual. Alguém poderia argumentar da seguinte maneira: “Mesmo que nós, como sociedade, não devamos comer carne, não se segue que eu não deva. Pois o argumento contra o consumo de carne é que ele inflige danos terríveis aos animais; no entanto, se eu desistisse da carne, isso não impediria o tormento ou a morte de um único animal. O mercado é simplesmente insuficientemente sensível para registrar e reagir a mudanças no meu padrão individual de consumo. Portanto, eu continuar comendo carne não causará danos a nenhum animal. A razão pela qual não devemos comer carne não se aplica a mim individualmente. Eu deveria desistir da carne apenas se a maioria das pessoas o fizer também, e isso não irá acontecer”.

Uma resposta a esse argumento seria alegar que, embora renunciar à carne em algumas ocasiões não faria diferença, abster-se de carne durante toda a vida adulta faria obrigatoriamente alguma diferença no

número de animais mortos, principalmente se alguém vive em uma pequena comunidade na qual a carne é fornecida localmente. Vamos supor, para o propósito do argumento, que isso seja verdade. O problema é que, se a abstenção de toda uma vida reduziria em apenas alguns o número de animais com vidas truncadas e miseráveis, ela pode não ser moralmente exigida. Pois, a quantidade líquida de prazer de que alguém seria privado abstendo-se por um período tão longo poderia muito bem exceder o dano, a apenas alguns animais, que assim se evitaria.

Uma réplica mais vigorosa a essa defesa do consumo individual de carne é que somente se alguns de nós tomarem a iniciativa de abandonar a prática é que o suficiente de nós o fará de modo a promover uma diferença significativa. Isso é, em parte, apenas uma questão de lógica. Contudo, também é uma alegação prática. Para um indivíduo, a razão moral de ser vegetariano não é apenas para evitar prejudicar animais individualmente, mas também é para dar testemunho público do erro da prática social de comer carne, para dar um exemplo a outros, e assim fornecer ímpeto e impulso à ação social que diminuirá significativamente os danos que nós, como sociedade, infligimos aos animais. (Há poucas dúvidas de que a ação combinada de todos os vegetarianos dos EUA hoje faça uma diferença substancial em quantos animais são atormentados e mortos.) Assim, mesmo que por enquanto o sacrifício individual de alguém não produza uma redução proporcional nos danos que nós infligimos, ele ainda pode ser exigido devido ao seu possível impacto a longo prazo sobre o comportamento de outras pessoas. A importância de eliminar a prática é tão grande que mesmo uma pequena probabilidade de contribuir para esse objetivo pode tornar moralmente imperativo aceitar o sacrifício comparativamente menor que pode estar envolvido em se tornar vegetariano.

Uma terceira e última defesa do consumo de carne não tenta justificar a prática atual, mas em vez disso alega que uma prática diferente poderia ser justificada se os animais fossem tratados de maneira diferente. Suponha que certos animais fossem gerados e criados em condições em que ficariam satisfeitos, e que fossem mortos para consumo humano de

forma indolor e somente depois de viverem uma vida razoavelmente plena. Se suas vidas fossem pelo menos minimamente tão boas quanto as vidas que teriam se vivessem em estado selvagem, é difícil imaginar como os animais poderiam ser considerados vítimas dessa prática, particularmente se, de outra forma, eles não existiriam de modo algum. Se os animais fossem autônomos e tivessem o direito de determinar como deveriam ser suas vidas, tal prática não poderia, é claro, ser justificada. Mas, se apenas os seus interesses estiverem em questão, parece que a prática poderia ser justificada, pois permitiria que os animais vivessem no mínimo tão bem quanto se estivessem sob qualquer arranjo alternativo que nos poderia ser razoavelmente exigido proporcionar a eles.

Não é implausível acreditar que esse tipo de prática possa, em princípio, ser aceitável. Entretanto, não é uma possibilidade realista fora de pequenos cenários rurais. Não seria economicamente viável em larga escala, porque o investimento necessário para manter os animais por longos períodos em condições adequadas à sua natureza seria muito maior do que o necessário apenas para mantê-los vivos até atingirem o seu tamanho máximo (como é feito atualmente). Para que os produtores recuperem seus investimentos e obtenham lucro, o custo da carne teria que ser correspondentemente alto - muito mais alto do que a maioria das pessoas poderiam pagar, considerando as atuais taxas de consumo. Com o declínio do consumo, os custos unitários poderiam aumentar ainda mais. Eventualmente, a carne se tornaria um luxo que somente os muito ricos poderiam desfrutar com alguma regularidade. A razão pela qual essa possibilidade não é realista é que a “indústria” da carne (cujos interesses, ao contrário daqueles das indústrias de tabaco e armas, são aliados a percepção do interesse próprio – embora não seja realmente o melhor interesse – das pessoas em geral) se oporia a ela com todos os consideráveis recursos à sua disposição. Claro que isso também é verdade nos esforços para se alcançar o vegetarianismo universal - embora, como objetivo utópico, o vegetarianismo universal seja, diferentemente da prática que descrevi, pelo menos imune a objeções por fundamentos igualitários.

