

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 9	Volume completo	p. 1-442	jan./dez. 2024
------------	------------	------	-----------------	----------	----------------

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 9 – jan./dez. 2024.

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]

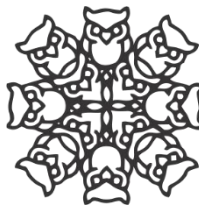
www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 9	n. 17	p. 1-218	jan./jun. 2024
------------	------------	------	-------	----------	----------------

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. 9, n. 17 – jan./jun. 2024.

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 9 Número 17 – jan./jun. 2024

Comitê Editorial Executivo

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

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

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

Lucas Guerrezi Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

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

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

Conselho editorial

Alfredo Gatto, UniSR (Milano, MI, Itália)

César Augusto Battisti, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

César Fernando Meurer, UFABC (São Bernardo do Campo, SP, Brasil)

Cleudio Marques Ferreira, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Clóvis Brondani, UFFS (Chapecó, SC, Brasil)

Dirce Eleonora Nigro Solis, UERJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Edgard Edgard Vinícius Cacho Zanette, UERR (Roraima, RR, Brasil)

Felipe dos Santos Almeida, UFPB (João Pessoa, PB, Brasil)

Igor Agostini, UNISALENTO (Lecce, LE, Italia)

Laurici Vagner Gomes, UEMG (Belo horizonte, MG, Brasil)

Rafael Haddock Lobo, UFRJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Conselho Consultivo

Ana Gabriela Colantoni, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Dirceu Fernando Ferreira, IFTM (Uberaba, MG, Brasil)

Eduardo Ferreira Chagas, UFC (Fortaleza, CE, Brasil)

Evânio Márlon Guerrezi, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

Fábio Amorim de Matos Júnior, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Gustavo da Encarnação Galvão França, UNAV (Pamplona, NA, Espanha)

Harley Juliano Mantovani, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

José João Neves Barbosa Vicente, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)

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

Luís Gabriel Provinciatto, UÉVORA (Évora, PAo, Portugal)

Marcelo de Mello Rangel, UFOP (Ouro Preto, MG, Brasil)

Marcio Tadeu Girotti, FATECE (Pirassununga, SP, Brasil)

Paulo Irineu Barreto Fernandes, IFTM (Uberlândia, MG, Brasil)

Priscila Rossinetti Rufinoni, UnB (Brasília, DF, Brasil)

Thiago Rodrigo Oliveira Costa, UFRB (Amargosa, BA, 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: Prof.^a Dr.^a Georgia Cristina Amitrano

COCFI: Prof. Dr. Luiz Carlos Santos da Silva

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 1A 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 Revista Primordium tem por meta principal facultar aos pesquisadores da área de Filosofia e Estudos Clássicos, nacionais e estrangeiros, a publicação de trabalhos cujo tema contemple o exame de problemas filosóficos e o estudo das civilizações clássicas em geral, resenhas críticas e traduções. Com isso, visa tornar disponíveis artigos inéditos sobre temas da Filosofia e do mundo greco-romano, promovendo a interdisciplinaridade e o estudo acadêmico em geral.

A Revista Primordium aceita para publicação trabalhos originais, nas áreas de Filosofia e de Estudos Clássicos (Latim ou Grego), de autores e autoras brasileiros(as) e estrangeiros(as), desde graduados/graduandos(as) mestres/mestrandos(as) e doutores/doutorandos(as), que serão destinados às seções de artigos, dossiês, resenhas, traduções e entrevistas. Os alunos cuja formação for de Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos.

A Revista Primordium somente recebe e tramita para publicação um trabalho original por vez para cada um dos(as) autores(as) ou coautores(as).

Os textos enviados à revista Primordium serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.

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.

Política de Acesso Livre

Os conteúdos publicados neste periódico estão licenciados com uma *Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* (CC BY NC ND).

A Revista Primordium é um periódico científico institucional com publicações eletrônicas com acesso online 100% aberto, livre e gratuito,

seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Por ser um periódico de Acesso Aberto, a Revista Primordium está com todo o seu conteúdo disponível gratuitamente, sem qualquer custo aos seus usuários (leitores/autores/pesquisadores).

Nossos usuários podem ler, fazer download, compartilhar, divulgar, distribuir, imprimir, pesquisar, citar, vincular os links dos textos completos dos artigos, ou usá-los para qualquer outra finalidade acadêmico-científica legal, sem solicitar permissão prévia do editor ou do autor, desde que respeitada a licença de uso do *Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* utilizada pelo periódico, que preconiza:

BY: a autoria deve ser respeitada e corretamente citada em toda e qualquer forma de uso deste conteúdo.

NC: não comercializar este conteúdo que é e sempre será de acesso gratuito.

ND: não derivar, não plagiar e não adulterar este conteúdo autoral.

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*, Uberlândia, v., n., 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.



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

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

Volume 9, Número 17 – jan./jun. – 2024

SUMÁRIO

Editorial.....13
Lucas Guerrezi

Dossiê: Pensar a Causalidade na Época Moderna

Apresentação do Dossiê.....15-18
Lucas Guerrezi
Henia Laura de Freitas Duarte

“Examiner les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine”. L’usage du concept de cause dans la Recherche de la vérité.....19-44
Arnaud Rossetti

La causalité entre substances d’essences différentes chez Descartes: un problème ultérieur à la métaphysique.....45-72
Beatriz Laporta

Condillac e a causa da atividade mental: uma leitura construtivista.....	73-96
<i>Kayk Oliveira Santos</i>	
Causalidade, semelhança e figuração: considerações acerca da tese mecanicista da percepção ou figuração nas <i>Regulae Cartesianas</i> e sua exemplaridade.....	97-124
<i>Lucas Guerrezi</i>	
O pensamento da causalidade na fenomenologia de Edmund Husserl.....	125-162
<i>Marcelo Rosa Vieira</i>	
Entre as três espécies de prova no <i>Ideal da Razão Pura</i> e as duas provas <i>a priori</i> no <i>Único Argumento</i>	163-186
<i>Bruno Bertoni Cunha</i>	
“Comprendre est une pure ou simple passion”: causalité efficiente et connaissance vraie dans le <i>Korte Verhandelng (Court Traité)</i> de Spinoza.....	187-208
<i>Lara Bert</i>	
Indexadores.....	209
Normas para submissão.....	211-216
Política antiplágio.....	217-218



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 Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 9, Issue 17 – Jan./Jun. – 2024

CONTENTS

Editorial.....	13
<i>Lucas Guerrezi</i>	

Dossier: Thinking about Causality in the Modern Era

Dossier Presentation.....	15-18
<i>Lucas Guerrezi</i>	
<i>Henia Laura de Freitas Duarte</i>	

"Examining things by considering them in their birth and origin". Malebranche's use of the concept of cause in the Search after truth.....	19-44
<i>Arnaud Rossetti</i>	

Causality between substances of different essences in Descartes: a subsequent problem in metaphysics.....	45-72
<i>Beatriz Laporta</i>	

Condillac and the cause of mental activity: a constructivist reading.....	73-96
<i>Kayk Oliveira Santos</i>	
Causality, Similarity and Figuration: considerations on the mechanistic thesis of perception or figuration in the <i>Cartesian Regulae</i> and its exemplarity.....	97-124
<i>Lucas Guerrezi</i>	
The thought of Causality in Edmund Husserl's Phenomenology.....	125-162
<i>Marcelo Rosa Vieira</i>	
Between the three kinds of proof in <i>The Ideal of Pure Reason</i> and the two <i>a priori</i> proofs in <i>The Only Argument</i>	163-186
<i>Bruno Berton Cunha</i>	
“To understand is sheer passion”: Efficient causality and knowledge in the <i>Korte Verhandelng (Short Treatise)</i> of Spinoza.....	187-208
<i>Lara Bert</i>	
Indexers.....	209
Submission rules.....	211-216
Anti plagiarism policy.....	217-218



Editorial v. 9 n. 17 jan./jun. 2024

*Lucas Guerrezi**

A Primordium – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos entra em seu oitavo ano de existência e oferece aos seus leitores o instigante dossiê “Pensar a Causalidade na Época Moderna”. Felizmente, com mais esta edição, a revista se estabelece como um relevante veículo de divulgação acadêmica no âmbito da filosofia no país.

Recomendamos nossos leitores para a apresentação do próprio dossiê. Adiantamos que se trata de uma excelente compilação de textos que abordam os conceitos de causa e causalidade, formulados por autores proeminentes do período moderno.

Desejamos a todos proveitosa leitura!

Equipe Editorial Primordium

* Editor Executivo da Revista Primordium. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e pela Université de Caen Normandie (UNICAEN). E-mail: lucasguerrezi@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0498772155610540>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7487-1026>.



Apresentação do Dossiê Pensar a Causalidade na Época Moderna

*Lucas Guerrezi**

*Henia Laura de Freitas Duarte***

Causa e causalidade são conceitos filosóficos fundamentais e estão presentes em toda a história da filosofia. Desde os pré-socráticos, passando por sua primeira grande sistematização com Aristóteles, reduzindo-se à eficiência com Suarez e os modernos, até as teorias quânticas da física contemporânea, a causalidade permanece como um tema crucial para a discussão na comunidade filosófica e científica. Esses conceitos fazem parte de um grande esforço da humanidade, ao tentar fornecer algum sentido ao mundo, já que é por meio da causalidade, ou melhor, da relação de causa e efeito, que explicamos o vínculo que correlaciona os fenômenos, fazendo com que alguns deles apareçam como condição da existência de outros. Apesar de existir uma longa história por trás desses conceitos, o nosso dossiê se restringiu a uma época precisa: a modernidade. Esse período filosófico é caracterizado por desenvolver uma nova concepção de causalidade, reduzindo as quatro causas aristotélicas a um único e preciso conceito de causa eficiente. Essa redução possibilitou as grandes mentes daquele período a realização de uma das mais significativas revoluções epistemológicas já registradas.

É com o intuito de incentivar o desdobramento desta e de outras questões correlatas que oferecemos aos leitores da *Primordium – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos* o dossiê “Pensar a Causalidade na Época

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

** Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e na Université de Caen Normandie (UNICAEN). E-mail: hlauraduarte@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6753591859166025>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0048-5207>.

Moderna”. O dossiê reúne textos de Pós-Graduandos em filosofia – brasileiros e estrangeiros – pesquisadores do pensamento moderno, que se propuseram a discutir e apresentar suas interpretações sobre essa importante temática filosófica. A ideia de organizar um dossiê específico sobre a causalidade na era moderna surgiu como uma maneira de registrar e aprimorar as discussões que já haviam sido empreendidas no âmbito do Colóquio Internacional do Projeto Franco-Brasileiro CAPES-Cofecub “Pensar a causalidade na época moderna Parte II”, realizado na Universidade Federal de Uberlândia entre os dias 24 e 25 de outubro de 2023. Esforços conjuntos da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e da Université Caen Normandie (UNICAEN), sob o patrocínio da CAPES, possibilitaram a realização de uma série de comunicações, seminários e minicursos no Instituto de Filosofia da UFU, nos últimos anos, voltados a temática da causalidade. Grande parte dos textos que publicamos hoje são provenientes do colóquio mencionado anteriormente, que foram posteriormente aprimorados e desenvolvidos devido aos debates ocorridos durante sua realização e a interação e cooperação intelectual estimuladas por essas ocasiões.

O artigo que abre este dossiê tem como título: « **Examiner les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine** ». **L’usage du concept de cause dans la Recherche de la vérité**. O texto de Arnaud Rossetti, que é doutorando em Filosofia pela Sorbonne-Université, se propõe a mostrar que o uso que Malebranche faz do termo “causa” na *Recherche de la vérité* não o compromete com nenhuma teoria metafísica da causalidade, e muito menos com algum sistema ocasionalista. Para provar tal teoria, Rossetti elucida um sintagma específico deste texto para mostrar que, tal como Descartes, Malebranche pretende, ao mobilizar o conceito de causa, constituir modelos claros destinados a explicar as coisas, e não conhecer o modo como elas são efetivamente geradas. O segundo artigo, de autoria de Beatriz Laporta, que é doutoranda em Filosofia pela Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne, possui como título: **La causalité entre substances d’essences différentes chez Descartes: un problème ultérieur à la métaphysique**. Neste artigo, a

autora analisa o fato de que a relação entre substâncias de essências diferentes na teoria cartesiana não é, para Descartes, um problema metafísico, e que uma possível resposta deriva da mudança de perspectiva epistemológica na sua teoria. Nesse sentido, a autora se pergunta se a relação causal na metafísica de Descartes seria realmente um problema. Para alcançar este objetivo, Laporta investiga as *Meditações sobre Filosofia Primeira* e a Correspondência trocada entre Descartes e a Princesa Elisabeth

Na sequência temos o artigo: **Condillac e a causa da atividade mental: uma leitura construtivista**, de Kayk Oliveira Santos, doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde o autor expõe uma investigação sobre a causa da atividade mental segundo Condillac, e indica suas implicações para uma leitura construtivista de sua filosofia. Para tanto, analisa três textos do autor: o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746); o *Tratado das sensações* (1754) e a sua *Lógica* (1778). Já no artigo **Causalidade, semelhança e figuração: considerações acerca da tese mecanicista da percepção ou figuração nas *Regulae* cartesianas e sua exemplaridade**, Lucas Guerrezi, que é doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e pela Université de Caen Normandie (UNICAEN), investiga, por sua vez, como René Descartes abordou o clássico problema da causalidade em suas famosas *Regulae ad directionem ingenii*. Segundo o autor, o problema da causalidade, tal como foi enfrentado por Descartes em sua célebre obra inacabada, nos oferece uma chave de leitura única para a compreensão do contexto genético e histórico da filosofia moderna.

Marcelo Rosa Vieira, que é doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e pela Université de Caen Normandie (UNICAEN), em seu artigo intitulado: **O pensamento da causalidade na fenomenologia de Edmund Husserl**, propõe-se a examinar o conceito de causa sob a perspectiva da filosofia de Edmund Husserl. Seu texto tem o objetivo de clarificar como o conceito de causa não desempenha na fenomenologia husserliana o papel de um “operador de inteligibilidade” em sentido último, mas desce ao nível de uma inteligibilidade secundária,

pertencente ao quadro de uma filosofia segunda, que não mereceria o título de primeira. Em seguida, no texto **Entre as três espécies de prova no Ideal da Razão Pura e as duas provas a priori no Único argumento**, Bruno Bertoni, que é doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), confronta a classificação das provas da existência de Deus na *Crítica da Razão Pura* com a classificação conforme fora disposta no Único argumento.

No artigo **“Comprendre est une pure ou simple passion”: causalité efficiente et connaissance vraie dans le *Korte Verhandelng (Court Traité)* de Spinoza**, Lara Bert, doutoranda em Filosofia pela Université de Caen Normandie (UNICAEN), examina o papel da causalidade eficiente na definição do conhecimento e da verdade no *Korte Verhandelng (Pequeno Tratado)* de Spinoza. Segundo a autora, a aplicação da causalidade eficiente às ideias é um uso especificamente cartesiano da causalidade, sua intenção, portanto, é de ver como Spinoza retoma e transforma essa concepção.

Gostaríamos de agradecer aos que nos enviaram seus textos e aos órgãos apoiadores. Agradecemos também à *Primordium – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos* por ter acolhido a nossa proposta.

Lucas Guerrezi
Henia Laura de Freitas Duarte

Organizadores do Dossiê



«Examiner les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine». L'usage du concept de cause dans la *Recherche de la Vérité*

Arnaud Rossetti*

Résumé: Cet article se propose de montrer que l'usage du terme de cause par Malebranche dans la *Recherche de la Vérité* ne repose pas sur une théorie métaphysique de la causalité, et, a fortiori, sur un système occasionnaliste. Pour le prouver, nous élucidons un syntagme propre à ce texte, celui de «méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine», afin de montrer que, comme Descartes, Malebranche prétend, en mobilisant le concept de cause, constituer des modèles clairs visant à expliquer les choses, et non connaître la manière dont elles sont réellement engendrées. Pour le prouver, nous procédons de la manière suivante. Premièrement, nous examinons la nature de l'ordre que la méthode conduit à reconstituer et montrons qu'il engage la cause comme un synonyme de raison, c'est-à-dire comme un terme clair relié à d'autres par l'esprit fini pour former une série déductive. En second lieu, nous expliquons comment le terme de cause occasionnelle est appliqué aux facultés tout au long des cinq premiers livres sans pour autant que ce statut n'engage de théorie de la causalité, ni confère de réalité à l'erreur. La *Recherche* vise seulement à proposer un modèle de l'esprit humain pour expliquer l'erreur.

Mots-clés: Malebranche; Causalité; Cause Occasionnelle; Raison; Méthode.

**«Examining things by considering them in their birth and origin».
Malebranche's use of the concept of cause in *The Search After Truth***

Abstract: This article aims at showing that Malebranche's *Search after Truth* doesn't rely on any metaphysical theory on causality, and, a fortiori, any occasionalist system. Clarifying a syntagm which is only to be found in *The Search*, that of «the method that examines things by considering them in their birth and origin», we prove that, using the concept of cause, Malebranche aims at

* Master d'Histoire de la Philosophie, métaphysique et phénoménologie (Paris-IV). Ater à Sorbonne Université. E-mail: arnaud.rossetti@sorbonne-universite.fr. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8128-8268>.

producing mere explicative models, rather than discovering the way things are actually generated. In order to establish this point, we proceed in the following order. First, we highlight the nature of the causal order theorized by Malebranche in his first book. Thus, it appears that Malebranche uses the term cause as a byword for reason, i.e, as a clear term connected to others by the human understanding in a deductive series, not as a metaphysical concept allowing us to understand the true nature of things. Afterwards, we explain how the term of occasional cause, which is used to qualify mind's faculties all along *The Search*, doesn't involve any occasionalist theory of causality, nor confer any kind of reality to error. Eventually, it appears that the Search only aims at deducing a model of the human mind.

Keywords: Malebranche; Causality; Occasional Cause; Reason; Method.

Introduction

Au début du premier chapitre de la *Recherche de la Vérité*, Malebranche prétend déterminer «les causes et la nature de nos erreurs¹» en appliquant la «méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine²». Ce syntagme remarquable, propre à la *Recherche*, disparaît dans les ouvrages ultérieurs. Appliquée à la question de la nature des erreurs, cette «méthode» est mise en œuvre dans les cinq premiers livres. Elle consiste à examiner comment les erreurs s'engendrent à partir du fonctionnement naturel des facultés de l'esprit et procède donc en allant des causes aux effets, nos facultés étant prises comme des «causes occasionnelles³» des erreurs. Peu de commentateurs ont tenté d'élucider le sens de cette «méthode» et celui de la causalité qu'elle engage. Parmi eux, Jean-Christophe Bardout a fait l'hypothèse qu'il s'agit d' «une méthode «génétique» fondée sur l'ordre d'engendrement réel des

¹ *De la Recherche de la Vérité (RV)* I,I, OC I, 40, 22.

² *RV* I,I, OC I, 40, 23-26.

³ *RV* I, IV, §I, OC I, 65, 13.

étants⁴» et qui rompt avec la méthode de Descartes, dans la mesure où celle-ci constitue des séries de raisons ne prétendant pas restituer cet ordre réel mais simplement fournir un modèle clair et distinct à l'esprit humain. Le commentateur propose cette lecture à titre d'hypothèse, n'ayant pas cherché à l'établir et se contentant de la suggérer en note de bas de page. Il reste donc à l'examiner. Une telle hypothèse suppose que la causalité, dans la *Recherche*, revêt une dimension métaphysique plutôt que simplement méthodologique, au sens où elle correspondrait à l'ordre réel ou effectif par lequel Dieu engendre toutes choses et non pas seulement à l'ordre de la connaissance de l'esprit fini. En est-il réellement ainsi ? Quel est le sens du concept de cause employé dans la *Recherche* et sur lequel la «méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine⁵» fait fond ? La *Recherche* engage-t-elle une théorie de la causalité ? Si oui, est-elle de type occasionnaliste ? Il semble que ce soit le cas. Malebranche, dès le début du texte, admet que nos facultés sont des *causes*, «non pas [des] causes véritables, mais (...) qu'on peut appeler *occasionnelles*⁶», et il en étudie le fonctionnement durant les cinq premiers livres pour comprendre en quoi il peut engendrer l'erreur.

Pourtant, selon nous, il faut répondre négativement. Nous ne devons pas nous méprendre. La méthode consistant à «considérer les choses en les examinant dans leur naissance et dans leur origine», employée tout au long des cinq premiers livres de la *Recherche*, n'implique aucune position concernant la nature réelle de la causalité. Notre thèse est qu'à l'époque de la *Recherche*, la cause est seulement un synonyme de *raison* prise comme terme d'intelligibilité intégré à une série

⁴ J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, Puf, 1999, p. 60, nota 3 : «Dès la Recherche, Malebranche privilégie une méthode «génétique» fondée sur l'ordre d'engendrement réel des étants, RV I, OC I, 40 ».

⁵ RV I, OC I, 40, 23-24.

⁶ RV I, IV, §I, OC I, 65, 15-19.

déductive, conformément à la méthode de Descartes⁷ et à la voie de l'analyse hypothético-déductive, partant de prémisses claires et distinctes afin de déduire *a priori* des effets conformes à ceux observés. La méthode employée par Malebranche dès le début du premier livre est au fond déjà celle du sixième livre, et elle vise à constituer des *modèles explicatifs*, non pas à saisir l'engendrement réel des étants. En particulier, la *Recherche* modélise le fonctionnement de l'esprit humain à partir d'idées claires, sans prétendre saisir les causes *réelles* des modifications de notre esprit.

