

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]

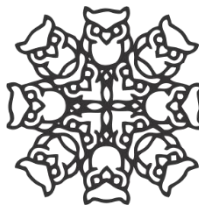
www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

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
------------------------------	----------------

Antiplagiarism 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, consequentemente, 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; concluo 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, a 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. Anwar 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 *dever*? 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 dever 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 protenções” (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 duma 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 vívidos 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 Fenomenologicas, 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. Serve 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 experienciam 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 experienciar 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 constrações 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-unidade, 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; consequentemente, 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).

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 – na *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 ressurge 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 consequentemente 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 consequentemente 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 imediatez, 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 autônoma (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 percorremos 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): é e 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 *devir* de coisas *estranhas*, mas este *nosso devir*, o *devir 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 consequentemente 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 penar 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-aí 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.

HYPPOLITE, 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. Concluimos 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 antissemita, 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 antissemita 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.

¹³ A 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 judeus que deveriam ficar onde estavam, mas 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, consequentemente, 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 sobrepunham 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 ObrigaHistória. *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 objetuais 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 “ $\neg \exists x (x \text{ é um unicórnio})$ ”. 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 *devir*, 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. Animals. 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 justificação 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 (Eds.). *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/>)



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 Antoniello 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