As conclusões que extraio dessa discussão são que nossa prática de comer carne é imoral, e que nós dificilmente estamos mais próximos de desenvolver uma forma moralmente aceitável de comer carne do que estamos de abolir completamente essa prática. Existem, no entanto, outras práticas que envolvem prejudicar e matar animais que não são tão notoriamente indefensáveis. Entre estas estão o xenotransplante (o transplante de órgãos retirados de animais para os corpos de seres humanos) e várias formas de experimentação. A razão pela qual é mais provável que esses usos sejam defensáveis é que os benefícios que eles oferecem são significativamente maiores do que aqueles que as pessoas obtêm do consumo de carne. Por meio do xenotransplante (que ainda não é eficaz, mas está no horizonte) a morte indolor de um animal pode salvar a vida de uma pessoa. Como o dano que uma pessoa sofre ao morrer é normalmente consideravelmente maior do que aquele que um animal sofre, o dano evitado pelo xenotransplante geralmente superaria em muito o dano infligido. Da mesma forma, existem alguns casos de experimentação que prometem grandes benefícios aos seres humanos e, ocasionalmente, também aos animais. É provável que muitos desses experimentos sejam moralmente justificáveis, embora muitos casos de experimentação em animais, possivelmente a maioria, não produzam benefícios que superem os danos que causam. Muitas experiências produzem resultados comparativamente triviais, duplicam inutilmente trabalhos já concluídos, são desnecessárias porque métodos alternativos de investigação já estão disponíveis ou produzem resultados que não podem ser extrapolados de maneira confiável para casos envolvendo seres humanos.

Muitos pesquisadores, no entanto, reivindicam que seu trabalho é suficientemente importante a ponto de justificar o sacrifício de animais. Como podemos saber se o julgamento deles é baseado em um padrão razoável e imparcial? Aqui está uma sugestão. Muitos dos experimentos mais importantes têm como objetivo gerar conhecimento sobre os seres humanos: por exemplo, quais medicamentos podem nos beneficiar, quais substâncias podem nos prejudicar, etc. Os dados obtidos seriam, portanto, muito mais confiáveis se os sujeitos experimentais fossem seres humanos

ao invés de animais. A maioria dos seres humanos com capacidades e potenciais psicológicos comparáveis aos dos animais são descartados como sujeitos experimentais em virtude de suas relações com outros seres humanos. Mas, ocasionalmente, um recém-nascido com retardo grave fica órfão ao nascer e, como consequência, não é especialmente relacionado de forma significativa com ninguém. Será que um experimentador admitiria que sua experiência, ou a de outros, é suficientemente importante para justificar o uso de tal recém-nascido? Houve numerosos casos em que os pais de um recém-nascido anencéfalo (um recém-nascido sem hemisférios cerebrais e, portanto, desprovido de qualquer capacidade de consciência) tentaram, até agora sem sucesso, disponibilizar para transplante os órgãos de seu recém-nascido ainda vivo. Estaria um experimentador disposto a usar um recém-nascido nessas condições, considerando que os pais poderiam ser persuadidos a dar seu consentimento? Se um experimentador julgar que é errado usar um ser humano de um desses casos, mas estiver disposto a experimentar em um animal com capacidades psicológicas equivalentes ou até superiores, teríamos o direito de exigir uma explicação convincente dessa diferença. Se, como argumentei anteriormente, essa demanda não puder ser atendida, deveríamos duvidar que o experimento seja justificado.

Leitura adicional

CLARK, S.R.L. *Animals and their Moral Standing*. London: Routledge, 1997.

COETZEE, J.M. *The Lives of Animals*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

DeGRAZIA, D. *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FREY, R.G. *Rights, Killing, and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics*. Oxford: Blackwell, 1983.

McMAHAN, J. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. New York: Oxford University Press, 2001.

PLUHAR, E. *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham: Duke University Press, 1995.

RACHELS, J. *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

REGAN, T. (1983) *The Case For Animal Rights*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

SINGER, P. (1990) *Animal Liberation*, rev. edn. New York: Avon Books, 1990.