Pour le prouver, les étapes de notre raisonnement seront les suivantes. En premier lieu, nous montrerons que l'ordre embrassé par «la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance dans leur origine», n'est pas celui de l'engendrement réel des étants, mais uniquement de l'intelligibilité pour l'esprit fini, de sorte que le terme de cause équivaut en fait à celui de *raison*. Après quoi, nous examinerons comment cette méthode est effectivement mise en œuvre dans la *Recherche*, de sorte que Malebranche ne cherche pas à saisir les causes réelles des modifications de notre esprit mais à modéliser son fonctionnement de manière claire et évidente pour expliquer l'erreur. Nous montrerons alors que considérer nos facultés comme des «causes occasionnelles de l'erreur⁸» n'engage aucun présupposé concernant la nature réelle de la causalité, et que cela n'implique aucunement de conférer à l'erreur, qui est en comme l'*effet*, une quelconque réalité.

⁷ Descartes, *Regula VI*, AT X, 382, 3-6. Ce n'est pas le lieu de montrer que Malebranche a lu les *Regulae*, ni d'établir que la *Recherche* entretient un lien consubstantiel avec les *Regulae*. Nous nous contenterons de préciser qu'il ne fait pas de doute que Malebranche a lu les *Regulae*, bien que leur première publication soit postérieure à celle de la *Recherche*. La problématique de la «science universelle» (RV VI-1, I, OC II, 245,23) qui structure le sixième livre suffit à elle seule à en attester, outre le vocabulaire et la reprise de thèses centrales aux *Regulae* dès le premier chapitre de ce dernier livre. Nous nous permettons d'annoncer un travail à venir visant à établir que la *Recherche* est tout entière structurée par son rapport aux *Regulae*, dont elle reprend selon nous à nouveaux frais le projet de méthode.

⁸ RV I, IV, §I, OC I, 65, 13.

1. Dans la *Recherche*, le terme de cause est synonyme de raison

Afin de comprendre en quel sens Malebranche mobilise le terme de «cause» tout au long de la *Recherche*, il convient d'élucider la nature de la méthode que l'oratorien prétend suivre dès le premier chapitre, puisque c'est à cette méthode que le concept de cause est référé et à partir d'elle que Malebranche le comprend. En effet, s'il cherche les causes de l'erreur, c'est seulement parce que «la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine⁹» permet de mieux comprendre l'erreur et ainsi de s'en libérer. Précisons donc quelle est cette méthode et quel est le sens qu'elle confère au terme de cause avant de revenir, dans une seconde partie, à l'usage qui en est fait dans la *Recherche* afin de comprendre la nature du projet de Malebranche dans ce livre.

1.1 La connaissance des causes est exigée par un souci de simplicité et de clarté conforme à la méthode de Descartes

Pour comprendre le syntagme de «méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine», il est nécessaire de convoquer les deux passages ultérieurs de la *Recherche* où Malebranche y fait explicitement référence. La première de ces deux occurrences indique on ne peut plus clairement que pour comprendre le sens de cette méthode, il faut se référer à sa mise en oeuvre par Descartes:

Descartes savait que *pour bien comprendre la nature des choses, il les fallait considérer dans leur origine et dans leur naissance*; qu'il fallait toujours commencer par celles qui sont les plus simples et aller d'abord au principe.¹⁰

⁹ RV I, OC I, 40, 23-24.

¹⁰ RV VI-2, IV, OC II, 341, 13-16. Nous soulignons. Le paragraphe reviendra sur ce texte plus en détail.

Cette méthode est explicitement associée à celle appliquée par Descartes en physique, dans le *Monde* et les *Principes*. Dans ces textes, Descartes suit les règles de la méthode qui est la sienne et qui prescrit *d'aller des causes aux effets*¹¹. Ainsi, nous devons admettre que la manière de procéder des causes jusqu'aux effets appartient à la méthode de Descartes et n'en constitue pas une *autre*. La description qui est faite de cette méthode par Malebranche dans le texte que nous venons de citer la justifie en effet par la troisième règle de la seconde partie du *Discours de la méthode*¹², qui est aussi la seconde partie de la règle générale de la méthode de la *Recherche*¹³. Il faut «considérer les choses dans leur origine et leur naissance¹⁴», parce que, pour résoudre une question, on doit aller des notions *simples* à celles qui sont plus complexes, les secondes supposant les premières. Les choses sont plus simples dans leur principe que lorsqu'elles sont pleinement accomplies, le principe ne devant pas tant être entendu en un sens chronologique, factuel, ou causal et relevant de l'ordre de l'être, que comme relevant de *l'ordre de la connaissance*. Il est ce qui contient *moins* de termes, *moins* de notions et de rapports à comparer et qui par là est *connu en premier* et plus absolu¹⁵. Ainsi, dans la physique de Descartes, à laquelle Malebranche renvoie pour comprendre la méthode qu'il emploie afin de déterminer les causes de l'erreur, il faut tâcher de reconstituer les objets et les phénomènes considérés à partir d'un point de départ comportant peu de termes et de rapports, dont il est indifférent de savoir s'il est *absolument* celui des choses en soi du moment qu'il permet de découvrir les effets réels en suivant une série déductive, et en supposant les lois naturelles. Malebranche se réclamant explicitement

¹¹ Descartes, *Traité de l'homme*, AT XI, 130,30-131,27. *Principia philosophiae*, pars tertia, art.IV, AT VIII, 81, 19-29.

¹² Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 18,27-19,2.

¹³ RV VI-2,I, OC II, 296, 15-21.

¹⁴ La seconde occurrence du syntagme renverse simplement l'ordre dans lequel ces objets sont énoncés.

¹⁵ Descartes, *Regula VI*, AT X, 381, 22-26.

de la méthode de Descartes, ce premier passage nous conduit à penser que le terme de cause est synonyme de *raison* prise comme terme d'intelligibilité d'une série déductive de l'esprit fini, de sorte que son emploi n'engage pas de théorie métaphysique de la causalité.

Il est aisé de confirmer ce résultat par une brève analyse de la troisième et dernière mention textuelle de la méthode posée et suivie dès le début de la *Recherche*:

(...) il faut savoir qu'il y a des questions de deux sortes. Dans les premières, il s'agit de découvrir la nature et les propriétés de chaque chose ; dans les autres, on souhaite seulement de savoir si une telle chose a ou n'a pas une telle propriété : ou, si l'on sait qu'elle a une telle propriété, on veut seulement découvrir quelle en est la cause. *Pour résoudre les questions du premier genre, il faut considérer les choses dans leur naissance, et les concevoir toujours s'engendrer par les voies les plus simples et les plus naturelles.*¹⁶

Dans ce passage, il apparaît que la méthode en question n'est pas restreinte par la mention d'un champ d'objets. Malebranche la définit en effet de manière plus générale comme une règle de résolution des questions d'un certain type, ou du moins comme une conséquence de la seconde règle particulière de la méthode¹⁷, que le chapitre que nous venons de citer vise explicitement à appliquer à des questions particulières, notamment le problème de la roulette¹⁸. Or, cette seconde règle exige de faire appel à des «idées moyennes¹⁹» pour découvrir les rapports entre deux idées lorsque leur comparaison immédiate est infructueuse. Nous

¹⁶ RV VI-2, VIII, OC II, 413, 1-10. Nous soulignons.

¹⁷ RV, VI-2, I, OC II, 296, 29-34.

¹⁸ RV VI-2, VIII, OC II, 400, 2. Ce chapitre a initialement pour titre «Application de la seconde règle et des autres qui sont d'un plus grand usage à des questions particulières ».

¹⁹ RV VI-2, VIII, OC II, 400, 3-4.

pouvons faire l'hypothèse que la *cause* correspond à l'une de ces idées moyennes.

Prouvons-le. Le texte que nous venons de citer opère deux distinctions essentielles, héritées des *Regulae* : la première porte sur les questions *simples* et les questions *composées*²⁰, ces dernières seules nécessitant des idées moyennes²¹; la seconde²², qui s'établit au sein des questions composées, porte sur les questions *générales* et les questions *particulières*, les questions générales cherchant à découvrir de manière systématique la nature et les propriétés d'une chose déterminée, les particulières demandant seulement si la chose possède ou non telle propriété donnée²³. Par exemple, la question de la *nature* de l'erreur, qui structure la *Recherche*, entre sous le genre des questions *composées et générales*. L'origine de l'erreur est l'opération d'une *faculté*. Les termes que sont les facultés comme causes d'erreur font office d'idées moyennes entre l'esprit et ses erreurs. L'esprit est en effet incapable de déterminer les formes de l'erreur à partir de la simple définition de celle-ci comme incapacité à contenir sa volonté dans les bornes de son entendement²⁴, d'où la nécessité de convoquer des idées moyennes entre la volonté et l'entendement.

Maintenant, en quoi la «naissance» ou «l'origine» constitue-t-elle une idée moyenne privilégiée pour déterminer la *nature* d'une chose? La réponse est évidente, si l'origine est comprise comme *cause*, d'où tout effet tire ses propriétés. La cause en rend raison²⁵. Étudier une chose à

²⁰ Ou «propositions simples» (*propositiones simplices*) et «questions» (*quaestiones*) dans le vocabulaire cartésien, *Regula XII*, AT X, 428, 21-23.

²¹ RV VI-2, VIII, OC II, 400, 10-12.

²² Cette distinction est une réécriture de celle effectuée par Descartes en *Regula XIII*, AT X, 433, 1-3, entre les questions visant à connaître les causes à partir des effets et celle visant à connaître les effets à partir des causes.

²³ RV VI-2, VIII, OC II, 413, 1-7.

²⁴ RV VI-2, VIII, OC II, 413, 1-7.

²⁵ On trouve également ce syntagme, assez rare pour être remarqué, chez une connaissance de Malebranche, Jean-Pierre de Crousaz, dans son *Examen du pyrrhonisme ancien &*

partir de sa «naissance», consiste à faire voir comment elle peut venir à exister et à acquérir ses propriétés à partir d'un terme plus simple et mieux connu ; cette procédure permet de déduire la nature d'une chose de celle de sa cause, et fait apparaître ses propriétés en même temps qu'elle. De la confrontation des passages se référant à la «méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine²⁶», il ressort donc que la cause est mobilisée en vertu de l'application de la méthode, par souci d'*intelligibilité*. Mais cette intelligibilité est-elle celle de l'ordre d'engendrement des étants, ou bien la cause n'est-elle qu'une *raison* ? Il reste à montrer qu'il y a bien une distinction entre l'ordre explicatif et l'ordre réel.

1.2 L'ordre consistant à aller des causes aux effets est celui requis par l'intelligibilité de l'esprit fini, il n'équivaut pas nécessairement à l'ordre réel de l'engendrement des choses

À ce stade, il est possible de croire que la méthode, en privilégiant la *cause* comme idée moyenne, nous permet d'entrer, pour ainsi dire, dans les vues de Dieu même en tant qu'il crée le monde, ou au moins dans l'engendrement réel du monde créé, comme Jean-Christophe Bardout en fait notamment l'hypothèse²⁷. Contrairement à la méthode de Descartes, à laquelle Malebranche se réfère pourtant explicitement, celle de l'oratorien ne chercherait plus à constituer des séries déductives centrées sur l'intelligibilité propre à l'esprit fini, mais à reconstituer la genèse même de la réalité. Ce n'est pourtant pas le cas. L'ordre théorisé et suivi dans la

moderne, La Haye, Pierre de Hondt, 1733, p.124: «Considérer les choses dans leur naissance, c'est un des moyens les plus propres pour les connaître; car chaque chose est précisément ce que sa cause lui a donné d'être, en la faisant ». Crousaz satisfait en physique à cette prescription en reprenant le même syntagme, soit que ce dernier ait été un lieu commun dans les milieux cartésiens fréquentés par Malebranche, soit qu'il mette en œuvre la méthode de Malebranche en lecteur scrupuleux.

²⁶ RV I,I, OC I, 40, 23-24.

²⁷ J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, Puf, 1999, p. 60, n.b.p. 3.

Recherche est celui de la méthode de Descartes, source d'intelligibilité pour un esprit fini, distinct de l'ordre causal de la nature créée. L'ordre essentiel à cette méthode ne coïncide pas avec celui de la genèse réelle des étants.

Pour prouver l'impossibilité de replier l'ordre des causes réelles, sur l'ordre de la méthode, c'est-à-dire sur celui des *questions* et des *raisons*, que Malebranche suit dans la *Recherche*, il suffit de lire précisément un passage décisif du quatrième chapitre de la seconde partie du sixième livre, où l'oratorien enseigne précisément à suivre l'ordre de la méthode, allant du simple au complexe, et plus particulièrement, à suivre l'ordre allant des causes aux effets selon le processus de complexification exigé par la méthode. Dans ce texte, Malebranche explique que Dieu agit suivant l'ordre même de la simplicité que la méthode consiste à suivre, dans la physique en particulier:

Pour considérer par ordre les propriétés de l'étendue, il faut, comme a fait Monsieur Descartes, commencer par leurs rapports les plus simples et passer des plus simples aux plus composés, non seulement parce que cette manière est naturelle et qu'elle aide l'esprit dans ses opérations, mais encore parce que Dieu agissant toujours avec ordre et par les voies les plus simples, cette manière d'examiner nos idées et leurs rapports nous fera mieux connaître ses ouvrages²⁸.

Isolé, ce texte pourrait suggérer le terme de cause a une validité *absolue* et que Malebranche rejette la distinction de l'ordre de la connaissance et celui de l'être, pour affirmer que l'ordre-méthode *coïncide* avec l'ordre de l'engendrement des étants, hypothèse soutenue par Jean-Christophe Bardout dans un bref article²⁹. Mais Malebranche affirme-t-il réellement que l'ordre des causes adopté en physique décrit la genèse réelle du monde ? Le physicien conçoit-il ce que Dieu a fait et ce qu'il « a

²⁸ RV VI-2, IV, OC II, 325, 11-18.

²⁹ J.-C. Bardout, «Brèves remarques sur l'art de penser dans le livre VI de la «*Recherche de la Vérité*» de Malebranche », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Janvier 2000, Vol. 84, No.1, p.63.

pensé» en créant le monde ? Ou bien la physique demeure-t-elle un *modèle causal* qui explique comment Dieu *aurait pu* créer le monde, quoiqu'il ne l'ait pas créé ainsi, parce que Dieu l'a engendré, pour ainsi dire, d'un seul coup, en un état tel qu'il eût toutefois été celui obtenu s'il avait agi peu à peu, selon les voies les plus simples ? Le second membre de l'alternative est en fait le bon, comme le prouve la suite du texte, que nous nous permettons de citer longuement en raison de son importance:

Descartes savait que pour bien comprendre la nature des choses, il les fallait considérer dans leur origine et dans leur naissance ; qu'il fallait toujours commencer par celles qui sont les plus simples et aller d'abord au principe ; qu'*il ne fallait point se mettre en peine* si Dieu avait formé ses ouvrages peu à peu par les voies les plus simples ou s'il les avait produits tout d'un coup ; mais, *de quelque manière* que Dieu les eût formés, que, *pour les bien connaître*, il fallait les considérer d'abord dans leurs principes, et prendre garde seulement dans la suite si ce qu'on avait pensé s'accordait avec ce que Dieu avait fait. Il savait que les lois de la nature, par lesquelles Dieu conserve tous ses ouvrages dans l'ordre et la situation où ils subsistent, sont les mêmes lois que celles par lesquelles *il a pu* les former et les arranger ; car il est évident à tous ceux qui considèrent les choses avec attention, que si Dieu n'avait pas arrangé tout d'un coup son ouvrage de la manière qu'il se serait arrangé avec le temps, tout l'ordre de la nature se renverserait, puisque les lois de la conservation seraient contraires à celles de la première création. Si tout l'univers demeure dans l'ordre où nous le voyons, c'est que les lois des mouvements qui le conservent dans cet ordre *eussent été capables* de l'y mettre. Et si Dieu les avait mises dans un ordre différent de celui où elles se fussent mises par ces lois du mouvement, toutes choses se renverseraient et se mettraient, par la force de ces lois, dans l'ordre où nous les voyons présentement.³⁰

³⁰ RV VI-2, IV, OC II, 341,12-342,5. Nous soulignons.

À l'aune de ce texte, il est clair que «l'ordre-méthode³¹» reste finalement pour l'auteur de la *Recherche* un modèle, rigoureusement *distinct* de l'ordre d'engendrement des étants. Les causes proposées par le physicien sont donc d'abord des *raisons*. L'idée selon laquelle Dieu agit selon «les voies les plus simples» signifie seulement que la création est intelligible en supposant que Dieu l'a réalisée ainsi. La recherche des causes ne prétend pas saisir l'ordre d'engendrement des choses, mais l'*ordre d'intelligibilité* pour l'esprit fini. Entre ces deux ordres, il n'y a pas nécessairement d'identité, et l'oratorien se réclame à cet égard de Descartes, qui «n'a jamais prétendu que les choses se soient faites peu à peu comme il les décrit³²», mais seulement qu'elles *pourraient* se faire par l'enchaînement de causes et d'effets proposé comme modèle. L'affirmation selon laquelle Dieu agit selon «les voies les plus simples» signifie seulement, à l'époque de la *Recherche*, que le monde, dont Malebranche admet qu'il a été créé par Dieu d'*un seul coup*, ainsi que ses lois, *pourrait avoir été* produit progressivement tel qu'il est aujourd'hui suivant le temps et ces mêmes lois. En clair, l'oratorien ne soutient aucunement que Dieu a effectivement engendré le monde de la manière dont nous modélisons son engendrement, mais seulement que les lois de la conservation de la nature sont conformes aux lois de la création, qui nous demeurent inconnues, sans quoi Dieu se contredirait. Malebranche n'affirme rien concernant la genèse véritable du monde créé: il ne faut tout simplement «point se mettre en peine» de celle-ci. La conformité que l'ordre de la méthode doit avoir à l'égard de l'ordre d'engendrement réel tient seulement à cette *possibilité* de l'ordre modélisé par la science. Ce n'est que cette simple possibilité qui nous autorise à «faire application de nos pensées avec les objets que nous

³¹ A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965, p.68-p.69.

³² RV VI-2, IV : «M. Descartes n'a jamais prétendu que les choses se soient faites peu à peu comme il les décrit (...) Il savait que les lois de la nature, par lesquelles Dieu conserve tous ses ouvrages dans l'ordre de la situation où ils subsistent, ont les mêmes lois que celles par lesquelles il a pu les former et les arranger».

voyons³³», et non la prétention à saisir la genèse réelle du monde et de ce qu'il contient³⁴. Ce faisant, l'oratorien est fidèle à Descartes, qu'il cite et dont il défend la méthode³⁵.

Pour conclure, tout se passe *comme si* Dieu agissait et créait par les voies les plus simples, mais cela ne revient aucunement à écraser ou abolir la distinction entre l'ordre de la connaissance et celui, absolu, de l'engendrement des étants. Les causes recherchées par le philosophe ne sont pas nécessairement celles par lesquelles les êtres sont effectivement engendrés. En d'autres termes, le terme de cause est synonyme de *raison*. La position de Malebranche est à cet égard *la même que celle de Descartes*, dont il se réclame explicitement dans les textes. La *méthode* procède *des causes aux effets*, parce que cette procédure «a plus d'ordre et de lumière, et les fait connaître plus à fond que les autres³⁶». Aller des causes aux effets s'impose donc par une exigence de clarté, de simplicité et d'exactitude, non de conformité à l'engendrement même du réel. Faire intervenir l'exigence d'un ordre allant du simple au complexe permettant de réaliser les comparaisons entre les idées en ménageant l'attention afin d'éviter l'erreur nous situe d'emblée au niveau de l'esprit *fini*, ce qui ne sera plus le cas lorsque la causalité sera pensée à partir des lois générales³⁷,

³³ RV VI-2, IV, OC II, 328, 21-22.

³⁴ F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p.42 : «(...) les lois de la Nature, chez Descartes, sont plutôt des lois pour la Nature. On nous dit : voilà comment les choses devraient se passer pour être compréhensibles, maniables et conformes à la raison ». Plus récemment, un article d'Édouard Mehl «-- Malebranche et les lois de Kepler », in *Nouvelles recherches sur La Recherche de la Vérité*, Paris, Vrin, 2020, montre, à partir de son analyse de la la théorie des tourbillons proposée par Malebranche dans le *XVIe des Éclaircissements*, que l'oratorien n'a, pas plus que Descartes le souci de faire de la physique une science exacte saisissant la genèse de l'ordre du monde créé, mais uniquement de le rendre intelligible, tout en préservant l'incalculabilité de ce monde. Voir en particulier la conclusion, pp.299-300.

³⁵ RV VI-2, IV, OC II, 314, 1-11. Le texte cité se trouve dans les *Principia*, pars quarta, art.I, AT VIII, 203, 5-13.

³⁶ RV I, I, §I, OC I, 40,24-26.

³⁷ Comme c'est par exemple le cas en *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, §XVII, OC X, 55, 7-13.

puis que l'ordre recevra une acception absolue et métaphysique, fondée sur l'inégalité axiologique des rapports de perfection³⁸.

À ce stade de notre enquête, nous pouvons conclure que «la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine» ne consiste pas à reconstituer l'ordre causal en vertu duquel les choses sont réellement engendrées, mais à établir un ordre défini par rapport aux exigences méthodiques de l'esprit fini afin de produire des modèles d'intelligibilité. La *Recherche* ne comprend donc la cause que comme synonyme de *raison* d'un ordre déductif centré sur l'esprit fini et provenant des exigences de la méthode du dernier livre. Pour autant, l'application du concept de cause à la question de la nature de l'erreur dans la *Recherche* est-elle conforme à cette compréhension de la cause?