SINGER, P. *Practical Ethics*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Referências

McMAHAN, Jeff. Animals. In: FREY, Raymond G.; WELLMAN, Christopher Heath (Ee.). *A Companion to Applied Ethics*. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd, 2003. p. 525-536.

Data de registro: 20/08/2020

Data de aceite: 07/12/2020



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

1. Latindex – Sistema Regional de Información em línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (<https://www.latindex.org/>)
2. LivRe – Portal para periódicos de livre acesso na Internet (<https://livre.cnen.gov.br/>)
3. Sumários – Sumários de Revistas Brasileiras, Realização Funpec-RP (<https://sumarios.org/>)
4. ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (<https://www.anpof.org/>)

Página branca



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES DIRETRIZES PARA AUTORES

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor"

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word

URLs para as referências foram informadas quando possível.

O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.

DIRETRIZES PARA AUTORES

Normas para submissão de trabalhos

1. Serão aceitos trabalhos nas áreas de Filosofia e Estudos Clássicos (Latim ou Grego). Os alunos regularmente matriculados em cursos de Graduação em Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos. Graduandos de outros cursos podem submeter apenas trabalhos sobre Estudos Clássicos. Aceitaremos também contribuições de alunos da pós-graduação, mas somente serão publicados 2 (dois) trabalhos por fascículo (a mesma regra vale para graduados). Os trabalhos enviados devem ser inéditos, portanto, não aceitaremos trabalhos que já foram publicados em outros periódicos. Excetuam-se desta condição somente as comunicações.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas de livros e traduções.
3. Os textos enviados à revista Primordium serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.
4. O Conselho Editorial da revista Primordium se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.
 - 4.1. Os textos devem ser submetidos à avaliação por meio do sistema de editoração eletrônico de revistas (SEER) <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/index>, podendo sanar quaisquer dúvidas pelo e-mail: revistaprimordium@ifilo.ufu.br ou pelo telefone: +55(34)3239-4252.
 - 4.2.1 O corpo do e-mail deve conter o título do trabalho, o nome do autor, o período o qual cursa e a instituição da qual faz parte, telefone para contato, link para o currículo lattes, nome do orientador (obrigatoriamente), titulação e instituição com o currículo lattes do mesmo. O campo “assunto” deve ser preenchido com a palavra que designa a natureza do texto (ex: resenha, artigo, comunicação, tradução, etc).
 - 4.2.2. Devem ser enviados, em anexo, o trabalho e os resumos do trabalho (no caso de artigo ou comunicação). Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 2000 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.
 - 4.2.3. O arquivo contendo o trabalho deve ter o título do trabalho. (Ex: Trabalho - Noção de Causalidade no Pensamento de Hume; Resumo – Noção de Causalidade no Pensamento de Hume).

Publicação

1. Os textos que forem recebidos só serão publicados mediante aprovação dos professores pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres

positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois professores. Caso haja um parecer positivo e outro negativo, o trabalho será encaminhado à um terceiro parecerista.

2. A Comissão Editorial da revista Primordium, se reserva no direito de estabelecer o número de publicações por edição.

Formatação dos textos

1. Como citado anteriormente, a revista aceita artigos, comunicações, resenhas e traduções, cada qual com sua própria formatação.

2. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.1. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o primeiro resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, em italiano, em alemão ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 200 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.2. Os artigos deveram seguir a seguinte formatação:

- Fonte: Times New Roman, tamanho 11.

- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.

- Espaçamento entre linhas: 1,15 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.

- Sem espaçamento entre parágrafos.

- Alinhamento do parágrafo: justificado.

- Aspas: aspas duplas devem ser usadas apenas para metáforas, citações e transcrições. Aspas simples devem ser usadas para indicar uma citação no interior de outra citação.

- Itálico: para palavras estrangeiras e títulos de livros, artigos, jornais, revistas acadêmicas, etc.

- Numeração de páginas: as páginas não devem ser numeradas, por motivos de editoração.

- 3.1. As resenhas deverão ter no mínimo 2 páginas e no máximo 5 páginas.
- 3.2. O título do livro (título traduzido) deverá estar no topo do texto, centralizado, em negrito, na fonte Times New Roman, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico, na fonte Times New Roman, tamanho 11.
- 3.3. O autor deverá apresentar a referência completa do livro do qual a resenha se trata. O autor deve apresentar o número do ISBN da obra. Conforme o exemplo abaixo:
Exemplo: Aurélio Agostinho (354-430) De quantitate animae secundum versionem Aurelius Augustinus. Versão em português, Sobre a Potencialidade da Alma, tradução por Aloysio Jansen de Faria, revisão da tradução por Frei Graciano González, OAR. Petrópolis: Vozes, 2005 (ISBN: 85-326-1813-8).
- 4.4. As resenhas seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.
- 5.1. As traduções só serão aceitas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.
- 5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas da ABNT

- 1.1. Os trabalhos enviados à revista devem seguir os critérios estabelecidos pela ABNT. Abaixo, seguem normas para as quais chamamos atenção:
- 1.2. Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) deverão estar inseridas no texto. Citações longas (mais de 3 linhas) deverão constituir parágrafo independente, digitadas em espaço 1,0 (simples), ou letras menores, recuadas da margem esquerda (4 cm).
- 1.3. As citações deverão ser seguidas do sobrenome do autor e ano da publicação (e página, se for o caso), entre parênteses: Ex: (LIMA, 2007, p. 177).
- 1.4. As notas de rodapé estarão restritas a observações pessoais, no sentido de prestar esclarecimentos sobre informações que não estejam no corpo do texto, e deverão ser numeradas sequencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO, número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

ORCID

Informamos que a partir de 1º de janeiro de 2019 será obrigatório que os autores tenham cadastro do Orcid e que informem o link no ato da submissão do documento a tramitar, seja artigo, resenha ou tradução. Aos autores que já tem textos aprovados aguardando publicação nos fascículos do volume 4, referente a 2019, solicitamos, por favor, que seja providenciado com urgência o registro no Orcid e que o mesmo seja enviado para o e-mail revistaprimordium@ifilo.ufu.br.

A Revista Primordium se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.

Contato

Universidade Federal de Uberlândia

Revista Primordium

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131

Campus Santa Mônica

38408-144 - Uberlândia - Minas Gerais – Brasil

Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium/index>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: (55) (34) 3239-4252

Exceções e casos omissos serão resolvidos pelo Conselho Editorial



POLÍTICA ANTIPLÁGIO

A Resolução Interna nº 04/2021 do Conselho da Revista Primordium, dispõe sobre os procedimentos regulares para avaliação de plágio e autoplágio durante o trâmite de avaliação de textos submetidos à Revista Primordium.

CONSIDERANDO que a Revista Primordium aceita para publicação apenas trabalhos inéditos de autores(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as);

CONSIDERANDO a necessidade de regulamentação de uma política anti-plágio para a Revista Primordium;

RESOLVE que:

Art. 1º. Os textos recebidos pela Revista Primordium serão analisados por software anti-plágio no momento de sua submissão. O relatório de análise obtido pelo programa será objeto de exame dos diretores de editoração.

Art. 2º. Havendo constatação de plágio, o texto será imediatamente recusado.

Art. 3º. Havendo constatação de autoplágio, a Revista obedecerá aos seguintes parâmetros:

No caso de livros, capítulos de livros, artigos e textos de divulgação, poderá haver incidência de até 25% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

No caso de textos já publicados em anais de eventos, será admissível uma incidência de 30% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as

citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência da primeira publicação. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado. III. No caso de textos que já estão disponíveis ao acesso público em repositórios de dissertações e teses, será admissível uma incidência de 70% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência ao repositório. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

Art. 4º. Todos os casos não previstos nesta resolução ou os fatores supervenientes serão examinados pelo Comitê Executivo da Revista Primordium.

Art. 5º. Esta Resolução Interna 01/2021 do Comitê Executivo da Revista Primordium entra em vigor nesta data.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.



PARECERISTAS DO VOLUME 05

Alex Mazzanti Junior
Alisson Matutino
Anderson Barbosa Camilo
André Queiroz de Lucena
André Stock Rego
Anna Carolyna Barbosa
Beatrís da Silva Seus
Beatriz Viana
Bruno Alexandre Cadete da Silva
Carlos Roberto Alves Lima
Clovis Brondani
Cristiano Rodrigues Peixoto
Daniel do Valle Pretti
Daniel Sampaio Augusto
Daniela Xavier Haj Mussi
Dario de Queiroz Galvão Neto
Débora de Sá Ribeiro Aymoré
Débora Regina Vogt
Diego Avendaño
Diego Guimarães
Diego Rodstein
Dioclézio Faustino
Douglas João Orben
Fabiano Victor de Oliveira Campos