2. L'application du concept de cause au problème de l'erreur

Le statut général du terme de «cause» étant clarifié, il nous reste à comprendre comment «la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine³⁹» est mise en œuvre par Malebranche pour résoudre la question de la nature de l'erreur, et en quoi cette méthode éclaire la nature du projet de connaissance de l'esprit développé dans la *Recherche*. En un mot, la science élaborée dans la *Recherche* développe un *modèle* explicatif de l'esprit humain, clair et intelligible, sans que l'oratorien prétende d'abord connaître celui-ci dans ses causes *réelles*.

³⁸ Voir, par exemple, *Éclaircissement X*, OC III, 138, 12-27.

³⁹ RV I,I, OC I, 40, 23-24.

2.1. Le terme de cause occasionnelle n'a, dans les cinq premiers livres, aucun sens métaphysique

Premièrement, comment le terme de «causes occasionnelles⁴⁰» peut-il être appliqué aux facultés par Malebranche tout au long des cinq premiers livres sans pour autant que ce statut n'engage de théorie occasionnaliste de la causalité ? Cet usage n'implique-t-il pas, contrairement à ce que nous avons montré, que la concept de cause a, dès le début de la *Recherche*, une portée métaphysique, engageant en l'occurrence une théorie de la causalité de nature occasionnaliste ? La réponse est négative.

Appliquée au problème de l'erreur, la cause est avant tout une *raison*, un terme d'intelligibilité permettant de comprendre les *motifs* du jugement libre dans l'erreur, et non une puissance *efficace*. Le terme de cause a une portée purement *épistémique*. Dans le cas de la nature de l'erreur, il s'agit seulement pour Malebranche de montrer comment le fonctionnement même des facultés de l'esprit, tel que l'oratorien le modélise à partir de définitions claires, peut *motiver* et solliciter le consentement libre et précipité de la volonté⁴¹, si elle ne fait pas effort pour ne consentir qu'à cette dernière et la discerner de la vraisemblance, comme l'exige la règle pour éviter l'erreur⁴². Le terme de «cause occasionnelle» n'équivaut *pas encore* au concept qui sera établi dans le sixième et dernier livre de la *Recherche*. Il n'engage aucune théorie de la causalité. Malebranche ne cherche pas à exhiber des causes au sens physique ou même au sens de l'occasionnalisme, à savoir des causes qui n'auraient pas d'efficace propre mais susciteraient malgré tout un effet causé par un tiers à leur occasion. Exhiber des causes signifie seulement ici proposer des termes à partir desquels il est possible de reconstituer, en appliquant les règles de la méthode, le fonctionnement de l'esprit et ainsi comprendre les

⁴⁰ RV I, IV, §I, OC I, 65, 13, puis OC I, 65, 19.

⁴¹ RV I, IV, §I, OC I, 67, 32-68, 3.

⁴² RV I, II, §V, OC I, 57, 7-8.

raisons de notre consentement erroné et fautif. Malebranche parvient à éviter de conférer à l'erreur une réalité en traitant seulement des «causes occasionnelles⁴³» de l'erreur, c'est-à-dire de causes dont l'erreur, c'est-à-dire le *consentement précipité* de la volonté, n'est pas véritablement l'*effet*, ce qui reviendrait à lui accorder une réalité physique et à nécessiter notre jugement. Ces «causes occasionnelles» n'engendrent pas positivement l'erreur comme effet, mais *disposent* seulement la volonté à se tromper librement. En appliquant à l'erreur la procédure consistant à aller des causes aux effets, et en s'efforçant de *déduire* les erreurs de leurs «causes occasionnelles», Malebranche *déréalise* la cause et l'erreur, loin de se situer dans l'ordre de l'être. Il ne s'agit pas de saisir des causes, à proprement parler, mais les *raisons* que nous avons de consentir de manière précipitée.

Insistons sur ce point. Le terme de cause occasionnelle n'est appliqué à nos facultés qu'au quatrième chapitre⁴⁴ et il n'intervient que de façon très secondaire dans la *Recherche*, où ses occurrences sont marginales⁴⁵. En fait, si le terme de «cause occasionnelle» est employé dans le quatrième chapitre, ce n'est pas en référence à une théorie de l'efficace, réservée à Dieu, mais parce que la seule cause de l'erreur est le consentement libre de la volonté, et non les autres facultés. Malebranche entend donc, en parlant ici de causes occasionnelles, dédouaner nos facultés en soulignant qu'elles ne sont jamais *par leur nature* des causes véritables d'erreur. L'erreur n'a pour cause véritable qu'un jugement

⁴³ RV I, IV, §I, OC I, 65, 13.

⁴⁴ RV I, IV, §I, OC I, 65, 13, puis OC I, 65, 19.

⁴⁵ Dans les quatre premières éditions, le concept de cause occasionnelle est absent du premier volume. On trouve trois autres occurrences de ce terme dans l'édition de 1675 du second volume, à savoir en RV V, V, OC II, 171, 21, puis RV VI-2, III, OC II, 312, 29, puis OC II, 317, 4, enfin, OC II, 317, 17-18 où le terme *cause occasionnelle* prend vraiment un sens technique. Quoi qu'il en soit, c'est à la marge du texte, lorsque Malebranche applique la méthode qu'il a constituée à une question particulière de métaphysique, celle de la causalité.

«précipité⁴⁶» de la volonté, qui consent entièrement à ce qui n'est pas entièrement évident, violant ainsi la règle pour éviter l'erreur établie au second chapitre⁴⁷. La description de la volonté proposée dans la *Recherche*, que ce soit au premier ou au quatrième livre⁴⁸, ne la considère pas comme une cause sans d'efficace. Il en va de même des autres facultés. Malebranche affirme que seule la volonté se trompe, mais qu'elle y est disposée par les autres facultés, raison pour laquelle ces facultés sont qualifiées de «causes occasionnelles» de l'erreur. Ce syntagme est donc employé pour réserver le titre de cause de l'erreur à la seule volonté, ou au «mauvais usage de la liberté⁴⁹». Toute autre compréhension du terme de *causes occasionnelles* tel qu'il est impliqué par le projet d'analyse de l'esprit humain essentiel à la *Recherche* n'est pas justifiée par le texte.

Dès lors, pourquoi Malebranche introduit-il tardivement et malgré tout le concept de «causes occasionnelles» en son sens métaphysique de cause sans efficace ? L'oratorien développe ce concept au dernier livre⁵⁰, mais ce n'est qu'à titre très secondaire, et sans que cela ait d'incidence rétrospective sur la théorie des facultés qu'il a élaborée dans les cinq premiers livres. Il obtient en effet ce concept en montrant que Dieu seul peut être cause réelle ou efficace. Or, s'il tient à établir cette thèse, ce n'est pas parce qu'elle requise à l'analyse de l'erreur. C'est seulement pour exhiber la fécondité de sa méthode⁵¹ qu'il la démontre, non parce qu'elle serait requise pour comprendre la nature de l'erreur ou de l'esprit. Cette vérité n'est qu'un *exemple* parmi celles que la méthode permet d'établir, par opposition aux erreurs de ceux qui n'appliquent pas la règle générale de la méthode prescrivant de ne raisonner que sur des idées claires. Le

⁴⁶ RV I, IV, OC I, 66, 1-2.

⁴⁷ RV I, II, §IV, OC I, 55, 19-26.

⁴⁸ RV, I, I, §I, OC I, 46, 21-27, puis RV IV, I, §I-§III, OC II, 10-13.

⁴⁹ RV I, IV, §I, OC I, 65, 15-16.

⁵⁰ RV VI-2, III, OC II, 313, 29-32.

⁵¹ RV VI-2, I, OC II, 299, 6-14.

terme de «causes occasionnelles» tel qu'il est établi au sixième livre n'est d'ailleurs pas encore solidaire d'une théorie de l'efficace des lois divines déterminées par des occasions constantes⁵².

Pour ces raisons, il est manifeste qu'au premier livre de la *Recherche*, le terme de «causes occasionnelles» n'a pas le sens qu'il acquiert à partir du sixième livre. Il fonctionne seulement en opposition avec le caractère de cause unique ou *véritable* de l'erreur dévolu à la volonté, indépendamment de la question de savoir si nos facultés sont des causes efficaces ou non. En d'autres termes, les causes occasionnelles d'erreur ne sont que les configurations diverses de la seule et unique cause de l'erreur, la *volonté*. Avant le sixième livre, le terme de «cause occasionnelle» n'est pas encore compris à partir de l'absence d'efficace, qui serait réservée à Dieu, et des lois générales qu'il décrète. Le projet d'analyse de l'erreur est indépendant de toute thèse concernant la causalité. D'ailleurs, s'il fallait prendre le terme de «cause occasionnelle» à la rigueur métaphysique, la volonté elle-même ne pourrait pas être qualifiée comme le fait Malebranche de «cause véritable⁵³» de l'erreur mais seulement de cause *occasionnelle* de l'erreur, ce qui n'est pas le cas puisqu' «il n'y [a] que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur⁵⁴». En un mot, le terme de cause est bien, dans la théorie de l'esprit et de l'erreur des cinq premiers livres, purement *épistémologique*. Il est synonyme de *raison*.

⁵² Il faut la première édition du *Traité de la nature et de la grâce (TNG)* pour que ce soit le cas. Voir *TNG*, Second Discours, première partie, art. 3, OC V, 67, 14-19.

⁵³ *RV* I, IV, §I, OC I, 65,18. Ce terme est employé au pluriel, mais c'est bien pour affirmer que les autres facultés ne sont pas des *causes véritables* de l'erreur, contrairement à l'usage de la liberté, qui est donc la seule *cause véritable*.

⁵⁴ *RV* I, IV, §I, OC I, 65, 15-16.

2.2. L'identification de la cause à la raison est nécessaire pour ne pas conférer à l'erreur une réalité physique et un statut d'effet réel

Puisque l'erreur n'est pas véritablement un effet au sens physique, il va de soi que, dans la mesure où la *Recherche* considère nos facultés comme à l'origine de l'erreur, ces facultés sont d'abord appréhendées comme des *raisons*, et non comme capables de susciter des modifications réelles dans l'esprit ou hors de lui. Si ce n'était pas le cas, la *Recherche* accorderait à l'erreur une réalité, ce qui contredirait sa définition⁵⁵. Par conséquent, Malebranche ne cherche pas les causes réelles des modifications de notre esprit. Il entend *modéliser* clairement son fonctionnement pour expliquer l'erreur. Encore une fois la cause ou l'origine désigne avant tout un terme *simple* sans lequel les autres ne pourraient être conçus et dont les états permettent de connaître ceux d'un autre terme, ce qui est aussi bien vrai dans la méthode de Descartes⁵⁶ que dans celle de Malebranche. Comprendre les facultés comme des causes n'implique pas de les considérer comme des modes d'être. La *Recherche* n'engage aucune affirmation à cet égard, ce que l'oratorien explique à Foucher⁵⁷ quand il déclare que nous ne cessons pas d'avoir un entendement et une volonté, que l'âme soit ou non immatérielle, quoiqu'il le concède au début de la *Recherche*⁵⁸. Ce qui importe est seulement que l'esprit puisse, à partir de la modélisation de nos facultés, *déduire* des conséquences en allant du simple au complexe, conformément la «règle générale⁵⁹» de la méthode. Dans l'exemple que prend Malebranche pour illustrer la procédure consistant à «considérer les choses dans leur

⁵⁵ RV VI-1, V, OC II, 286, 11-13.

⁵⁶ Descartes, *Regula VI*, AT X, 381, 22-25.

⁵⁷ *Préface contre Foucher*, OC II, 484, 6-14.

⁵⁸ RV I, I, §I, OC I, 40, 28-30.

⁵⁹ RV VI-2,I, OC II, 296, 15-21.

naissance⁶⁰», celui des propriétés de la *roulette* et de celles des *coniques*, il va de soi que ces figures ou effets concernés n'ont pas de *cause* au sens physique. Ce ne sont que des réalités *idéales*. Pourtant, cette méthode peut leur être appliquée. En l'occurrence, elle consiste à partir d'un terme simple afin de «considérer ces lignes dans leur génération, et les former selon les voies les plus simples et les moins embarrassées⁶¹», précisément parce que l'*origine* est définie à partir du point de vue de notre connaissance. De même, les opérations de notre esprit ne sont pas considérées, en tant que *causes occasionnelles* de l'erreur, comme des modes d'être d'un étant réellement existant, mais comme des facultés qu'il s'agit de modéliser pour saisir leur rapport au vrai et au faux. Il s'agit de rendre compréhensible la possibilité de l'erreur en faisant connaître avec évidence ce qui nous incline à y tomber.

Il y a plus. Le consentement de la volonté, qui définit l'erreur en propre, ne lui confère aucune réalité. Que la volonté soit la seule cause réelle ou *véritable* de l'erreur n'implique pas que celle-ci ait une réalité autre que *morale*. Le consentement du jugement faux ne consiste que dans un *repos* de la volonté face à la perception de l'entendement⁶². L'occasion de l'erreur ne réside donc pas dans la *positivité* irréductible de la volonté, qui excède les bornes de l'entendement, comme c'est le cas chez Descartes⁶³. Malebranche dépossède le jugement de la volonté de son activité pour le faire coïncider avec la cessation de l'examen et de l'agitation de l'entendement par la liberté. L'erreur contient deux choses : le consentement de notre volonté et la perception à laquelle nous consentons⁶⁴. La première étant libre ne fait pas l'objet d'une déduction. L'analyse en découvre seulement des *motifs*. Parmi ces motifs, il n'y a pas seulement la perception mais également les *inclinations* et les *passions* de

⁶⁰ RV VI-2, VIII, OC II, 413, 8-9.

⁶¹ RV VI-2, VIII, OC II, 413, 16-20.

⁶² RV I,II,§II, OC I, 51, 14-16.

⁶³ Descartes, *Meditatio quarta*, AT VII, 58, 20-25.

⁶⁴ RV I, IV, §I, OC I, 65, 20-22.

la volonté⁶⁵. Malebranche répond donc à la difficulté que nous avons soulevée, en justifiant sa démarche à partir de la définition cartésienne de l'erreur⁶⁶. Le jugement ne correspond pas à un acte *réel* de la volonté, puisque le jugement de la volonté ne consiste qu'en un «repos⁶⁷». Le concept de cause mobilisé par Malebranche lorsqu'il est question de l'erreur ne suppose pas de théorie de la causalité. Les facultés comme causes de l'erreur ne sont que des *raisons* ou motifs de celle-ci, qui n'en est pas véritablement un *effet*, puisqu'elle n'est rien de physique ni d'intelligible. En conclusion, la *Recherche* ne prétend pas découvrir les causes réelles de notre esprit comme étant, il n'analyse pas nos facultés comme des modes d'être et comme des réalités physiques. Il cherche les *raisons* ou motifs de l'erreur, en modélisant pour ce faire le fonctionnement de nos facultés.

2.3. L'erreur comme mauvais usage de la liberté n'est pas réellement déductible à partir de causes; ce qui l'est, ce sont les perceptions et les inclinations qui motivent cet usage

L'application à l'erreur de la méthode consistant à déduire les effets de leurs causes soulève toutefois, et du fait même de l'absence de réalité de l'erreur, une difficulté plus fondamentale. Cette méthode s'applique d'*abord* à des *réalités*, qu'elles soient physiques ou correspondent seulement à des objets susceptibles de clarté et d'intelligibilité. Or, l'erreur n'a ni réalité physique ni réalité intelligible. Ce n'est même pas un objet mathématique qui s'engendre par composition imaginaire d'un mouvement dans l'intuition pure⁶⁸, contrairement aux exemples que Malebranche retient dans ce chapitre pour faire comprendre

⁶⁵ RV I, IV, §I, OC I, 67, 27.

⁶⁶ RV I, IV, OC I, 65, 5-12.

⁶⁷ RV I, II, §II, OC I, 51, 15.

⁶⁸ RV VI-2, VIII, OC II, 413, 16-25.

la portée de sa méthode. L'erreur ne peut pas être *déduite* comme un effet, non seulement parce qu'elle n'a pas de réalité, mais parce que la volonté est libre. D'une part, l'erreur n'a rien de réel, seule la vérité est intelligible⁶⁹. D'autre part, l'erreur ne consiste que dans le mauvais usage de la liberté, c'est-à-dire dans le consentement libre de la volonté ou jugement⁷⁰. Le rapport entre la cause et l'effet n'a ici rien de *nécessaire*, affirmation qui impliquerait du reste une théorie de la causalité. L'erreur comme effet *peut* seulement suivre de ses causes. Ce faisant, Malebranche ne confère aucune réalité à l'erreur en la comprenant comme effet de nos facultés prises comme causes occasionnelles, puisqu'il refuse de reconnaître au jugement de la volonté une véritable activité, cette opération n'étant qu'un arrêt ou «repos⁷¹». Or, pour appliquer «la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine», ne faut-il pas en même temps que l'erreur corresponde à *quelque chose d'intelligible*, qu'il s'agit de *déduire* à partir de termes simples ? La cause désigne bien une *raison*, un terme intelligible, clair et distinct, et l'*effet* doit l'être également. Mais cela est impossible pour l'erreur. Comment la méthode peut-elle rendre l'erreur *intelligible*, si elle n'est rien de réel, et que se tromper consiste à *croire voir* sans néanmoins voir⁷² ? La nécessité d'accorder une *réalité* à l'erreur comme effet de la volonté ne s'impose-t-elle pas d'autant plus à l'oratorien qu'il en cherche les causes et les multiplie ?

Il n'en va pas ainsi. *Perceptions, inclinations, passions* forment tout ce qu'il y a d'intelligible, de connaissable et donc de déductible dans l'erreur. Pour dénouer la difficulté, repartons de la définition de l'erreur. La nature de l'erreur, si l'on peut dire qu'elle en a une, puisqu'elle n'est *rien de réel*, est déjà connue, et Malebranche la définit de la même façon

⁶⁹ RV VI-1,II, OC II, 250, 1-5, puis RV VI-1,V, OC II, 286, 10-13.

⁷⁰ RV I,IV, OC I, 65, 15-16.

⁷¹ RV I,II,§2, OC I,51,14-16.

⁷² RV VI-1, V, OC II, 286, 14-19.

que la *Meditatio Quarta*⁷³. Il ne s'agit donc pas d'identifier de *nouvelles* causes, mais d'expliquer comment le désaccord de la volonté et de l'entendement survient par le fonctionnement normal des facultés. La volonté est déterminée à juger par une perception, qui peut être confuse et incomplète, mais aussi par ses inclinations. Finalement, les seules *réalités* concernées par cette enquête sur l'erreur sont les inclinations de la volonté et la perception de l'entendement. Hormis le *consentement*, qui ne peut être déduit à la rigueur parce qu'il est libre et n'a qu'une réalité *morale*, nos jugements faux renferment en effet deux choses: la *perception* de l'entendement⁷⁴ et l'*inclination* de la volonté⁷⁵. Le consentement n'est pas déductible, puisqu'il est libre. En revanche, la perception, l'inclination et les passions le sont. Dès lors, reconstituer l'engendrement des erreurs à partir de leurs causes revient en fait à décrire nos perceptions, nos inclinations, nos passions comme motifs de consentir, et non à *déduire* nos erreurs, *stricto sensu*. En conclusion, la transposition consistant à déduire les effets des causes à la question de la nature de nos erreurs s'effectue de manière cohérente, sans attribuer à l'erreur une quelconque réalité ou nier la liberté.

Conclusion

L'analyse du syntagme dont nous sommes partis montre que les accusations d'une dualité entre la méthode affichée et celle réellement suivie, c'est-à-dire celle entre une méthode constituante et une méthode constituée⁷⁶, sont infondées. Dans la *Recherche*, il n'y a pas, d'un côté, une

⁷³ RVI, IV, OC I, 65, 5-12.

⁷⁴ RVI, IV, §I, OC I, 65, 21-22.

⁷⁵ RVI, IV, §I, OC I, 67, 27-68, 1.

⁷⁶ Cette objection de ne pas employer la méthode prescrite a également été faite à Descartes, voir Jacques D'Hondt, «Les deux méthodes de Descartes», *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, Vol. 9, No.2, 1997, pp.107-8 : «Descartes

méthode qui suivrait l'ordre des raisons sans prétendre atteindre la constitution réelle des choses, et, de l'autre côté, une méthode «génétique» qui reconstituerait l'engendrement réel des étants, contrairement à l'hypothèse de Jean-Christophe Bardout⁷⁷. La question des causes de l'erreur posée par Malebranche au début de la *Recherche*⁷⁸ est résolue au cours des cinq premiers livres en vertu des exigences propres à l'ordre de la méthode théorisé dans le dernier livre, au premier rang desquelles celle de progresser du simple au complexe⁷⁹ et celle de faire appel à des «idées moyennes⁸⁰». Lorsque la question est générale et porte sur la nature d'une chose, la méthode stipule qu'il faut faire intervenir l'idée de sa *cause* comme idée moyenne, en raison de la *simplicité* plus grande de la cause par rapport à son effet, et de l'*évidence* du rapport liant la cause à son effet. Ce faisant, la cause est assimilée à la *raison* comme terme d'intelligibilité pris dans un ordre déductif constitué par l'esprit humain selon les exigences de sa finitude. La mise en application de ces exigences méthodologiques au problème de la nature de l'erreur se traduit concrètement par la définition de nos facultés comme *causes occasionnelles* de l'erreur, dont Malebranche déduit nos perceptions et nos inclinations comme effets. Il reconstitue le fonctionnement des opérations de l'esprit pour comprendre comment l'erreur, qui n'est rien de réel ni de déductible, peut être motivée par elles. En clair, *l'ordre théorisé et suivi* dans la *Recherche* demeure, comme nous nous proposons de le montrer,

ne s'en tient d'ailleurs nullement aux préceptes dont il a délibérément limité le nombre. Chemin faisant, il en ajoute bien d'autres, et ces ajouts ne sont certes pas méprisables. Ainsi, il affirme l'exigence méthodique de rechercher toujours la causalité, et, à cet égard, de parler des hommes dans le même style que du reste, « c'est-à-dire en démontrant les effets par les causes, et faisant voir de quelles semences et en quelle façon la nature les doit produire ». La « production des effets à partir des semences », belle idée! Se trouvait-elle impliquée dans les préceptes ? Leur est-elle conforme ?» Nous avons répondu affirmativement à ces deux questions rhétoriques.