Fábio Gonzaga Gesueli
Felipe dos Santos Almeida
Fernando Sepe Gimbo
Fran de Oliveira Alavina
Francisco Renato Tavares
Giovanni Fresu
Guilherme Cadaval
Guilherme Ferreira
Guilherme Habib Santos Curi
Gustavo Feital Monteiro
Gustavo Oliveira Fernandes Melo
Gustvo França
Hilton Leal da Cruz
Ideusa Celestino Lopes
Irlim Corrêa Lima Júnior
Jaderson Borges Lessa
Jairo Dias Carvalho
Jairo Dias Carvalho apontamentos
João Bortolanza
João Paulo Andrade Dias
José André Ribeiro
José Ricardo Barbosa
Josette Maria Alves de Souza Monzani
Juarez Lopes Rodrigues
Julia Sebba Ramalho Moraes
Juliana Fischer

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira
Karla Cristhina Soares Sousa
Laurici Vagner Gomes
Leandro Sousa Costa
Letícia Lenzi
Luciano Bisol
Luis Gabriel Provinciatto
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes
Luiz Philipe de Caux
Marcela Cássia Sousa de Melo Benicio Figueiredo
Marcela Cristina dos Santos
Márcio Egídio Schafer
Marcone Costa Cerqueira
Marcos Carvalho Lopes
Mario Tito Ferreira Moreno
Mario Tito Ferreira Moreno
Mateus Romanini
Mauro Juarez
Miguel Angelo Flach
Mykael Morais Viana
Neomar Sandro Mignoni
Odair Camati
Paula Cristiane Ito
Pedro Galé
Pedro Rhavel Nascimento Teixeira
Rafael Bittencourt Santos

Renata Bastos

Renata Cazarini

Rita Grassi

Roberto Damásio

Rodrigo Ismael Francisco Maia

Rogério Lopes dos Santos

Sabrina Miranda Areco

Sarah Luna de Oliveira

Stéfano Paschoal

Taís Silva Pereira

Thiago Rodrigo de Oliveira Costa

Tobias Augusto Rosa Faria

Valério Hillesheim

Vital Francisco Celestino Alves

Wagner de Avila Quevedo

Willian Costa Filho

Willian Ricardo dos Santos



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associado à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 5, Número 9 – jan./jun. – 2020

SUMÁRIO

Editorial.....13-16

Equipe Editorial Primordium

Artigos

Alguns aspectos sobre a física cartesiana: do mecanicismo dedutivo das Regras às hipóteses e experiências dos Princípios.....17-56

Lucas Guerrezi Derze Marques

Da filosofia grega ao monaquismo cristão: a direção de consciência sob a ótica de Michel Foucault.....57-74

Igor Corrêa de Barros

Debates acerca das apropriações da ética kantiana: dúvidas sobre o construtivismo de John Rawls.....75-100

Gustavo da Encarnação Galvão França

As ideias abstratas em Locke como solução para o problema dos universais.....	101-126
<i>Danival Lucas Da Silva</i>	
Identidade, intersubjetividade e dignidade humana: reflexões sobre a política do reconhecimento de Charles Taylor.....	127-148
<i>Fernando Danner</i> <i>Gustavo Barbosa</i>	
O Príncipe de Maquiavel: uma sátira em defesa da Liberdade.....	149-176
<i>Gabriela Antonello de Oliveira</i>	
Indexadores.....	177
Normas para submissão.....	179-184
Política antiplágio.....	185-186

Volume 5, Número 10 – jul./dez. – 2020

SUMÁRIO

Editorial.....199-200

Equipe Editorial Primordium

Artigos

Os argumentos céticos de Hume contra a existência do mundo externo.....201-228

Dener de Souza Borges

Da temporalidade imanente ao tempo objetivo do mundo em Husserl.....229-252

Marcelo Rosa Vieira

Existência feminina como imanência: a relação entre liberdade, alteridade e opressão em Simone de Beauvoir.....253-270

Danielli Isadora Pereira de Lima

Hegel: a Ideia da Filosofia como objetivo da História Mundial.....271-294

João Gabriel Haiek Elid Nascimento

Historiografia e negação do Holocausto: o caso Lipstadt vs. Irving.....295-314

Wallace Guilherme Soares de Brito

O que são conceitos? A natureza e a existência de entidades abstratas de um ponto de vista materialista.....315-332

Ian Salles Botti

Traduções

Animais, de Jeff McMahan.....	333-352
<i>Tradutor Gustavo Henrique de Freitas Coelho</i>	

Indexadores.....	353
Normas para submissão.....	355-360
Política antiplágio.....	361-362
Nominata de pareceristas.....	363-366
Sumário do volume.....	367-370