⁷⁷ J.-C. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, Puf, 1999, p. 60, n.b.p. 3.

⁷⁸ RV I, I, §I, OC I, 40, 23-24.

⁷⁹ RV VI-2, I, OC II, 296, 18-21.

⁸⁰ RV VI-2, I, OC II, 296, 32.

celui des conditions de l'intelligibilité pour l'esprit fini. Ce n'est pas l'ordre d'engendrement des étants. L'ordre reste celui, *cartésien*, des *raisons*. L'acquis de notre étude est donc double. Premièrement, avant la *Recherche* n'engage aucune théorie métaphysique de la causalité, et le terme de cause y est seulement synonyme de *raison*. Le sixième livre établit que Dieu seul est cause réelle, toute autre cause n'étant qu'occasionnelle, c'est-à-dire sans efficace. Mais ce résultat n'a pas d'incidence sur la théorie de l'esprit développée dans les cinq premiers livres. En second lieu, la *Recherche* modélise le fonctionnement de l'esprit par application de la méthode, sans prétendre saisir la nature de l'esprit à partir de ses causes réelles. L'esprit n'est pas traité comme un étant. Afin d'expliquer l'erreur, Malebranche le modélise tel un ensemble de facultés et d'opérations comprises comme autant de raisons ou motifs du jugement faux.

Références

- ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin, 1974.
- BARDOUT, Jean-Christophe. *Malebranche et la métaphysique*. Paris: Puf, Epiméthée, 1999. DOI: <https://doi.org/10.3917/puf.bardo.1999.01>.
- BARDOUT, Jean-Christophe. Brèves remarques sur l'art de penser dans le livre VI de la «*Recherche de la Vérité*» de Malebranche, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, v. 84, n. 1, p. 63, 2000.
- DE CROUSAZ, Jean-Pierre. *Examen du pyrrhonisme ancien & moderne*. La Haye, Pierre de Hondt, 1733.
- DESCARTES, René. *Œuvres*. éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. Par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot. Paris: Vrin, 1996.
- D'HONDT, Jacques. Les deux méthodes de Descartes, *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, v. 9, n. 2, p. 105-123, 1997.
- MALEBRANCHE, Nicolas, *Œuvres complètes*. Publiées sous la direction de André Robinet. 23 vols. Vrin: Paris, 1958-1990.

«Examiner les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine». L'usage du concept de cause dans la *Recherche de la Vérité*

MEHL, Édouard. Malebranche et les lois de Kepler. In: BARDOUT, Jean-Christophe; CARRAUD, Vincent; MOREAU, Denis (Dirs.). *Nouvelles recherches sur La Recherche de la Vérité*. Paris, Vrin, 2020. p.279-300.

ROBINET, André. *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*. Paris: Vrin, 1965.

Data de registro: 08/07/2024

Data de aceite: 01/11/2024



La causalité entre substances d'essences différentes chez Descartes: un problème ultérieur à la métaphysique

*Beatriz Laporta**

Résumé: Selon certains interprètes, la conception cartésienne de la causalité, en particulier l'union entre l'âme et le corps, a posé de grandes difficultés aux philosophes contemporains et postérieurs au XVIIe siècle. Dans cet article, nous analyserons le fait que la relation entre les substances d'essences différentes dans la théorie cartésienne n'est pas, pour Descartes, un problème métaphysique ; et qu'une réponse possible découle du changement de perspective épistémologique dans sa théorie. En d'autres termes, nous nous demandons si la relation de causalité chez Descartes, dans sa propre métaphysique, est réellement un embarras. Ainsi, nous étudierons à la fois les Méditations métaphysiques - afin de comprendre l'écart souhaité par Descartes par rapport aux formes substantielles de la tradition - et la Correspondance avec Elisabeth, où nous chercherons des développements possibles à la question formulée par les lecteurs.

Mots-clés: Descartes; Causalité; L'union Substantielle; Métaphysique.

A causalidade entre substâncias de essências diferentes em Descartes: um problema posterior à metafísica

Resumo: Segundo alguns intérpretes, a concepção cartesiana de causalidade, em particular a união entre a alma e o corpo, colocou grandes dificuldades aos filósofos do e posteriores ao século XVII. Nesse artigo, analisaremos o fato de que a relação entre substâncias de essências diferentes na teoria cartesiana não é, para Descartes, um problema metafísico; e que uma resposta possível se daria pela

* Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Doutoranda em Filosofia pela Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne. E-mail: laporta.beatriz@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1884997419752167>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1028-5399>.

mudança de perspectiva epistemológica em sua teoria. Em outras palavras, nós questionamos se a relação de causalidade metafísica cartesiana é realmente um problema. Assim, analisaremos tanto as *Méditations métaphysiques* - para compreender o distanciamento desejado por Descartes das formas substanciais da tradição - quanto a Correspondência com Elisabeth, onde iremos procurar os desenvolvimentos possíveis à questão formulada por seus leitores.

Palavras-chave: Descartes; Causalidade; União Substantial; Metafísica.

Introduction

Dans la littérature philosophique de l'époque moderne, un point d'accord est que les grandes métaphysiques postcartésiennes sont, en général, des propositions qui visent à surmonter le caractère incompréhensible du régime causal dans l'union entre le corps et l'âme¹. La conception cartésienne de la causalité, quant à l'union entre l'âme et le corps, a posé de grandes difficultés aux philosophes contemporains et postérieurs au XVII^e siècle. Encore en vie, Descartes a répondu à diverses objections² concernant l'union substantielle, par exemple dans ses correspondances avec Elisabeth, Beeckman, Mersenne, Arnauld, Gassendi et Hyperapistes³.

¹ Cf. Buzon et Kambouchner (2010, p.13/14).

² Si l'on examine les *Objections et Réponses*, appendice des *Méditations métaphysiques*, on constate que les plusieurs objections à l'ouvrage qui ont été adressées à Descartes contenaient non seulement des questions et des critiques sur l'union de l'âme et du corps, mais aussi sur la création divine, la définition de la substance elle-même et divers autres points des méditations. La première objection a été faite par Johannes Caterus, professeur de théologie ; la deuxième par Pierre Mersenne (à partir de diverses objections recueillies) ; la troisième par Thomas Hobbes ; la quatrième par le prêtre janséniste Antoine Arnauld ; la cinquième par Pierre Gassendi ; la sixième, comme la deuxième, a été faite par divers théologiens, philosophes et géomètres ; et la septième par le jésuite Pierre Bourdin.

³ Pour en savoir plus, voir TOYOOKA, M. *L'union de l'âme et du corps dans la philosophie de Descartes*. Université de Strasbourg. 2018; et GOUHIER, H. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris, Vrin, 1962.

Passant brièvement en revue les principales objections faites à la question des *actions volontaires*, Gassendi, par exemple, concentre ses observations sur la difficulté de la commune mesure dans la relation entre les substances lorsqu'il demande à Descartes⁴ comment il considère que l'espèce ou l'idée du corps, qui est étendue, puisse être reçue en "moi", une chose sans extension matérielle. Gassendi questionne Descartes à propos de l'union entre deux substances différentes dont la caractéristique est la disproportion entre la corporéité et l'incorporéité. Descartes répond qu'il s'agit d'une fausse hypothèse et qu'il ne peut être prouvé d'aucune manière que "la boue et l'âme" ne peuvent agir l'une sur l'autre parce qu'elles sont de natures différentes.

Leibniz, pour exprimer cet aspect de la conception cartésienne du rapport entre l'esprit et le corps, dans les paragraphes 60 et 61 des *Essais de Théodicée* (1710), ne s'éloigne pas du modèle "le pilote et le navire", en prenant l'exemple d'un cavalier et d'un cheval, et développe la fameuse théorie de "l'harmonie préétablie", dans laquelle le corps et l'âme sont indépendants, ils ne s'influencent pas l'un l'autre, mais se développent en parallèle et de manière harmonieuse. Pour lui, il ne peut y avoir de causalité entre des choses incommensurables telles que l'âme et le corps, comme le conçoit Descartes, et l'hypothèse de l'harmonie préétablie est donc plus raisonnable que celle de l'influence réelle ou de la causalité occasionnelle, par exemple. Par conséquent, il y a une raison d'être et d'être ainsi (et non autrement) à cause du principe de raison suffisante. Pour Malebranche, en revanche, il n'y aurait pas d'interaction entre le corps et l'esprit - c'est Dieu qui, à l'occasion d'un changement dans le corps, interviendra dans la correspondance, par exemple, de la douleur ou du mouvement⁵.

Chez Spinoza, le corps et l'esprit sont les expressions d'un même être dans les deux attributs de la substance que nous connaissons - la

⁴ Voir DAN ARBIB (éd). *Les Méditations métaphysiques. Objections et réponses de Descartes: un commentaire*. Paris: Vrin, 2019.

⁵ Cf, MOREAU, 2016, p.127.

pensée et l'extension - et il qualifie le dualisme cartésien d' *hypothèse plus cachée que n'importe quelle qualité cachée*⁶ dans l'Éthique (1677). En effet, ce que Spinoza reproche réellement à Descartes, c'est d'avoir prétendument ignoré la véritable nature de l'esprit en traitant son union avec le corps, car il n'est pas possible d'admettre que l'âme subisse les mouvements d'un corps étendu, c'est-à-dire qu'elle puisse être affectée par ce dernier, si elle-même n'est pas étendue.

Elisabeth (1643), Burman (1648)⁷ et Arnauld (1648) critiquent également le dualisme cartésien en ce sens : comment l'âme peut-elle être affectée par le corps et vice versa si ces substances sont de natures totalement différentes ? Descartes les conteste quasiment de la même manière : il ne faut pas passer trop de temps à répondre (rationnellement) à cette question, car l'expérience suffit à la traiter. En d'autres termes, cette question est métaphysiquement irréductible, mais dans le domaine de l'expérience, il n'y a aucun doute sur la manière dont l'âme est unie au corps.

Or, nous verrons dans cet article que pour Descartes, il n'y a pas de problème dans la possibilité métaphysique de l'union, il n'est pas impossible que deux substances radicalement différentes soient liées. En somme, une commune mesure n'est pas nécessaire pour qu'il y ait causalité entre les substances.

S'éloigner des formes substantielles : un nouveau problème se pose

En analysant les *Méditations métaphysiques* sans trop s'attarder sur les preuves de la substance pensante (*cogito*) et de la substance étendue

⁶ Voir aussi BUZON; CASSAN; KAMBOUCHNER, 2015.

⁷ “Comment cela se peut-il faire? Comment l'âme peut-elle être affectée par le corps et réciproquement, puisque ce sont des natures tout à fait différentes? [R] - Cela est très difficile à expliquer ; mais l'expérience suffit : elle est si claire ici, qu'on ne saurait aucunement la nier ; on le voit bien dans les passions, etc” (Descartes, *Entretien avec Burman*, 1937, p.71).

(objets matériels), mais en tenant compte du fait que lorsque Descartes critique les sensations ce n'est pas pour les abandonner définitivement dans sa philosophie, nous verrons que les sensations devront être réévaluées dans leur rôle et leur portée métaphysique. Et précisément parce qu'elles ne serviront plus de base aux erreurs, comme elles l'étaient dans la première Méditation. En d'autres termes, même pour établir une physique géométrique telle qu'il l'a souhaitée, c'est-à-dire éloignée des formes substantielles et des qualités réelles, il a besoin d'un être humain contraire à une âme qui contrôle le corps de façon analogue à une machine. À la fin de l'oeuvre, il considère les sensations comme fondamentales pour décider ce qui préserve ou détruit la vie du sujet⁸.

Mais revenons à l'analyse. Le point à considérer, lorsque la preuve de l'existence des corps est établie, est qu'il existe une faculté dans le sujet sur le terrain de la passivité qui est différente des facultés de "changer de place" qui sont actives. Cette faculté doit exister parce que même si l'actif est à l'intérieur du sujet, Dieu serait trompeur si cela n'était pas le cas. La faculté passive est un *sentiment* de passivité et, en tant que telle, elle nécessite une faculté active correspondante qui provoque des effets sur le sujet. De plus, les idées reçues par les sens sont plus vives et plus distinctes que celles qui sont simulées ou qui appartiennent à la mémoire, c'est-à-dire qu'il est très difficile d'affirmer qu'elles viennent de l'esprit. Elles doivent donc être causées dans le sujet par des choses dont il n'a aucune connaissance, à moins qu'elles ne lui fournissent ces idées.

Dans cet ouvrage, Descartes commence à esquisser la causalité entre l'âme et le corps, mais il n'approfondit, de fait, la question que

⁸ Il y a d'autres aspects que les Méditations nous présentent, mais que nous n'analyserons pas dans cet article. Par exemple, pour prouver l'existence du monde au-delà de la pensée, Descartes utilise le concept de réalité objective allié au contenu infini de l'idée claire et distincte de Dieu, ainsi que le principe de causalité. Pour comprendre le concept de causalité, il est nécessaire de clarifier les notions de degrés de réalité, de communication de la réalité et de similitude entre l'effet et la cause. On peut également se demander si la causalité implique la similitude, car c'est dans le domaine de la représentation qu'émerge la causalité cartésienne.

lorsqu'elle lui sera posée par ses lecteurs les plus proches. Il commence à montrer que la causalité entre les réalités corporelles et mentales se produit du point de vue du sens commun, mais qu'il n'y a pas de compréhension à travers les idées claires et distinctes de cette approche.

Nous verrons que la difficulté de la causalité réside dans la compréhension du fait que le désir de manger appartient à l'esprit et que le vide de l'estomac est corporel, mais que les deux sont unis : l'âme provoque le désir de manger dans l'estomac parce qu'elle a faim, ce qui est causé par le vide de l'estomac ; et ce qui les met en simultanéité, c'est la *nature* de l'homme. La *nature* établit des liens entre ces événements qui, avec l'union substantielle, seront appelés *sentiments* ; elle réunit ces différentes choses - cette *nature* que Dieu a rendue telle - parce que c'est la meilleure façon de rester en vie corporellement et rationnellement.

Dieu est la cause effective du mouvement

Avant de voir ce qui a amené Descartes à se consacrer à la réponse à la question de la causalité, plus précisément sur comment l'âme peut provoquer des mouvements dans le corps, c'est-à-dire, comment ils peuvent interagir, il faut noter que, dans la théorie cartésienne, Dieu est la cause effective du mouvement. Par conséquent, l'âme ne fait pas bouger le corps, elle en *détermine* seulement la direction. C'est Dieu qui, en créant tout mouvement, maintient éternellement la même quantité de mouvement, ne laissant à l'âme que la capacité de *déterminer* la direction des mouvements. Relativement à ça, c'est la théorie de la création continue de Dieu, dans laquelle il crée et maintient toutes les substances créées en les recréant à chaque instant.

Cette théorie est importante pour réfléchir à la différence entre le mouvement géométrique et sa force motrice, qui est causée par Dieu, ce qui nous conduit à voir que la *nature* n'est pas une entité ou force cachée. Ainsi, ce n'est pas l'âme en tant que substance pensante qui, de manière isolée, décide par sa volonté de provoquer les mouvements *dans* le corps -

la substance étendue - mais qui, en tant qu'ensemble âme-corps, impulse des mouvements *du* corps, tandis que le corps, à l'inverse, fait de même avec l'âme à partir des passions.

Dans l'argument de la deuxième preuve de l'existence de Dieu (Méditation troisième⁹), Descartes montre que le temps de notre vie peut être divisé en une infinité de parties, dont chacune ne dépend en aucune façon de l'autre, ni de ce qu'il était il y a peu de temps. Il ne s'ensuit pas qu'il doive être maintenant, si ce n'est qu'en ce moment une cause le produit et le crée, pour ainsi dire, de nouveau, c'est-à-dire: le conserve. Pour Descartes, il est clair et évident qu'une substance, pour se conserver aussi longtemps qu'elle dure, a besoin de la même puissance et de la même action que celles qui seraient nécessaires pour la produire et la créer à nouveau si elle n'existait pas déjà.

Ainsi, la lumière naturelle nous montre que la conservation et la création ne diffèrent que par notre façon de penser, et non par l'effet. Le sujet doit donc se demander s'il possède un pouvoir ou une vertu capable de le faire revenir dans le futur, par le fait qu'il sache qu'il est maintenant en cet instant. Mais il sait par cette réflexion qu'il n'y a rien en lui qui puisse l'assurer, et donc il sait évidemment qu'il dépend d'un autre que lui.

Par la suite, une autre hypothèse est formulée, selon laquelle le moi serait éternel. À cet endroit, Descartes présente une théorie sur la nature du temps: si le temps se divise en une infinité de parties, comme il l'a affirmé dans les *Méditations métaphysiques*, l'une indépendante de l'autre, la conservation dans le temps n'est en vérité qu'une création continue faite par Dieu, à chaque instant du temps. Pour expliquer l'existence du sujet, ou dans ce cas plus spécifique, du *moi cartésien*,

⁹ N'oublions pas, dans la Méditation troisième, Descartes dit que "c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet ; car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? " (Descartes, 1968. *Méditation troisième*. p. 61). Et la cause efficiente dont il s'agit est la formulation générale du principe de causalité qui découle de l'axiome "de rien, rien ne vient", ou plutôt "que de rien, rien ne se fait", énoncé dans les *Réponses aux secondes objections*, ou encore "que le néant ne saurait produire aucune chose" (1968, p. 61).

Descartes s'utilise de la conservation nécessaire de la création divine. Mais, s'il y a une possibilité que le moi soit éternel, il faudrait, dans ce cas, rechercher également une cause de l'existence du moi. Est-ce que "je possède quelque pouvoir et quelque vertu qui soit capable de faire en sorte que moi, qui suis maintenant, sois encore à l'avenir ?"¹⁰.

Finalement, en sachant que la cause qui me conserve actuellement ne peut être moi-même, en raison du principe de la première preuve de l'existence de Dieu, il s'ensuit que la cause qui me conserve et qui me recrée à chaque instant ne peut être moi-même ni, non plus, un être fini. Donc, la cause efficiente constitue le régime général de la causalité chez Descartes, la cause première est Dieu et les causes secondes peuvent être réparties selon les trois notions primitives distinguées dans les lettres à Elisabeth que nous verrons dans la prochaine étape.

La correspondance entre Descartes et Elisabeth : la fièvre du corps provoque la mélancolie de l'âme

Pour poursuivre l'analyse, nous évoquons la question de l'interaction âme-corps qui s'est posée dans la *Correspondance* entre Descartes et Elisabeth, dans laquelle la princesse a été l'une des premières à dire au philosophe qu'elle ne comprenait pas comment l'âme pouvait effectivement causer des mouvements dans le corps. C'est à partir du moment où les *Méditations métaphysiques* ont commencé à circuler que Descartes a été amené à réfléchir sur la causalité entre les substances comme il ne l'avait jamais fait auparavant. À partir de 1643, Elisabeth lui pose des questions difficiles auxquelles Descartes doit répondre. Descartes avait déjà répondu aux objections de Gassendi sur la causalité entre substances en termes de commune mesure, mais la critique d'Elisabeth permet à Descartes d'expliquer sa théorie à partir de notions primitives et

¹⁰ DESCARTES, *Méditation troisième*. 1968, p. 75.

de l'ouverture du domaine de l'obscur et du confus, qui n'avait pas été expliqué aussi longuement auparavant.

Dans les lettres du 21 mai et 28 juin 1643, la princesse a du mal à comprendre comment l'âme, substance pensante dont la principale faculté est l'entendement, peut être unie au corps, et plus encore, comment elle peut provoquer des mouvements dans une substance complètement différente d'elle, une chose essentiellement étendue et qui nécessite un contact physique pour ce mouvement.

En réponse, Descartes assume, dans ces lettres, qu'il a peu parlé de la manière dont l'âme est unie au corps dans les *Méditations métaphysiques* et, par conséquent, de la manière dont elle peut agir et souffrir avec lui. Il sait qu'en s'attardant longuement sur la distinction entre les deux substances - pour les objectifs de son projet métaphysique - il a laissé de la place à des doutes comme ceux d'Élisabeth, à qui il demande donc d'attribuer l'extension à l'âme, ce qui faciliterait la compréhension de l'interaction.

Nous pouvons dire que Descartes *nous a peu évoqué* la causalité entre l'âme et le corps dans les *Méditations métaphysiques*, mais ça ne signifie pas que Descartes *n'a rien dit* sur le rapport entre les substances. Il assume juste qu'il *n'en a presque rien dit*. On peut interpréter ce “presque rien” dans un sens large, car Descartes aurait parlé explicitement de l'union, par exemple dans la Méditation sixième. En ce sens, il faut voir qu'il serait nuisible à sa théorie métaphysique - la distinction entre l'âme et le corps - qu'il traite longuement le sujet, pourtant crucial pour son projet de sagesse. C'est pourquoi Descartes *n'en dit presque rien*¹¹.

Elisabeth demande le 6 ou le 16 mai 1643 comment une substance immatérielle de nature purement pensante peut-elle être à l'origine d'actions volontaires par le biais du mouvement des esprits animaux :

¹¹ Le philosophe avait déjà répondu à la question de l'union à Hyperaspistes en 1641 (publiée dans les Sixièmes Réponses), et répondra plus tard à Arnauld le 29 juillet 1648. En réalité, dès le *Compendium Musicae*, son premier ouvrage, on voit qu'il définit le but de la musique comme l'émotion en nous, notre plaisir et nos diverses affections, et pour cela il fallait réfléchir à la relation de causalité. Le but de la musique “est de plaire, et d'émouvoir en nous des passions variées” (Descartes, AT X, p. 89).

[...] en vous priant de me dire comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante). Car il me semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, la manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien, la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l'âme, et celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle. Pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est-à-dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée (Elisabeth, 2005, p. 1.745).

Nous voyons dans cette citation qu'Elisabeth demande à Descartes une explication plus détaillée de l'âme, afin de comprendre la causalité des substances. Et sa question est bien posée, car comment les mouvements du corps peuvent-ils être déterminés par l'âme si celle-ci est immatérielle et que la relation doit nécessairement être donnée par le toucher de la surface ? Or, dans la philosophie cartésienne, comme nous venons d'analyser, le seul à pouvoir causer le mouvement est Dieu, et Elisabeth ne parle pas de "causer" le mouvement, ce qui conduirait à une différence entre causes premières et causes secondes, mais la princesse traite donc de "détermination", car la question porte sur la conservation du mouvement, puisqu'il ne s'agit pas d'un type d'occasionalisme. Mais au XVII^e siècle, *déterminer* n'était pas interprété comme *causer*, c'est-à-dire que le terme déterminer revenait à trouver le point d'origine d'une cause, qui pouvait être le corps, Dieu, etc., et la direction qu'elle prend.

La question d'Elisabeth est posée à travers le prisme de l'extension et du choc. Elle est donc valable, car comment une substance sans extension et incapable de produire un choc peut-elle impulser un mouvement (un contact) dans une substance étendue ? En doutant de la capacité de l'âme à mouvoir le corps, Elisabeth fait une hypothèse

physique. Ces notions sont incompatibles avec l'âme telle que Descartes la présente dans les *Méditations*.

Pour mieux comprendre cette question, il convient de regarder le concept de *détermination*. En effet, dans la philosophie du XVII^e siècle, déterminer signifie, de manière générale, générer un mouvement volontaire. On notera ici la notion de "déterminer" comme "impulser", car la détermination est la direction que prend un corps en mouvement dans sa trajectoire dans le cadre du concept de la physique du choc et de l'impulsion. En d'autres termes, c'est un mouvement volontaire qui nécessite la force de la volonté¹², et pas seulement un changement d'endroit physique.

La notion de détermination (*determinatio*) est la directivité d'un corps en mouvement pour Descartes. C'est dans les *Dioptriques* (1637) que Descartes emploie pour la première fois cette notion dans ses ouvrages et dit que "le mouvement d'un corps diffère entièrement de sa détermination à se mouvoir plutôt vers un côté que vers un autre"¹³. Donc, la détermination est étroitement liée à la direction, ce qui ne veut pas dire qu'il s'agit exactement de la même chose¹⁴. La détermination, pour Descartes, nécessite une cause et la permanence du mouvement. Même s'il s'agit d'une notion quantitative, le philosophe ne dispose pas d'une loi régissant ces changements. Si l'on considère que la notion de détermination est apparue dans sa philosophie à partir des questions de la *Dioptrique* à peu près aux années 1620 (analyse de la réflexion et de la réfraction) ainsi que dans ses études des lois de la *nature* du *Monde* et des *Principes*, on voit qu'il n'y a pas répondu de manière systématique.

La difficulté que Descartes aura à répondre à la question sera également confronté à la difficulté de faire accepter cette réponse par

¹² Malheureusement, nous ne disposons pas de plus de temps pour analyser tous les aspects de la question dans cet article, mais nous pouvons indiquer qu'elle implique aussi l'imagination, qui est la seule chose capable d'agir directement sur les esprits, et la disposition du cerveau.

¹³ AT VI 97, cf. aussi AT IX 9; Pr II 41; AT III 75, 289; AT IV 185.

¹⁴ Cf. lettre à Mersenne de juin ou de juillet 1648.

l'entendement. Dans sa lettre à Elisabeth de 8 juillet 1644, Descartes affirme que la construction de notre corps est telle que certains mouvements corporels découlent naturellement de certaines pensées. Dans la *Correspondance*, il présente également le concept de notions primitives, qui sont les notions qui ne peuvent être comprises que par elles-mêmes (parce qu'elles sont les plus fondamentales et les plus simples). Mais il éprouve une forte difficulté avec la notion primitive de l'union âme-corps, car chaque substance est intelligible en ses propres termes, ce qui signifie qu'on ne peut pas utiliser une des notions primitives pour expliquer quelque chose qui n'en fait pas partie. Cela conduirait, par exemple, à attribuer des fonctions matérielles (impact, mouvement, contact) à des substances immatérielles.

En bref, la notion primitive d'âme (pensée) ne peut être comprise que par les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté, tandis que la notion primitive de corps (extension) ne peut être comprise que par la figure et le mouvement et que, enfin, la notion primitive d'union substantielle peut être comprise que par la façon dont l'âme peut mouvoir le corps et celle dont le corps peut agir sur l'âme en provoquant des passions. C'est pourquoi les notions de l'âme ne sont connues que par l'entendement, tandis que les notions du corps sont comprises par l'entendement aidé par l'imagination.

Par conséquent, lorsque l'on utilise la distinction pour expliquer comment l'âme agit sur le corps, on doit analyser séparément les qualités des deux substances, et l'on tombe alors dans l'erreur de voir l'interaction âme-corps donnée de la même manière qu'une interaction corps-corps. De cette façon, l'ensemble âme-corps possède la notion primitive d'union - qui ne peut être confondue avec une addition de la notion de pensée à la notion d'extension - dont dépend le pouvoir de l'âme de mouvoir le corps et du corps d'agir sur l'âme, en provoquant les sentiments et les passions¹⁵.

¹⁵ Cf. DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, 1968.

D'abord, Descartes conseille à Elisabeth d'attribuer l'extension à l'âme¹⁶, si cela peut faciliter la compréhension de l'union. D'autre part, avec une réponse plus précise pour comprendre comment un corps peut être poussé par quelque chose d'immatériel, ou comment l'âme peut agir sur le corps par le mouvement, Descartes conseille à Elisabeth de cesser de philosopher et de revenir à la vie ordinaire. Il dit que c'est avec la philosophie que l'on connaît la véritable distinction entre l'âme et le corps, ce qui empêche de comprendre l'union substantielle. Sur ce point, Laporte commente avec insistance que celui qui veut percevoir clairement l'union doit s'égarer puis revenir, car pour bien représenter ou concevoir l'union substantielle, il faut l'éprouver en soi sans philosopher. En d'autres termes, "il faut la vivre"¹⁷.

Mais Elisabeth n'arrive pas à concevoir la relation entre l'âme et le corps dans l'union et, de fait, il est impossible de la comprendre. C'est l'expérience de l'affectivité qui fournira la réponse, mais celle-ci, à son tour, n'est pas une *explication*. Descartes dit même que le "problème" de l'union est extérieur à la philosophie et qu'il serait résolu si Elisabeth cessait de philosopher. À cet égard, nous devons souligner que l'union est une *preuve* et non une *explication*. Il est autant très difficile de *comprendre* comment la volonté déplace la matière, qu'il est très facile *d'en attester par l'expérience* de l'affectivité.

Elisabeth pose la question en termes de difficulté de la commune mesure, un thème classique dans l'histoire de la philosophie dont nous parlerons plus loin dans cet article. L'axiome de la commune mesure a été

¹⁶ "Mais, puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme ; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps". (Descartes, 28 juin 1643, 2005, p. 1782).

¹⁷ "qui veut apercevoir clairement son union avec le corps doit donc se détourner - au moins pour un temps, et quitte à y 'revenir' par après - d'une connaissance de cette sorte. Pour bien 'se représenter', pour 'bien concevoir', l'union substantielle, il faut 'l'éprouver en soi-même sans philosopher'. Nous dirions aujourd'hui qu'il faut la vivre." (Laporte, 1988, p. 253).

critiqué par Descartes dans ses réponses aux *Instances* de Pierre Gassendi. En effet, comment deux substances radicalement différentes peuvent-elles se rapporter l'une à l'autre, l'une provoquant des mouvements dans l'autre et cette dernière provoquant des passions dans la première ? Or, pour Descartes, l'interaction entre les substances n'est pas un problème, et nous savons par expérience comment cette union s'opère.

Pour le philosophe, il faut répondre à la question de la princesse par la différence entre le domaine du clair et celui de l'obscur, car Elisabeth veut *comprendre* comment l'âme fait mouvoir le corps, et en un certain sens, elle *sait* déjà que l'âme provoque des mouvements volontaires dans le corps. Mais elle *ne comprend pas* comment l'âme peut être une substance pensante en même temps qu'elle est unie à un corps et qu'elle peut agir et souffrir avec lui. C'est pourquoi Descartes présente les notions primitives, pour montrer que ses lecteurs ont mal compris la question, et que la science des hommes consistera à bien distinguer ces notions - et non à en utiliser une pour expliquer quelque chose qui n'est pas à sa place.

Examinons le contenu de la correspondance :

Ainsi, quand vous voulez comparer ici le mélange qui se fait du corps et de l'esprit avec celui de deux corps mêlés ensemble, il me suffit de répondre qu'on ne doit faire entre ces choses aucune comparaison, parce qu'elles sont de deux genres totalement différents, et qu'il ne se faut pas imaginer que l'esprit ait des parties, encore qu'il conçoive des parties dans le corps (Descartes, 1992, p. 422).

Pour montrer que la question d'Elisabeth était mal formulée et qu'elle contenait des préjugés scolastiques, Descartes utilise l'exemple de la *pesanteur*. Il dit que nous connaissons déjà, de manière générale, la notion primitive d'union, mais qu'on l'utilise de manière équivoque - pour comprendre l'interaction âme-corps on emploie la notion d'un corps déplaçant un autre corps - donnant ainsi à la pesanteur une substantialité qui n'existe pas dans la réalité. Il dit notamment que :

par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela; et je crois que nous usons mal de cette notion; en appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la Physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps (Descartes, 2005, p. 1.750).

La perspective scolastique du poids a été aussi utile à Descartes pour pouvoir expliquer l'interaction corps-esprit. Mais Elisabeth continue à avoir des doutes et répond qu'elle ne peut pas

pouvoir comprendre l'idée par laquelle nous devons juger comment l'âme (non étendue et immatérielle) peut mouvoir le corps, par celle que vous avez eue autrefois de la pesanteur; ni pourquoi cette puissance, que vous lui avez alors, sous le nom d'une qualité, faussement attribuée, de porter le corps vers le centre de la terre, doit plutôt persuader qu'un corps peut être poussé par quelque chose d'immatériel [...] (Elisabeth, 2005, p. 1.770).

En d'autres termes, Elisabeth insiste sur la question et n'accepte pas la réponse cartésienne. Mais, même si la correspondance ne développe pas cette question, elle présente un autre point, beaucoup plus intéressant, qui aidera Descartes à “résoudre” le problème. Quelques années plus tard, Descartes écrit à nouveau à Elisabeth, inquiet de son état de santé. Il a appris par M. de Pollot qu'Elisabeth était malade d'un “désordre du corps”, des “afflictions de l'âme” et d'une “oppression du cœur par la tristesse”. Nous allons reprendre quelques lignes de la discussion entre les

deux au sujet de la souffrance d'Elisabeth pour comprendre comment la question de la causalité passe de la métaphysique à des implications pratiques. Elisabeth répond à Descartes :

Sachez donc que j'ai le corps imbu d'une grande partie des faiblesses de mon sexe, qu'il se ressent très facilement des afflictions de l'âme, et n'a point la force de se remettre avec elle, étant d'un tempérament sujet aux obstructions et demeurant en un air qui y contribue fort [...]. Je m'imagine que la fièvre lente et la toux sèche, qui ne me quitte pas encore, [...] vient de là (Elisabeth, 2005, p. 2.014).

Et aussi,

Vos lettres me servent toujours d'antidote contre la mélancolie, quand elles ne m'enseigneraient pas, détournant mon esprit des objets désagréables qui lui surviennent tous les jours, pour lui faire contempler le bonheur que je possède dans l'amitié d'une personne de votre mérite, au conseil duquel je puis commettre la conduite de ma vie (Elisabeth, 2005, p. 2.032).

Le diagnostic est que la cause de la fièvre d'Elisabeth vient de la tristesse. Mais, pour comprendre cette tristesse, il fallait qu'elle se rappelle des événements de sa famille et de la Cour. Elisabeth voulait surtout trouver un remède à sa faiblesse corporelle, à l'expérience qui l'affligeait, à travers de l'entendement. En réponse, Descartes, cherchant à aider Elisabeth à se débarrasser de sa tristesse, veut (dans la lettre de mai/juin 1645) détourner l'attention de la princesse du sujet de l'âme et du corps en tant que substances radicalement distinctes et séparées, sur l'interaction âme-corps.

Mais l'entendement seul ne peut résoudre le problème d'Elisabeth, car elle ne pouvait pas s'isoler et méditer comme Descartes l'avait fait - à cause de ses malheurs et de ses devoirs envers la Cour. Ainsi, l'élément principal de la guérison ne serait pas la réflexion sur les passions qui l'affligeaient, mais l'action de l'âme sur le corps, car l'urgence des

tragédies dans lesquelles elle était plongée exigeait une sortie par le champ de l'expérience. Au contraire de ce qui était présenté dans les *Méditations métaphysiques*, il ne s'agit plus de rechercher les bases d'une réflexion claire et distincte, mais d'agir dans la vie quotidienne en déterminant et en contrôlant, si possible, l'effet des passions qui nous affectent.

Il est intéressant car, dans la *Correspondance* avec Elisabeth et dans les *Passions de l'âme*, Descartes note que les passions sont liées à des troubles circulatoires et considère que la tristesse est liée à la fièvre et que la passion est liée au mouvement du corps. À partir de ces lettres, Descartes traite davantage de la manière dont l'âme agit sur le corps en se basant sur la relation entre les sensations et les réactions correspondantes au corps. Pour cette analyse, il sera suffisant d'observer que le fil conducteur de la réponse cartésienne se fera par la force de la vertu et malgré la fortune, car il faut chercher à contenter l'âme, c'est-à-dire à la rendre heureuse. Le contentement sera le remède qui agit contre la tristesse, débarrassant l'homme de ses maux.

Descartes conseille (juin 1645), d'une part, à Elisabeth de “détourner sa pensée”, c'est-à-dire de penser à quelque chose qui soit opposé à ces déplaisirs, qui apporte joie et contentement, et d'autre part - puisqu'il est impossible de s'éloigner de certains déplaisirs-, d'avoir une nouvelle façon de les considérer. Cela se fera par la force de l'âme vertueuse, mais les remèdes que propose Descartes font entrer l'ordre pratique dans la discussion, car à tout moment les passions imposent leur force malgré l'effort pour les maîtriser¹⁸.

Existe-t-il une solution à la causalité entre l'âme et le corps chez l'homme?

Même si l'âme et le corps sont unis chez l'homme, c'est toujours vrai que la substance étendue et la substance pensante sont réellement

¹⁸ L'obtention de la *sagesse* engendre le contentement et surtout, dans sa forme complète (le cinquième et dernier degré de la *sagesse* présenté dans la Lettre-préface aux *Principes de la philosophie*), elle engendre le souverain contentement, la béatitude naturelle et le bonheur (Cf. BUZON. CASSAN. KAMBOUCHNER, 2015, p.38).

distinctes, et c'est précisément pour cela que la Physique cesse d'être une science hypothétique et devient réelle chez Descartes¹⁹. Or, les modes d'une substance et de l'autre ne sont pas confondus, bien qu'ils soient en fait mélangés dans l'union substantielle. Mais dans le quotidien, nous avons certaines modifications qui ne peuvent être attribuées exclusivement qu'à l'une d'entre elles, de même qu'il n'est pas possible de les attribuer aux deux à la fois. Elles sont alors attribuées à leur mélange.

Il est évident que, si d'un côté (dans les *Méditations métaphysiques*) Descartes visait à rejeter les *formes substantielles* aristotéliennes et avait besoin que l'essence des corps soit réduite à des propriétés géométriques, de l'autre, plus précisément dans les autres parties de sa théorie philosophique (morale et médecine), lorsqu'il s'agit de l'homme, cette réduction n'est pas suffisante. Même si le corps humain a la propriété de s'unir à une âme - et d'interagir avec elle à travers la causalité en formant les passions - le mouvement et l'extension, qui définissent les caractéristiques du corps en tant qu'étendue, ne suffisent pas à expliquer (si l'on considère le domaine des sentiments) ce qu'est un être humain ou ce qu'il doit faire de ses passions. Ce sont les propriétés de l'union qui clarifient la relation entre ce corps que l'être humain appelle le sien.

Pour mieux expliquer cette union, Descartes affirme qu'il s'agit d'un mélange intime et non d'une connexion plus ou moins externe ou accidentelle. L'âme est *réellement unie au corps* par ces *sentiments qui ne sont pas de pures pensées, mais des perceptions confuses*. Ce n'est que dans l'être humain que l'âme et le corps sont liés, ce qui fait que les sensations et les passions soient des événements spécifiquement humains. En effet, chaque domaine ontologique cartésien présuppose des outils épistémiques différents, dont les questions métaphysiques ne peuvent être élucidées que par la raison, alors que pour les problèmes qui concernent l'homme, nous ne pouvons utiliser que les sens pour y répondre.

¹⁹ Rappelons-nous que le projet cartésien veut que la Physique soit purement mécanique et géométrique.

L'étroite relation des substances est ce qui nous permet non seulement de connaître les choses par l'imagination et les sentiments, mais aussi de ressentir l'effet qu'elles ont sur nous par les sensations, par exemple, par la douleur causée par une blessure, ou par la faim et la soif²⁰. Et comme les sensations nous définissent plus précisément, c'est-à-dire que les passions semblent être ce qu'il y a de plus propre à l'être humain, cela témoigne, comme le dit Descartes, qu'il existe une causalité réciproque entre passion et manifestation corporelle, qui s'explique par un système physiologique complexe. Cependant, il n'est pas possible de répondre précisément et distinctement à la question de savoir comment se produit le lien entre le corps et l'âme, ou plutôt comment le corps cause les passions dans l'âme et l'âme cause ses mouvements dans le corps, etc.

Par exemple, la douleur qu'on ressent lorsqu'on blesse une partie du corps n'est pas une pensée de la douleur, ou plutôt, ce n'est pas une décomposition de la cause de l'inconfort liée à la pensée de l'inconfort qui aboutit à la sensation de douleur. Bien sûr, la douleur peut indiquer un faux lieu d'origine, ou une mauvaise intensité, mais en tant que douleur, elle est réelle. Descartes ne laisse aucun doute sur le fait que les sensations peuvent nous tromper, mais cela ne signifie pas qu'elles nous trompent toujours. Rappelons que la sensation est une des notions de la pensée, et que même si c'est une pensée confuse, c'est toujours une pensée²¹.

La *nature* est alors considérée, comme la plupart des théories du XVI^e siècle, comme exprimable mathématiquement, au moyen des lois du mouvement mécanique, par la largeur, la profondeur et la hauteur²². Il n'y a

²⁰ Cf. CIBOTARU, 2018, p.149.

²¹ Chez Descartes, lorsque nous avons froid, nous avons une sensation de froid, et c'est une expérience de l'esprit. La sensation est donc un acte de la pensée. Effectivement, dans la Méditation seconde : "[...] et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser" (Descartes, *Méditation seconde*, 1968, p. 44).

²² "[...] nous saurons que la nature de la matière, ou du corps pris en général, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pensante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une *substance* étendue en longueur,

donc pas de forces cachées en Physique, et le mouvement de la matière proviendrait des lois de la mécanique (qui seront plus tard définies comme les lois de l'inertie par Newton). La matière est une extension, un corps inerte à trois dimensions qui n'a pas en lui-même la cause de son mouvement. C'est la collision entre les objets (le contact) qui les fait se déplacer dans l'espace, selon les lois de la mécanique moderne. Le contact entre deux corps dans cette perspective mécaniste présuppose qu'ils aient tous deux une figure et une surface. Le problème réside dans la nouvelle conception mécaniste de la causalité de Descartes.

Afin de comprendre un peu mieux pourquoi Descartes a voulu établir une Physique géométrique et comment cela a posé des problèmes pour la relation causale entre les substances, nous pouvons nous rappeler que dans la tradition philosophique dont Descartes faisait partie, d'une part, il y avait le *platonisme*, qui interprétait l'âme comme un pilote sur son navire, c'est-à-dire quelque chose d'immatériel logé dans une matière ou un corps qui la commande et ne se mélange pas avec elle dans de toute façon ; *l'aristotélisme*, qui définissait le corps comme un *organon*, c'est-à-dire comme un instrument de l'âme, seul le corps agissant et pouvant interagir. Descartes rompt avec ces deux théories en proposant la distinction entre le corps et l'âme, distinction radicale qui comprend les deux comme des substances, c'est-à-dire comme ayant des essences différentes (donc chaque substance est une *res*).

Mais qu'est-ce que cela implique ? Cela signifie que chaque substance a, alors, sa propre loi et n'a aucun rapport causal avec l'autre. Or, si être une substance signifie “exister en soi et par soi”²³ et n'avoir de

largeur et profondeur” (Descartes, *Principes de la Philosophie*, Art. 4 seconde partie, 1989, p. 65).

²³ Dans les *Principes de la philosophie*, Descartes présente la définition de *substance*, à savoir “qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nomment celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances” (Descartes, *Principes de la Philosophie*, AT, IX-2, art. 51. p. 47). Mais dans le cas des substances pensantes et étendues, elles ont besoin de Dieu pour exister et pour la création continue, puisque rien ne garantit que le temps présent dépende de celui qui l'a immédiatement précédé. Et il n'y a pas de distinction véritable

relation qu'avec d'autres de même nature, comment s'effectuera la communication entre l'âme et le corps ? Et pourtant, si la mécanique classique amène le corps humain dans les perspectives d'une machine autonome, c'est-à-dire soumise aux principes du mouvement (qui est strictement donné par le choc, le contact direct), et l'âme étant une substance pensante (mémoire, volonté, imagination, raison, etc.), il sera impossible de comprendre par la raison l'être humain comme une union substantielle.

Entre autres points, cela ouvre également une nouvelle Physique car cela élimine l'âme d'être un principe de vie et de mouvement et le corps d'être le détenteur des passions et des désirs. Pour Descartes, comme nous le savons déjà, l'âme est unie au corps mais nous attribuons à la nature une extension indue, c'est-à-dire que nous employons des qualités réelles comme le chaud, le froid, etc., aux objets extérieurs et Descartes n'attribue à la substance étendue que l'extension et le mouvement.

La différence par rapport à la tradition est que, pour Descartes, l'âme est une substance complète et, comme toute substance complète, elle a besoin d'un acte de création divine pour exister ; tandis que pour les scolastiques, l'âme est une substance incomplète. De cette façon, le problème pour Descartes n'est pas de maintenir la thèse de l'union substantielle de l'âme et du corps, de l'être humain comme un *ens per se*²⁴ et non comme une composition accidentelle de deux substances hétérogènes, mais il veut maintenir l'union substantielle de l'âme et du corps transmise par la scolastique sans admettre la conception scolastique de l'âme ou du corps et encore moins que cette union soit une *forme substantielle*.

entre la substance et son attribut principal, c'est seulement par la raison qu'on distingue la *res cogitans* de la pensée et la *res extensa* de l'étendue.

²⁴ Pour connaître, il suffit donc de penser clairement et distinctement l'âme et le corps, mais pour atteindre l'homme (par exemple en lettre de Descartes à Regius du janvier 1642) la notion doit être "ens per se" et non "per accidents".

Pour Descartes, l'âme et le corps sont des substances²⁵, alors que pour la tradition (Saint Thomas) ce sont des substances incomplètes²⁶. Cela revient, pour Descartes, à dire précisément parce que l'âme humaine est une substance incomplète qu'elle peut, en s'unissant à cette autre substance incomplète - qu'est le corps -, devenir la *forme substantielle* de cette substance complète (qui est l'homme). Ainsi, affirmer la distinction dans la physique réelle des substances, c'est déjà affirmer, pour Descartes, qu'elles sont complètes. Même le terme "substance complète" lui-même serait une tautologie.

Mais, en revenant sur la force dont dispose l'âme pour mouvoir le corps²⁷, il faut analyser l'importance de la volonté et aussi, en y réfléchissant, la discussion sur la création continuée par Dieu - le principe de conservation de la quantité de mouvement - car le premier contredit le régime cartésien de Dieu en tant que créateur de lois physiques. Concernant la notion de cause, Buzon et Kambouchner²⁸ nous aident à comprendre que, pour Descartes, "la cause efficiente constitue donc le régime général de causalité". Il y a la première cause - Dieu créateur des êtres et des vérités - et il y a les causes secondes. Ce que nous appelons la causalité efficiente "se distribue selon les trois *notions primitives* distinguées dans la lettre à Elisabeth du 21 juin 1643". En cela, la causalité entre les corps vient des lois de la *nature*²⁹ "qui régissent la conservation des mouvements, des figures et des corps", mais la difficulté réside dans la

²⁵À ce sujet, voir également la définition V de l'Exposition géométrique des *Secondes Réponses*.

²⁶ Cela revient pour Descartes à dire qu'elle ne peut exister seule, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une *substance*.

²⁷ L'expression "la force de l'âme" commence avec le *Traité de l'Homme* de 1633, elle est évoquée aussi dans une lettre le 6 octobre 1645 et dans l'article 36 des *Passions de l'âme*. Elle a un caractère structurel, car s'il n'y a pas de force entre les substances pour provoquer des modifications, l'union est inutile, même si l'âme n'applique jamais la force directement au corps ou à la petite glande, mais à l'objet de la pensée.

²⁸ BUZON, KAMBOUCHNER. 2010, p.13/14.

²⁹ *Principes* II, 37.

causalité de la troisième notion primitive, car “dans celle qui concerne l’union entre le corps et l’âme”, la causalité ne peut pas être comme entre les corps.

Descartes explique la relation entre deux substances radicalement différentes dans un univers purement mécanique et où les objets se déplacent, mais la cause de ce mouvement n’est pas eux-mêmes. On peut donc se demander comment une substance non matérielle peut-elle propulser quelque chose de géométrique qui a une largeur, une hauteur et une profondeur ? Or, selon la mécanique classique, la *nature* peut être parfaitement mesurée à travers l’ensemble des relations déterminées en raison de sa seule cause possible, la cause transitive efficiente (celle qui produit des effets et s’en sépare). De cette façon, la *nature* et ses phénomènes ne sont rien d’autre qu’une grandeur, une figure et un mouvement déterminés et leur connaissance présuppose la connaissance des lois mécaniques de conservation ou de transformation des corps et de leurs relations.

Le problème est de comprendre *l’homme*, car il s’agit d’un corps analogue à une machine qui est uni à une âme, et non d’un automate. Est-il donc possible de comprendre la relation entre l’âme et le corps dans ce contexte mécanique qui a pour fondement le mouvement ? Il est important de noter que, pour Descartes, la notion de “force” – dont l’âme a la force de mouvoir le corps – sera comprise uniquement comme ce qui fait référence à la capacité de quelque chose à changer le mouvement de direction. Ainsi, cela n’exige pas de causalité dans une interaction substantielle, dans le sens où l’âme ne provoque pas de mouvement dans le corps, mais détermine (par la volonté) le mouvement *du* corps, un mouvement qui est *dans* le corps. Il est à noter que le mouvement est, avec la figure, l’un des deux modes d’extension et l’attribut principal du corps. Ainsi, il ne serait pas possible à Descartes de comprendre le mouvement comme les scolastiques ou comme Aristote, c’est-à-dire qu’il ne peut comprendre cette notion uniquement comme un changement de lieu³⁰.

³⁰ Cf. BUZON ; KAMBOUCHNER, 2010, p.60/61.

Conclusion : la causalité vue à travers des *Passions de l'âme*

Dans l'article 96 des *Passions de l'âme*, Descartes montre en détail comment les passions sont liées aux parties du corps par l'intermédiaire des esprits animaux et de la circulation sanguine. Il s'agit précisément du corps matériel, et pour l'expliquer Descartes a recouru aux esprits animaux dans *l'Homme* en disant que “la respiration, et autres actions qui lui sont naturelles et ordinaires, et qui dépendent du cours des esprits, sont comme les mouvements d'une horloge”³¹. Lorsqu'il s'agit de sensations, les objets extérieurs agissent contre les organes des sens et déterminent la machine “à se mouvoir en plusieurs diverses façons, selon que les parties de son cerveau sont disposées”³². Après cela,

causent eux-mêmes sans y penser les mouvements qui s'y font en leur présence. [...] Et enfin quand *l'âme raisonnable* sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier, qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements (Descartes, 1996, p. 126, italique ajoutée).

Or, cette explication des esprits animaux qui partent des organes des sens à travers des mouvements de ces organes, arrivent à la glande pinéale en la faisant bouger et informent l'âme, est fondamentale car elle montre que l'âme “mouvoir” le corps, ou le corps “provoquer” des

³¹ DESCARTES, *l'Homme*, 1996, p.126.

³² Pour expliquer comment les muscles bougent, il utilise les esprits animaux qui quittent le cerveau et atteignent les muscles de différentes manières, les faisant se contracter ou s'allonger. À propos des pensées, il déclare que ce sont soit les actions de l'âme, soit ses passions ; les actions sont toutes nos volontés, et les passions sont toutes les sortes de perceptions ou de connaissances existant en nous. Et les volontés sont des actions de l'âme qui aboutissent soit dans l'âme elle-même, soit dans notre corps.

passions dans le corps font partie du même événement³³. Ainsi, ce même événement, analysé uniquement à partir de l'âme, par exemple, à travers une explication mécanique, évite les explications qui sont basées sur une âme animiste. Dans l'article 44, Descartes explique la relation entre la pensée et le mouvement du corps en disant que cette connexion est variable. Or, il n'y a pas de logique fixe entre un mouvement spécifique et une pensée spécifique. Il n'y a aucun lien logique entre la faim et les maux d'estomac, ni entre la honte et le rougissement. Les habitudes et les expériences peuvent modifier cette relation, les intensifier ou les diminuer.

Toujours dans les *Passions de l'âme*, pour expliquer cette relation, Descartes dit que nous pouvons considérer trois niveaux de sensation : le premier est purement mécanique, matériel, où il y a le mouvement des organes par choc et contact³⁴ ; le seconde est relative à l'union, expliqué non seulement par le corps ou l'âme, mais par l'être humain ; et le troisième sont des jugements dans lesquels il n'y a que l'entendement qui juge. Ce modèle du sentiment présenté par Descartes nous annonce la nature de l'être humain qui n'est plus réductible à une explication de la pensée pure. Le ressenti peut être à partir du corps en général (sensations mécaniques), à partir du corps lui-même (douleur, faim), ou à partir de l'âme (passions).

Il devient donc plus simple de voir que l'union n'est pas une addition de deux substances complètes, mais un mélange, et qu'ainsi l'âme n'est pas (comme dans la philosophie scolastique³⁵) la forme du corps. Dans les *Méditations métaphysiques*, après avoir présenté l'union au début

³³ Le mot “événement”, dans ce sens, ne signifie rien d'autre que l'action réciproque du corps sur l'âme et vice versa, étant un tout unique, l'union. Cette connexion signifie un lien dans lequel le deuxième terme est étroitement lié au premier, mais peut être conçu indépendamment de lui.

³⁴ Par exemple dans la Règle XII aussi.

³⁵ Voir la discussion sur l'hylomorphisme et Descartes in GARBER, D. *La physique métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 1999.

du texte, Descartes évoque à nouveau³⁶ la distinction entre les substances, revenant à ce qui était dit, à savoir, que l'âme est responsable de la pensée qui existe en nous et que le corps est responsable de la chaleur et de tous les mouvements qui y sont associés. En conclusion, il y a bien une union de l'âme avec le corps de telle sorte que le même événement peut être vu du point de vue de l'activité ou de la passivité alors que l'âme et le corps sont des substances distinctes, c'est-à-dire qu'on a la notion primitive de la pensée et de l'extension.

En développant d'avantage les passions, nous savons qu'il y a trois sens à ce concept chez Descartes et nous pouvons le constater, par exemple, lorsqu'il discute avec Elisabeth dans une lettre du 6 octobre 1645. Le plus étroit de tous peut être résumée comme les pensées nées de l'agitation particulière des esprits, suivie d'une définition plus large, les pensées de l'âme nées des impressions dans le cerveau, et une ample définition, qui serait toute connaissance ; ou encore, pour l'expliquer autrement, la passion est une réalité physique par sa cause et mentale par ses effets ; c'est pourquoi elle ne peut s'expliquer par la notion primitive de pensée ni par la notion primitive d'étendue, mais par l'union.

On dit que, parmi les perceptions, il y a celles qui ont l'âme pour cause, comme les volontés, les imaginations et les pensées³⁷, et il y a ceux qui ont le corps pour cause³⁸. La modification du corps humain (esprits animaux qui bougent et s'agitent) est provoquée par un objet qui déclenche une réaction dans le corps. Cette action, à son tour, porte un précepte utile ou nuisible et, grâce à la mémoire, il est possible de reconnaître si elle a déjà fait du mal ou non.

À partir de ces considérations, Descartes affirme que ce n'est pas l'âme elle-même, mais la glande pinéale située dans le cerveau qui meut,

³⁶ “Que la chaleur et le mouvement des membres procèdent du corps, les pensées, de l'âme.” (Descartes, *Passions de l'âme*, art. IV. 1989, p. 329).

³⁷ En même temps que vouloir quelque chose est une *action*, on dit aussi que c'est une *passion* de réaliser, celui-là veut quelque chose.

³⁸ Selon DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, 1973, p.234.

d'une manière ou d'une autre, les esprits animaux (qui sont corporels) qui provoquent les mouvements des muscles et donc du corps tout entier³⁹. Comme cela a été dit dans l'analyse de la *Correspondance*, la question d'Elisabeth se réfère à une question de vie commune, d'expérience des êtres humains, et non à des idées claires et distinctes. C'est donc là que réside le caractère énigmatique de l'interaction des substances pensantes et étendues ; et l'attrait de la glande pinéale est clairement un déplacement de la question, non une solution claire et distincte. Si l'on revient à l'introduction, on constate que les philosophes comme Malebranche, Leibniz ou Spinoza ont cherché à résoudre le problème de l'interaction entre substances dans une perspective métaphysique, alors que Descartes ne voulait pas le “résoudre” car ce n'était pas un problème pour lui que deux substances différentes puissent interagir.

Encore aujourd'hui, la question selon laquelle l'esprit et le corps sont fondamentalement distincts mais interagissent néanmoins intimement conduit à l'énigme philosophique connue sous le nom de problème corps-esprit pour les philosophes contemporains ; analyser d'autres interprétations de ce problème reste donc une discussion urgente, plus qu'une analyse de la manière dont cette relation se produit.

Références⁴⁰

DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. Paris: PUF, 1968.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes* (12 vols). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

³⁹ “D’un point de vue cartésien, l’abîme entre l’âme et la glande n’est pas moindre que celui entre l’âme et le corps dans son ensemble. C’est un mystère de la nature, quelque chose d’incompréhensible pour la compréhension humaine, même s’il s’agit d’un fait d’expérience irréfutable” (Teixeira, 1990, p. 98).

⁴⁰ Tout au long du texte, les citations originales ont été privilégiées, mais à défaut de traductions, je les ai faites moi-même. Cependant, elles doivent être considérées comme préliminaires car elles n’ont pas été réalisées avec le sens rigoureux de la traduction qui nécessite un travail séparé.

DESCARTES, René. *Le monde, l'Homme*. Introduction de Annie Bitbol-Hespériès. SEUIL, 1996.

DESCARTES, René. *Objections et réponses*. Paris: Flammarion, 1992.

BELGIOIOSO, Giulia. *René Descartes, Tutte le lettere 1619-1650*. Milan: Bompiani, 2005.

BUZON, Frédéric; CASSAN, Élodie; KAMBOUCHNER, Denis. *Lectures de Descartes*. Paris: Ellipses, 2015.

BUZON, Frédéric; KAMBOUCHNER, Denis. *Vocabulário de Descartes*. Trad. Claudia Berliner. Revisão técnica: Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

CIBOTARU, Veronica. Sentir ou se sentir dans son corps? La reprise Husserlienne du problème cartésien du corps. In: PRADELLE, Dominique; RQUIER, Camille (Dirs.). *Descartes et la phénoménologie*. De Visu: Paris, 2018. p. 147-164. DOI: <https://doi.org/10.3917/herm.prade.2018.01.0147>.

ARBIB, Dan (Éd). *Les Méditations métaphysiques, objections et réponses de Descartes*: un commentaire. Paris: Vrin, 2019.

GARBER, Daniel. *La physique métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1999.

GOUHIER, Gaston. *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962.

LAPORTE, Jean Marie Frédéric. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1988.

MOREAU, Denis. *La philosophie de Descartes*: Repères. Paris: Vrin. 2016.

TEIXEIRA, Livio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

TOYOOKA, Megumi. *L'union de l'âme et du corps dans la philosophie de Descartes*. 2018. 294 f. Thèse (Docteur en Philosophie) Université de Strasbourg, Strasbourg. 2018

Data de registro: 31/07/2024

Data de aceite: 01/11/2024



Condillac e a causa da atividade mental: uma leitura construtivista

*Kayk Oliveira Santos**

Resumo: O objetivo deste artigo é investigar a causa da atividade mental segundo Condillac e indicar suas implicações para uma leitura construtivista de sua filosofia. Para isso, analiso três textos do autor: o Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos (1746); o Tratado das sensações (1754) e a sua Lógica (1778). Ao formular uma nova explicação do entendimento humano, Condillac precisa esclarecer, à luz de sua versão radical do empirismo, a causa da atividade mental. Nas obras mencionadas, o filósofo apresenta duas interpretações da questão: a primeira, empirista, está identificada no seu Ensaio com os signos de instituição que dão origem a atividade reflexiva; no Tratado, é princípio do prazer/dor que causa a atividade quando coloca em ação as operações mentais. Todavia, esse texto, e posteriormente a sua Lógica, introduzem a noção de força no organismo, adicionando uma causalidade no âmbito mental que não se reduz à alternância entre prazer e dor, sugerindo vestígios do inatismo no interior da sua explicação empirista radical. Frente a essas distintas perspectivas interpretativas sobre a causa da atividade mental, é necessário mostrar possíveis implicações disso para uma leitura de tipo construtivista da filosofia condillaciana.

Palavras-chave: Condillac; Causa; Atividade Mental; Empirismo; Construtivismo.

Condillac and the cause of mental activity: a constructivist reading

Abstract: The aim of this article is to investigate the cause of mental activity according to Condillac and examine its implications for a constructivist reading of

* Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB). E-mail: kayk.psi@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1368775714981928>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6806-0024>.

his philosophy. To achieve this, I analyze three of the author's texts: *An Essay on the Origin of Human Knowledge* (1746), *A Treatise on Sensations* (1754), and his *Logic* (1778). In formulating a new explanation of human understanding, Condillac needs to clarify, in light of his radical version of empiricism, the cause of mental activity. In the mentioned works, the philosopher presents two interpretations of this issue: the first, empiricist, is found in his *Essay* with the institutional signs that give rise to reflective activity; in the *Treatise*, it is the principle of pleasure/pain that triggers activity by activating mental operations. However, this text, and later his *Logic*, introduce the notion of force within the organism, adding a mental causality that is not limited to the alternation between pleasure and pain, suggesting traces of innatism within his radical empiricist explanation. In light of these different interpretative perspectives on the cause of mental activity, it is necessary to demonstrate the potential implications for a constructivist reading of Condillac's philosophy.

Keywords: Condillac; Causa; Mental Activity; Empiricism; Constructivism.

Introdução

O problema da causalidade na filosofia de Condillac está intimamente ligado ao debate sobre a gênese da atividade mental dentro de seu projeto empirista radical. Ao buscar aprofundar e renovar a explicação de Locke acerca do entendimento humano, o filósofo francês enfrenta o desafio de esclarecer de maneira coerente com a sua versão do empirismo a causa¹ da atividade mental. Elucidar a causa da atividade mental na filosofia de Condillac é fundamental para compreender a versão do construtivismo que sua filosofia parece desenvolver nos textos *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746), daqui em diante referido como *Ensaio*; *Tratado das sensações* (1754), a partir de agora chamado de *Tratado*; e

¹ Para Condillac, o conceito de causa deve ser entendido especificamente como “aquilo que produz um efeito e, por extensão, aquilo que o causa”. Em um sentido mais amplo, “princípio, causa, origem, são relativos a um efeito; mas a causa marca apenas um efeito produzido ou o que é sua ocasião; o princípio é uma causa remota; de modo que há várias causas intermediárias entre a origem e o efeito” (Condillac, 1951, p. 112-459).

Lógica (1778). De maneira geral, essa abordagem considera que o conhecimento humano é construído ativamente pela mente, enfatizando o papel do sujeito na organização das sensações e na construção de suas representações do mundo². Embora o abade não tenha desenvolvido explicitamente uma teoria sobre o construtivismo, suas reflexões acerca da atividade como característica fundamental da vida mental e do papel ativo do sujeito na elaboração do conhecimento e operações mentais sugerem uma possível afinidade com essa perspectiva teórica.

Dito isso, podemos então contextualizar o ponto de partida dessa interpretação. O projeto intelectual de Condillac busca revisar e expandir a compreensão lockeana do entendimento humano, com base em uma tese fundamental: que todas as nossas ideias e operações mentais têm origem exclusivamente nas sensações. Essa posição, que contrasta com o inatismo das faculdades mentais, especialmente a reflexão, atribuído a Locke, representa a radicalidade do pensamento do filósofo francês (Condillac, 1993, p. 35). Da perspectiva condillaciana, é necessário explicar o surgimento das ideias e capacidades mentais no ser humano sem recorrer à suposição de um princípio de atividade anterior a experiência ou a uma faculdade reflexiva inata.

Embora Condillac adote uma perspectiva anti-inatista como ponto de partida da sua investigação, o que poderia sugerir que, em sua abordagem sensualista, a origem das ideias e das faculdades mentais ocorra de forma

² “Desde sua raiz, *construtivismo* portanto indica uma inteligência ativa, pois é sempre uma inteligência que organiza e dá estrutura a algo. A concepção filosófica que está por trás do termo nos remete à obra de Immanuel Kant. *É a inversão do sentido da relação entre sujeito e objeto que é a raiz do construtivismo*. Tradicionalmente, a filosofia ocidental pensava o conhecimento como uma determinação do sujeito cognoscente pelo objeto conhecido. Kant apresenta o processo do conhecimento como a organização ativa por parte do sujeito – através das estruturas da mente – do material que nos é fornecido pelos sentidos. Ou seja, para o construtivismo, o sujeito constrói suas representações de mundo, e não recebe passivamente impressões causadas pelos objetos” (Castanon, 2007, p. 116).

completamente passiva, as correspondências³ entre o filósofo e Potocki desafiam essa interpretação (Santos, 2017, p. 14). Em uma das cartas, Condillac defende a atividade do espírito como uma característica crucial da vida mental. Potocki questiona como é possível extrair, da passividade inicial das sensações, algo que não está contido nelas inicialmente: a atividade mental que age sobre as sensações, impulsionando o desenvolvimento da vida mental (Condillac, 1947, p. 553). Apesar de adotar uma perspectiva anti-inatista, o abade sustenta em uma carta a Potocki que a atividade é central na vida mental⁴ (Santos, 2017, p. 15).

A sua resposta garante um aspecto crucial para pensar o construtivismo subjacente à sua filosofia, a saber: a atividade como elemento fundamental da vida mental e o papel ativo correspondente do sujeito na construção do conhecimento. Contudo, para que possamos pensar as especificidades desse construtivismo, é necessário esclarecer, preliminarmente, uma questão: qual a causa da atividade mental para Condillac?

Dito de forma direta, a filosofia condillaciana revela duas interpretações distintas sobre a causa da atividade mental. Inicialmente, em seu *Ensaio* de 1746, ele adota uma abordagem empirista que encontra nos signos de instituição a causa da reflexão. Posteriormente, no *Tratado* de 1754, ele propõe que o princípio do prazer/dor explica a causa da atividade mental, identificada com a ação das operações mentais. Contudo, diferente dessa perspectiva, o abade introduz uma interpretação supostamente inatista⁵ da atividade mental – tanto no *Tratado* quanto na *Lógica* –, vinculando-a à ideia de força como a causa subjacente das nossas ações.

³ Em 1778, Condillac escreveu esta carta a Potocki – presidente da comissão educacional nacional da Polônia – para responder às objeções sobre a sua *Lógica*, que foi publicado postumamente em 1780 (Quarfood, 2002, p. 48-50).

⁴ "É nossa atividade que extrai das sensações tudo aquilo que elas encerram. É por ocasião da atividade do espírito que as ideias são engendradas e as faculdades se desenvolvem a partir da sensação" (Condillac, 1947, p. 553).

⁵ É importante destacar que o emprego da noção de inatismo aqui não implica a defesa de ideias inatas no sentido tradicional, mas aponta para a possível presença de uma faculdade inata da alma. Essa perspectiva interpretativa tem sido objeto de discussão na bibliografia

Este artigo explora as diferentes abordagens de Condillac quanto à causa da atividade mental, e reflete sobre alguns dos seus desdobramentos para pensar uma leitura de tipo construtivista da sua filosofia.

A explicação empirista da causa da atividade mental no *Ensaio*

No *Ensaio* (1746), Condillac propõe uma nova abordagem para explicar o entendimento humano, baseando-se na tese de que “as operações da alma têm sua origem numa percepção simples” (Condillac, I, 2018, p. 37). Isso significa que não temos ideias ou faculdades mentais pré-existentes à experiência. Com efeito, a vida mental, compreendida como o conjunto de ideias e operações do espírito humano, desenvolve-se por meio de um processo de construção, no qual as sensações desempenham um papel fundamental. Ao definir as sensações⁶ como a única fonte da vida mental no sujeito, o filósofo francês diferencia seu empirismo daquele de Locke (Condillac, 2018, p. 37).

No seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690) Locke defende as sensações (sentido externo) e a reflexão (sentido interno) enquanto duas fontes distintas através das quais se originam as ideias simples no sujeito (Locke, I, 2012, § 3-4, p. 98-99). Considerada por ele uma potência ativa, distinta e independente da sensação, a noção de reflexão será objeto da crítica de Condillac. Diferentemente do filósofo inglês, o abade rejeita como

secundária. Como veremos, conforme a análise da comentarista (Quarfood, 2002, p. 49), a resposta de Condillac à objeção de Potocki sugere que o filósofo entende a atividade como uma faculdade inata do espírito humano, responsável por extrair das sensações todo o seu conteúdo. Embora o abade não detalhe a natureza dessa força, ele atribui à alma um poder indefinível, cujos efeitos são perceptíveis. Dentro desse quadro interpretativo, a relação entre força e atividade mental indica que o desenvolvimento das ideias e operações mentais não ocorre exclusivamente com base na experiência sensorial, mas também por meio de uma dinâmica interna, indicando características inatas e apontando para uma causalidade inerente à atividade mental – e é precisamente nessa perspectiva inatista que se fundamenta a discussão proposta neste artigo.

⁶ Nos textos examinados, entende-se a sensação enquanto modificação da consciência sem valor objetivo e referencial (Condillac, 1746; 1754).

ponto de partida da sua pesquisa qualquer atividade mental inata independente das sensações. Trata-se, portanto, de dar conta do desenvolvimento das ideias e capacidades mentais no homem sem que para tanto seja necessário intervir ou recorrer uma atividade reflexiva inata (Santos, 2017, p. 11).

Dado o ponto de partida anti-inatista da sua pesquisa, ele não pode admitir no espírito humano uma atividade reflexiva que seja responsável por gerar ideias que não derivem diretamente dos sentidos. É necessário, então, seguir um rigor científico para oferecer uma explicação alternativa àquela fornecida por Locke, de modo a alinhar a pesquisa filosófica ao ideal da ciência newtoniana (Le Roy, 1937, p. 59). O objetivo é evitar qualquer conceito que sugira a existência de atividades mentais ou princípios internos não baseados diretamente nas experiências sensoriais, para manter a consistência de seu empirismo radical e alinhar-se com o modelo científico promovido pela ciência newtoniana.

Na esteira da metafísica moderada⁷, o objetivo é explicar a origem da reflexão a partir da experiência, sem invocar um princípio ativo inato, evitando assim o erro que ele considera ter sido cometido por Locke. Observe que o foco aqui é, em última análise, o problema da causa da atividade mental. Se a intenção é explicar a origem da reflexão com base na passividade das sensações, ou seja, sem recorrer a um princípio ativo, então a sua posição precisa justificar tanto a origem da reflexão quanto a causa do tipo específico de atividade que a reflexão expressa – em sentido genérico, a habilidade de contemplar os próprios conteúdos mentais.

Nessa direção, é indispensável que a filosofia defina, preliminarmente, seus próprios limites, ou seja, o que pode e não pode ser investigado. Influenciada pelo paradigma newtoniano, a investigação

⁷ Condillac diferencia dois tipos de metafísica: uma ambiciosa e outra comedida. A primeira, (...) procurava entender a "essência ou natureza dos seres", resultando na produção de termos "imprecisos e em um acúmulo de erros na filosofia". A segunda, visa compreender apenas aquilo que pode ser apreendido pelo espírito humano (Condillac, 2018, p. 32). Em última análise, a sua proposta apresenta uma "redefinição do conceito de metafísica, agora centrando-se no estudo das operações mentais e nos limites do conhecimento humano, sem conjecturas ou suposições sobre a natureza das coisas" (Salles, 2018, p. 366).

filosófica não especula sobre a essência das coisas, ela se concentra apenas nos "efeitos ou causas segundas" (Charrak, 2003, p. 17). Isto é, no que pode ser observado na experiência humana. Como expressado pelo próprio Condillac:

Nosso principal objetivo, que jamais podemos perder de vista, é o estudo do espírito humano, não para descobrir verdadeira natureza, mas para conhecer suas operações, observar com que arte se combinam e saber como devemos conduzi-las a fim de adquirirmos toda inteligência de que somos capazes. É preciso remontar à origem de nossas ideias, desenvolver sua geração, acompanhá-las até os limites a elas prescritos pela natureza, para fixar a extensão e as fronteiras de nossos conhecimentos e renovar o entendimento humano como um todo (Condillac, 2018, p. 34).

Por conseguinte, acrescenta:

A via das observações é a única que promete êxito na realização dessas pesquisas. Não devemos aspirar a outra coisa além da descoberta de uma experiência primeira, que ninguém possa pôr em dúvida e que seja suficiente para explicar todas as demais. Ela deverá mostrar sensivelmente qual a fonte de nossos conhecimentos, quais os seus materiais, que princípio permite trabalhar a partir deles, quais instrumentos a serem empregados e de que maneira devemos nos servir deles. Acredito ter encontrado a solução para todos esses problemas na ligação de ideias, seja com os signos, seja entre si [...] (Condillac, 2018, p. 34).

O trecho em destaque nos mostra que a filosofia deve focar na investigação do espírito humano não para revelar sua essência, mas para entender suas operações e o desenvolvimento da inteligência. Nesse sentido específico, compete à filosofia conduzir um estudo minucioso das operações do entendimento, discernir a origem dessas operações e suas características, compreender seu funcionamento e inter-relações. Nesse particular, o abade rejeita a ideia de causas desconhecidas, defendendo que a origem e o

princípio capaz de explicar a vida mental residem na observação da experiência.

Observe-se com mais clareza em que medida a pesquisa de Condillac se adequa aos paradigmas metodológicos da filosofia de Locke e da física de newtoniana. Inspirado por Locke, ele busca realizar um estudo detalhado do entendimento humano; em paralelo, influenciado por Newton, adota a ideia de um princípio único que possa explicar o funcionamento do espírito humano, buscando nesse âmbito algo análogo à lei da gravitação estabelecida por Newton para o mundo físico (Monzani, 1993, p. 8). Da perspectiva condillaciana, a observação da experiência permite revelar a ligação de ideias no *Ensaio* enquanto princípio explicativo da constituição e ordenamento do domínio espiritual⁸. A tese condillaciana defende não apenas que a ligação entre ideias é um princípio fundamental, mas também que a relação entre ideias e signos é indispensável para a ligação entre as ideias.

Diferentemente de Locke, que aplica sua análise⁹ apenas à decomposição das ideias, Condillac amplia esse escopo para abranger todas as operações mentais, com o objetivo de demonstrar como essas operações se originam. A análise aplicada a formação das ideias e das operações mentais, implica, em última instância, “decisões sobre a natureza da mente”. Surge a questão de se “todas as operações da alma humana realmente derivam da sensibilidade física” (Charrak, 2003, p. 14); ao mesmo tempo, há um questionamento sobre o estatuto da reflexão e o momento em que o indivíduo se torna ativo e capaz de manipular conscientemente as

⁸ Ao outorgar o estatuto de princípio à ligação de ideias, a explicação de Condillac acerca da vida mental busca introduzir uma diferença importante com relação ao conceito de associação de ideias tal como entendido por Locke. Diferentemente da associação, considerada fonte de erros, o fenômeno da ligação seria condição tanto da construção das diferentes operações mentais como consciência, atenção, reminiscência, imaginação, contemplação, memória, reflexão, quanto dos conhecimentos humanos. Sobre a ligação como princípio no contexto do *Ensaio*, ver: Condillac, *em busca do princípio: ligação de ideias ou prazer?* (2023).

⁹ O método, conforme utilizado por Condillac, envolve uma operação simultânea de decomposição (análise) e composição (síntese) do fenômeno investigado (Condillac, 1947, p. 410).

impressões que foram anteriormente recebidas (loc.cit.). Nesse contexto, a reflexão constitui-se como causa de um tipo particular de atividade mental, caracterizada pela habilidade de contemplar os próprios conteúdos mentais.

Neste artigo, não se faz necessário um exame detalhado do desenvolvimento de todas as operações do entendimento e seus desdobramentos no *Ensaio*. O foco está na explicação do abade sobre o desenvolvimento da memória e da imaginação, faculdades formadas a partir da experiência, que oferecem os fundamentos teóricos para compreender o surgimento da reflexão.

Para Condillac, o desenvolvimento das operações do entendimento começa com a percepção gerada na alma pela ação dos órgãos dos sentidos. Essa percepção corresponde à consciência em seu nível mais básico. Para ele, percepção e consciência constituem uma única operação designada por diferentes nomes (Condillac, 2018, p. 50-57). Por conseguinte, o filósofo explica a origem da atenção: “(...) A operação pela qual nossa consciência aumenta tão vivamente em relação a certas percepções que estas parecem ser as únicas que nos afetam, chama-se atenção” (Condillac, I, 2018, § 5, p. 53). Note-se que a atenção diz respeito a uma operação emergente dentro do processo contínuo de percepção. O abade a descreve como uma intensificação da consciência em relação a determinadas percepções, o que implica um processo seletivo para o desenvolvimento das operações mentais¹⁰. Uma vez desenvolvidas essas operações, ele aprofunda sua análise ao mostrar como a atenção contribui para o desenvolvimento da memória e da imaginação. Nas palavras do próprio filósofo:

A experiencia ensina que o primeiro efeito da atenção é fazer que subsistam no espírito, na ausência de objetos, percepções ocasionadas por eles. Estas

¹⁰ Neste texto, encontra-se o germe do que o abade desenvolverá de maneira mais explícita em sua fase madura, ao estabelecer, no *Tratado das Sensações*, o prazer e a dor como princípios determinantes do desenvolvimento da vida mental. Embora essa tese ainda não esteja plenamente formulada no *Ensaio*, já é possível observar aqui os seus primeiros indícios: “(...) pouco a pouco algumas mostram-se mais agradáveis e interessantes do que outras, e a alma dedica-se de preferência a elas” (Condillac, I, 2018, § 5, p. 52).

costumam ser conservadas na mesma ordem que tinham quando os objetos estavam presentes. Forma-se assim entre elas uma ligação, de que se originam outras, como a reminiscência. A primeira é a imaginação, que surge quando uma percepção, por força da ligação que a atenção estabelece entre ela e um objeto, é retraçada à visão do mesmo objeto: às vezes é suficiente ouvir o nome de uma coisa para representá-la como se estivesse diante dos nossos olhos (Condillac, I, 2018, § 17, p. 60).

Por conseguinte, acrescenta:

Nem sempre, porém, está em nosso poder despertar as percepções de que temos experiência (...) Que se pense, por exemplo, numa flor cujo odor é pouco familiar: lembramo-nos de seu nome, das circunstâncias em que a vimos, representaremos seu perfume sob a ideia geral de uma percepção que afeta o olfato, mas nunca despertaremos a percepção mesma. Chamo de memória a operação que produz esse efeito (Condillac, I, 2018, § 18, p. 60).

Essas passagens demonstram que, na perspectiva condillaciana, imaginação e memória não são faculdades inatas ou elementos a priori, mas operações que emergem gradualmente a partir das percepções, organizadas pela atenção. Diferentemente de Locke, criticado por não explicar a origem das operações mentais, Condillac revela a gênese das faculdades, mostrando que cada uma delas se desenvolve progressivamente com base na experiência sensível. No *Ensaio*, ele apresenta a imaginação como a capacidade de evocar as próprias percepções e a memória como a faculdade que permite relembrar signos e suas circunstâncias. A explicação da origem dessas operações estabelece as condições teóricas necessárias para que o filósofo elabore sua teoria sobre a gênese da reflexão.

Quando a memória está formada e o uso da imaginação está ao nosso alcance, os signos que a memória evoca e as ideias que a imaginação desperta começam a libertar a mente da dependência dos objetos (Condillac, I, 2018, § 47, p. 76). Com a memória e a imaginação estabelecidas, a alma

adquire a capacidade de operar de forma independente dos objetos externos. Podemos pensar sobre signos e ideias sem a necessidade de estímulos sensoriais imediatos: "essa maneira de aplicarmos por conta própria a atenção ora a este, ora àquele objeto, ou ainda a diferentes partes de um mesmo objeto, é o que se chama refletir" (Condillac, I, 2018, § 48, p. 76-77). Por conseguinte, ele conclui: "vemos assim, de modo sensível, como a reflexão nasce da imaginação e da memória" (loc.cit.). Nesse contexto, a reflexão é vista como uma operação através da qual a alma gerencia sua própria atenção. A origem empírica da reflexão explica a causa de um tipo específico de atividade, permitindo à alma manipular os signos¹¹ e afastar-se das experiências sensoriais.

De acordo com Charrak, a reflexão não se identifica "com a ativação de um novo princípio, mas ao uso de um artifício através do qual o pensamento ascende à livre disposição dos seus objetos" (Charrak, 2003, p. 63). São os signos arbitrários que permitem à alma manipular livremente as ideias de objetos. A constituição e manipulação dos signos, portanto, é responsável por condicionar, em última instância, o progressivo afastamento do homem do domínio prático em direção ao teórico. Vale destacar que, diferentemente dos signos naturais, os signos de instituição são elaborados ativamente pelos indivíduos em interação social. Para Condillac, essa linguagem de instituição não apenas emerge, mas se desenvolve exclusivamente no contexto das relações entre os homens, que constituem a

¹¹ Para o filósofo, podemos distinguir três classes de signos: (1º) signos acidentais, que são objetos associados a ideias devido a circunstâncias específicas e ajudam a lembrá-las; (2º) signos naturais, ou gritos, que a natureza estabeleceu para os sentimentos de alegria, medo, dor etc. e (3º) signos de instituição, que são criados por convenção humana e têm uma relação arbitrária com as ideias que representam (Condillac, I, 2018, § 35, p. 70). Os signos acidentais dependem exclusivamente de causas externas, alheias a nós, sobre as quais não temos controle. Não podemos revisá-los nem as circunstâncias em que foram associados. De maneira similar, os signos naturais têm sua origem na natureza. Em ambos os casos, não podemos manipular nossas lembranças conforme nosso desejo; os sentimentos e as circunstâncias nos impõem passivamente essas associações. Diferentemente dos outros tipos de signos, os signos de instituição representam o pleno poder humano, pois são criados por nós em interação com outras pessoas.

condição necessária para seu surgimento e o contínuo aprimoramento do conhecimento humano. É precisamente nesse contexto que a reflexão assume um papel central, pois, ao depender dos signos arbitrários, ela permite à mente revisitar e reorganizar suas ideias, ampliando sua capacidade de abstração e generalização.

No entanto, a relação entre o uso dos signos de instituição e o surgimento da atividade reflexiva enquanto causa de um tipo específico de atividade mental, não se mantém no *Tratado*. Nessa obra, o filósofo introduz alterações na explicação da constituição e desenvolvimento da vida mental, o que impacta na concepção de causa da atividade mental e na própria definição de atividade em um sentido mais amplo.

A explicação empirista da causa da atividade mental no *Tratado*

No *Tratado*, o filósofo apresenta uma nova maneira de explicar a formação da vida mental. Segundo ele, todo o nosso conhecimento e nossas capacidades mentais têm origem nos sentidos; estes, nada mais são do que sensações transformadas (Condillac, 1993, p. 31-56). Da perspectiva do abade, as sensações seguem se transformando de forma contínua, e as conexões entre ideias, guiadas pelo princípio do prazer/dor, desempenham um papel decisivo na constituição e organização das ideias e operações mentais. Temos então uma mudança relevante na explicação da vida mental com relação ao *Ensaio*: a ligação entre ideias deixa de ser o princípio explicativo, agora é o princípio do prazer e da dor que assume essa função constitutiva e organizadora (Condillac, 1993, p. 56).

Para introduzir e abordar o problema da causa da atividade no *Tratado*, utilizo como base as notas de Le Roy que fazem parte da edição das obras filosóficas completas de Condillac. Segundo o comentarista, a atividade mental como descrita por Condillac na carta a Potocki não é frequentemente mencionada nesse texto (Santos, 2017, p. 16). Ele não aborda diretamente uma atividade interna que opere sobre as sensações para extrair delas ideias e faculdades: "Condillac menciona uma ação das nossas

faculdades, mas a explica como uma combinação das nossas impressões afetivas de prazer e dor com os conteúdos das nossas sensações" (Le Roy, 1948, p. 553).

Dois aspectos merecem destaque: primeiro, o fato de que o filósofo não aborda explicitamente a atividade mental em sua investigação genética. O segundo é que a combinação dos conteúdos das sensações com a forma como nos afetam, seja de maneira agradável ou desagradável, causa a atividade mental entendida e identificada enquanto ação das operações mentais (Santos, 2017, p. 16). Da perspectiva condillaciana, as sensações encerram o princípio explicativo da vida mental. A respeito disso, o filósofo afirma que:

O princípio que determina o desenvolvimento de suas faculdades é simples; está encerrado nas próprias sensações: pois, sendo todas necessariamente agradáveis ou desagradáveis, a estátua tem interesse em gozar daquelas e se furtar a estas. Ora, convencervos-ei de que este interesse basta para dar lugar às operações do entendimento e da vontade (Condillac, 1993, p. 56).

Com base no trecho mencionado, a causa da atividade mental, residiria nas próprias sensações, especialmente nas qualidades de prazer e dor que constituem um princípio inicial. Portanto, a atividade ou ação das faculdades mentais nada mais é do que um efeito produzido pelo princípio do prazer/dor. Dentro desse quadro de interpretação, não haveria uma atividade mental inata, autônoma e independente das sensações desde o início da experiência.

Apoiando uma abordagem empirista do princípio do prazer e dor como causa da atividade, Lefèvre defende a afetividade como o princípio da atividade: "a mola dos seus conhecimentos é o prazer e a dor, felicidade e infelicidade sem os quais ela – a estátua – nada seria. A afetividade em Condillac é o princípio da atividade" (Lefèvre, 1966, p. 50). Essa perspectiva interpretativa, semelhante à de Le Roy, tem uma vantagem teórica no contexto empirista ao ajudar a elucidar a causa da atividade mental no *Tratado* através da alternância entre prazer e dor, baseada na

experiência (Santos, 2017, p.18,). Assim, para exemplificar o que Lefèvre quer transmitir com a tese da afetividade como princípio da atividade, é essencial revisitar a ficção da estátua em seu estágio inicial¹².

Segundo a ficção, a vida mental da estátua começa quando o filósofo retira a camada de mármore que cobre o sentido do olfato, provocando assim sua primeira sensação. Nesta fase do experimento mental, a estátua está confinada ao uso desse único sentido, restringindo seu conhecimento exclusivamente aos odores: "se lhe apresentarmos uma rosa, para nós será uma estátua cheirando uma rosa; mas para ela, será apenas o odor da flor" (Condillac, I, 1993, § 2, p. 63). Ao experienciar um cheiro, a estátua se identifica completamente com esse cheiro: os odores percebidos são apenas maneiras de ser da estátua (Condillac, I, 1993, § 2, p. 63). Neste estágio da análise, a atenção manifestada por ela deve ser compreendida como uma atenção passiva, oriunda da receptividade dos órgãos sensoriais. Condillac argumenta que as sensações não desaparecem completamente assim que o estímulo odorífero deixa de atuar sobre o olfato: "a atenção concedida retém esse odor. Dessa maneira, resta uma impressão mais ou menos forte, conforme a própria atenção tenha sido mais ou menos viva, eis a memória" (Condillac, 1993, I, § 6, p. 65).

Com o desenvolvimento da memória ele então justifica a atividade na vida mental da estátua. A memória representa uma forma ativa de atenção, pois o ato de evocar sensações é, por si só, uma manifestação da capacidade em ação. Para ilustrar a relação entre atividade mental e afetividade, conforme sugerido por Lefèvre, o seguinte trecho do *Tratado* é crucial:

Quando ela tiver notado que pode deixar de ser o que é, para voltar a ser o que foi, veremos seus desejos nascerem de um estado de dor, que ela irá comparar a um estado de prazer que a memória lhe lembrará (...)
(Condillac, 1993, I, § 4 p. 65).

¹² Para demonstrar a sua tese de que ideias e faculdades derivam das sensações, Condillac propõe a ficção metodológica de uma estátua de mármore que adquire os sentidos progressivamente na medida em que a experiência ocorre.

A memória permite reconhecer a variação entre prazeres e dores e, além disso, comparar estados agradáveis e desagradáveis. Ao contrastar prazer e dor, Condillac atribui à memória a causa da atividade mental. Com o desenvolvimento da memória, a capacidade de atenção se torna mais especializada: ela adota uma função estritamente seletiva, com o objetivo de evitar a dor e buscar o prazer por meio da experiência de estados mentais agradáveis. Nesse contexto, fica claro o papel da afetividade como "princípio da atividade" (Lefèvre, 1966, p. 50). O princípio do prazer/dor se revela enquanto causa da atividade vinculada ao funcionamento das faculdades mentais.

Segundo as interpretações de Lefèvre e Le Roy, essa concepção de atividade mental não parece conflitar com o empirismo de Condillac. Em outras palavras, trata-se de uma atividade cuja causa é explicada pela experiência da alternância entre prazer e dor. Todavia, a atividade mental enquanto mera ação das faculdades é diferente da atividade reflexiva e do tipo de atenção que ela proporciona.

No *Tratado*, a origem da reflexão, entendida como a capacidade que permite voltar o pensamento sobre os próprios conteúdos mentais, está subordinada ao sentido do tato. Na visão condillaciana, a reflexão não é considerada uma capacidade mental inata, mas sim um produto da experiência, que se desenvolve a partir das contribuições desse sentido. A capacidade de direcionar o pensamento para os próprios conteúdos psíquicos é regulada por um fluxo de sensações que são reunidas dentro de limites definidos, nos quais o eu responde a si mesmo. Quando o tato delimita diversas sensações distintas e simultâneas dentro de certos limites nos quais o eu se reconhece, ele passa a ter consciência de seu próprio corpo (Condillac, 1993 II, § 7, p. 127). Assim, pode-se dizer que o tato, em combinação com o movimento, transmite à consciência a percepção de solidez e resistência, definindo os limites das sensações e dando origem à reflexão em um sentido particular, conforme definido pelo filósofo: “esta atenção, que combina sensações, que forma conjuntos exteriores e que, por

assim dizer, compara-os sob diferentes relações, é o que denomino reflexão” (Condillac, 1993, I, § 14, p. 139).

O tato é o único sentido capaz de gerar a reflexão como uma habilidade de combinar sensações e formar conjuntos estáveis de diferentes qualidades sensíveis, entendidos como eu e não eu (Santos, 2017, p. 98-99). Portanto, o filósofo vê o tato como fundamental para o desenvolvimento da reflexão, ao contrário dos outros sentidos, que não oferecem o mesmo tipo de estrutura para a formação e organização das sensações.

Nesse contexto, a investigação sobre a causa da atividade permite problematizar, em última instância, a própria concepção de atividade dentro do texto condillaciano. Por um lado, a causa da atividade mental aparece associada aos estados afetivos de prazer e dor, que estimulam as capacidades mentais. Por outro lado, a gênese da reflexão, que é promovida pelo tipo de atenção fornecido pelo tato, explica a causa de um tipo muito específico da atividade mental, que possibilita a autorreferência e reconhecimento dos próprios conteúdos mentais.

Na próxima seção, exploraremos a perspectiva inatista sobre a causa da atividade mental e aspectos da sua relação com o conceito de força. Esse conceito é introduzido de forma preliminar no *Tratado* em uma nota de rodapé e é desenvolvido com alguns elementos adicionais na *Lógica*.

A explicação inatista da causa da atividade mental no *Tratado* e na *Lógica*

Para explorar a perspectiva inatista da atividade mental em contraposição ao seu estatuto empírico apresentado na seção anterior, é crucial examinar a nota de rodapé no *Tratado* em que o abade introduz a noção de força. Para entender melhor essa abordagem, é necessário analisar detalhadamente o conteúdo dessa nota. Como observa o filósofo:

Há em nós, *um princípio de nossas ações*, que sentimos, mas não podemos definir: *é chamado de força*. Somos igualmente ativos em relação a tudo o

que essa força produz em nós ou fora de nós. Somos ativos, por exemplo, *quando refletimos ou movemos um corpo(...)* Assim, um ser é ativo ou passivo conforme a causa do efeito produzido esteja nele ou fora dele (Condillac, 1993, I, p. 111).

Condillac introduz a noção de força, mas não a explora detalhadamente, ou seja, o conceito permanece subdesenvolvido no contexto do *Tratado*. Contudo, na nota em questão, ele admite que os efeitos da força se manifestam tanto no plano físico quanto no mental – a reflexão ilustra uma forma de atividade e força mental, enquanto o movimento de um corpo exemplifica uma força física (Santos, 2017, p. 29). Esta concepção de força como princípio de ação sugere uma causalidade da atividade mental que transcende a simples alternância entre prazer e dor como explicação da causa da atividade. Embora possamos sentir os efeitos dessa força, não conseguimos definir ou compreender completamente sua natureza. Condillac opta por não especular sobre a natureza da força em si, tratando-a como um postulado que serve para explicar a causa da atividade, a qual é simplesmente um efeito dessa força.

Condillac retoma a noção de força em sua *Lógica* (1778). Nessa obra ele revisita a noção de força e explora sua relação com a atividade mental. Nessa direção, ele afirma que "não há dúvida de que essa causa existe, mesmo que não possamos percebê-la pelos sentidos; eu a chamo de força" (Condillac, 1964, p. 59). Apesar de não podermos conhecer diretamente essa força através dos sentidos, podemos discuti-la com base em seus efeitos: "observamos seu efeito, ou seja, o movimento" (loc.cit). O filósofo usa o exemplo do movimento para ilustrar que a força se manifesta em movimentos físicos e, de forma análoga, em movimentos mentais. A rigor, o filósofo toma a noção de força como a causa subjacente da atividade mental e física, enfatizando que a força se revela indiretamente por meio de seus efeitos, ou seja, através das manifestações visíveis das operações do espírito em ação. Como não podemos acessar diretamente a essência da força ou da alma, a investigação filosófica deve focar apenas nos fenômenos que podem ser observados.

A concepção de força como causa da atividade, inicialmente apresentada no *Tratado* e posteriormente explorada na *Lógica*, e que Condillac clarifica na carta a Potocki já mencionada, possibilita uma interpretação inatista da origem da atividade mental. Na obra *Condillac: A Estátua e a Criança* (2002), Quarfood destaca que a resposta de Condillac evidencia a sua percepção da força como uma faculdade inata. Segundo a sua interpretação, a resposta de Condillac à objeção de Potocki sugere que, para o filósofo, a atividade deve ser entendida como uma "faculdade inata do espírito humano (...), e é nossa atividade que extrai das sensações tudo o que elas contêm" (Quarfood, 2002, p. 49). Nesse sentido, a comentarista defende a ideia de que há um "espiritualismo latente no sensualismo próprio de Condillac (ibid.). Em última análise, ele atribui uma força indefinível à alma, que não é explicada, mas cujos efeitos podem ser observados" (ibid.). Portanto, haveria uma causalidade no âmbito mental que não depende exclusivamente da afecção dos órgãos dos sentidos.

Dentro desse quadro explicativo, atividade mental não se baseia apenas na estimulação dos órgãos sensoriais, indicando que a alma não é totalmente passiva. Sob essa perspectiva, a explicação da causa da atividade mental com base no par prazer/dor poderia ser vista como desnecessária, uma vez que a atividade do espírito seria atribuída a uma força latente na alma, perceptível pelos seus efeitos, mas cuja natureza desconhecemos. Essa interpretação sugere que a abordagem empirista condillaciana pode não ser tão radical quanto inicialmente aparenta. Isso porque aceitar a existência de uma atividade mental inata implicaria adotar uma posição que ele, com seu anti-inatismo, buscava precisamente refutar. Embora breve e pontual, a interpretação de Quarfood tem o mérito de questionar o status empírico da causa da atividade mental e de reconhecer a dificuldade que Condillac enfrentou ao tentar explicar a causa dessa atividade com base na passividade inicial da sensação.

Condillac não possui uma teoria fisiológica. Suas referências à fisiologia "refletem a bagagem cultural da época e não têm pretensão de originalidade" (Paganini, 1992, p. 166). Essa nuance é necessária para que possamos oferecer um caminho para esclarecer aspectos do conceito de

força em sua filosofia. Nesse sentido, o artigo "A Fisiologia e Seu Discurso" (2017), de Isabel Fragelli, oferece comentários relevantes do debate acerca da fisiologia na modernidade. A autora explora o trabalho de Duchesneau, "La Physiologie des Lumières" (1982), que investiga a fisiologia à luz das descobertas da ciência newtoniana.

Como salientado por Fragelli, Newton é responsável por “formalizar a aplicação da matemática aos fenômenos naturais a partir de uma metodologia científica empirista e indutiva; deixando de lado a determinação das causas e das essências pela via metafísica” (Fragelli, 2017, p. 62). Isso significa dizer que ele afastou-se da tentativa de explicar os fenômenos naturais através de causas metafísicas ou essências abstratas. Em vez disso, focou em descrever como as coisas funcionam com base em evidências observáveis e mensuráveis. Nesse período os naturalistas tomavam os modelos teóricos de Newton – gravitação – e Leibniz – monadologia – para interpretar e compreender os fenômenos orgânicos (Fragelli, 2017, p. 62). A metodologia científica de Newton ajudou a estabelecer a ciência fisiológica como um campo próprio, ao mesmo tempo que revelou a necessidade de abordagens adicionais para explicar a complexidade dos organismos vivos. Nesse contexto, as teorias fisiológicas nascentes fazem uso dos *inconnues* explicativos de maneira regulamentar. Sobre isso, diz o seguinte:

[...] Duchesneau ressalta a importância da função epistemológica dos “*inconnues explicatives*” para as formulações teóricas da teoria fisiológica nascente, mostrando que, em diversos momentos, fez-se um uso regulativo de elementos “desconhecidos” para que se pudesse explicar os fenômenos observados nos organismos. Para exemplificar, assim como Newton define a lei da gravidade sem determinar o estatuto ontológico desta força, assim também Buffon pode explicar a funcionalidade das “forças penetrantes”, Blumenbach a das “forças vitais” e Haller a da irritabilidade da fibra sem, contudo, determinarem o que são esses elementos ou quais seriam as suas causas

(Hall 1968; Gaskin 1967, cap. 7) (Fragelli, 2017, p. 62).

A passagem em destaque enfatiza a relevância dos elementos desconhecidos na formulação da teoria fisiológica do século das luzes. Desse ponto de vista, devemos entender esses elementos enquanto conceitos empregados para explicar os fenômenos observados em organismos vivos, ainda que não possamos conhecer por completo sua verdadeira causa. Para ilustrar, Duchesneau compara a situação com a teoria de Newton: Newton introduziu a lei da gravidade sem definir exatamente o que é a força gravitacional ou sua natureza essencial. Da mesma forma, o uso instrumental dos elementos desconhecidos explicativos permitiu que os cientistas evitassem explicações metafísicas e se concentrassem nas limitações e possibilidades do conhecimento empírico, demonstrando que tanto a ciência física quanto a biologia da época lidavam com elementos indeterminados sem recorrer a explicações metafísicas.

Condillac se mostra plenamente consciente dos avanços da fisiologia da sua época¹³. Nesse aspecto, o conceito de força apresentado em seus textos só pode compreendido quando considerado o contexto científico do XVIII. A ideia de força como causa subjacente da atividade orgânica e mental reflete uma integração dos sistemas teóricos fisiológicos, influenciados pela tradição newtoniana, na filosofia de Condillac. Sem definir precisamente o que é essa força, o abade parece admitir os elementos indeterminados, evitando enveredar pelos caminhos da metafísica ambiciosa.

O problema da causa da atividade e seus desdobramentos para uma leitura construtivista em Condillac

Em sentido genérico, o construtivismo em filosofia é caracterizado como uma perspectiva teórica que compreende o progresso do

¹³ Acabou-se de traduzir uma dissertação do sr. De Haller sobre a irritabilidade (Condillac, 2022, p. 79-80), um clássico da fisiologia no XVIII.

conhecimento humano enquanto produto de uma inteligência ativa ou construtiva da mente. A rigor, uma nota característica fundamental do construtivismo refere, sobretudo, o papel ativo do sujeito na construção das suas representações de mundo (Castanon, 2007, p. 116). Ao abordar esse tema, estamos seguindo a perspectiva interpretativa da filosofia de Condillac proposta por Monzani em sua obra *Desejo e prazer na idade moderna* (2011). Nesse trabalho, Monzani argumenta que a filosofia do abade parece oferecer uma versão do construtivismo que ainda não recebeu a atenção devida (Monzani, 2011, p. 223).

Dado que o papel ativo do sujeito é um aspecto chave para pensar uma perspectiva construtivista, compreender a causa dessa atividade é tarefa preliminar, pois ela é o ponto de partida para sistematizar e interpretar o construtivismo condillaciano. Nessa direção, é fundamental identificar a causa da atividade mental, pois isso determina a forma como Condillac entende, em última análise, o processo de construção e estruturação do conhecimento.

A julgar pelo que vimos ao longo das seções anteriores, estamos em condição de sugerir possíveis desdobramentos do problema da causa da atividade mental para pensar o construtivismo condillaciano. Dito de forma direta, a filosofia de Condillac não só aponta para interpretações distintas do problema da causa da atividade mental, como parece delinear mais de um tipo de construtivismo.

O primeiro tipo, descrito em seu *Ensaio*, baseia-se em uma interpretação empirista da causa da atividade mental e na relação entre sensações e signos de instituição, que molda a reflexão e o tipo específico de atividade que ela engendra. Seguindo a perspectiva empirista, podemos ainda considerar as contribuições do *Tratado*, que se baseiam, por um lado, na causa da atividade — entendida como a ação das faculdades mentais a partir das impressões afetivas de prazer e dor. Por outro lado, destacam-se as contribuições do tato, que condiciona a reflexão e gera um tipo específico de atividade, permitindo a autorreferência e a representação de objetos ao fornecer estrutura e organização às sensações.

Entretanto, é importante lembrar que, no *Tratado*, a gênese da atividade reflexiva introduzida pelo tato não parece ser a única maneira possível de conceber a causa da atividade em geral. Nesse texto e,

posteriormente, na *Lógica*, o abade introduz a ideia de uma força no organismo que, embora claramente indefinível, sugere vestígios de inatismo. Sob essa perspectiva, o conceito de força como causa subjacente das nossas ações indicaria um outro tipo de construtivismo, que não poderia evitar algum grau de inatismo.

Nesse contexto, cabe problematizar se a ideia de inatismo, como sugere Quarfood, é realmente adequada para interpretar Condillac, ou se a noção de força, entendida como uma característica inata do espírito, não poderia ser analisada sob uma perspectiva heurística. Nessa linha de interpretação, a noção de força não pode ser entendida enquanto um estatuto ontológico ou metafísico da alma, mas como um conceito meramente explicativo, utilizado pelo abade para elucidar certos aspectos do funcionamento mental e físico no ser humano.

Enquanto recurso explicativo provisório, a força contribuiria para esclarecer aspectos do desenvolvimento das operações mentais, sem que Condillac assumisse uma posição definitiva sobre a natureza da alma. Essa nuance preservaria a sua explicação empirista radical sobre o desenvolvimento das ideias e operações mentais a partir da experiência sensível.

Ainda assim, trata-se de uma questão polêmica, que nos leva a perguntar: estamos lidando com abordagens distintas do construtivismo – uma empirista e outra inatista – ou haveria apenas uma forma de construtivismo que evolui à medida que a filosofia de Condillac se desenvolve?

Considerações finais

Ao investigar o problema da causa da atividade mental na filosofia de Condillac, encontramos várias interpretações sobre o tema. De fato, trata-se de um problema em aberto, com perspectivas não apenas diferentes, mas também mutuamente excludentes. Apesar da controvérsia, é claro que a filosofia de Condillac não pode ser compreendida sem considerar a atividade como uma característica fundamental da vida mental e o papel ativo do

sujeito na construção do conhecimento. Embora Condillac não tenha formulado explicitamente uma teoria sobre o construtivismo, acreditamos que sua filosofia, conforme exposta no *Ensaio*, no *Tratado* e na *Lógica*, oferece uma explicação construtivista baseada na atividade como aspecto central da vida mental. Em futuros artigos, o desafio será esclarecer, definir e sistematizar o construtivismo à luz das diversas interpretações da atividade mental no pensamento de Condillac. Além disso, será importante determinar se sua filosofia promove diferentes tipos de construtivismo ou se representa uma única forma de construtivismo que evolui ao longo de seu desenvolvimento filosófico.

Referências

ARJA CASTANON, Gustavo. Construtivismo, Inatismo e Realismo: compatíveis e complementares. *Ciênc. cogn.*, Rio de Janeiro, v. 10, p. 115-131, 2007.

Disponível em:

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-58212007000100012&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 20 jul. 2024.

CHARRAK, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac. Paris: Ed. Vrin, 2003.

CHARRAK, André. *Empirisme et théorie de la connaissance*. Paris: Ed. Vrin, 2009.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. Correspondence. notes Le Roy, In: CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Oeuvres philosophiques de Condillac*. Paris: Presses Universitaires, 1948. p. 533-551.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. La Logique ou les premiers développemens de l'art de penser. In: CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Oeuvres philosophiques de Condillac*. Paris: Presses Universitaires, 1947. p. 372-414.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. Dictionnaire des synonymes. In: CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Oeuvres philosophiques de Condillac*. Paris: Presses Universitaires, 1951. v. III. p. x-x.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Lógica y extracto razonado del Tratado de las Sensaciones*. Traducción de Josefina Amalia Villa y J. Gimeno. Buenos Aires: Ed. Aguilar, 1964.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado das sensações*. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado dos Animais e a Inteligência dos animais*. Trad. Lourenço Fernandes Neto e Silva e Dário Galvão. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

FRAGELLI, Isabel Coelho. A fisiologia e seu discurso. *Discurso*, São Paulo, v. 47, n. 2, p. 59-73, 2017. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2017.141432>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/141432>. Acesso em: 18 jul. 2024.

IBERTIS, Carlota Maria. Condillac, em busca do princípio: ligação de ideias ou prazer? *DoisPontos*, Curitiba, v. 20, n. 2, p. 37-50, 2023. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v20i2.92050>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/92050>. Acesso em: 17 nov. 2024.

LEFÈVRE, Roger. *Condillac ou la joie de vivre*. Paris: Ed. Seghers, 1966.

LE ROY, Georges. *La psychologie de Condillac*. Paris: Boivin, 1937.

MONZANI, Luiz Roberto. O empirismo na radicalidade, introdução à leitura do *Tratado das Sensações*. In: CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado das sensações*. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Ed. Unicamp, 1993. p. 7-23.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Curitiba: Ed. Champagnat, 2011.

PAGANINI, Gianni. Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac. *Dix-huitième Siècle*, n. 24, Le matérialisme des Lumières, p. 165-178, 1992.

QUARFOOD, Christine. *Condillac: La Statue et L'Enfant*. Traduit par Yvette Johansson. Paris: Ed. L'Harmattan, 2002.

SALLES, Fernão de Oliveira. Empirismo e metafísica em Condillac. In: CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 361-383.

SANTOS, Kayk Oliveira. As ideias representativas de sujeito e de objeto em Condillac. In: Adriano Correia et al. (Orgs.). *Filosofia do século XVIII*. São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia - ANPOF, 2017. p. 480-496.

Data de registro: 31/07/2024

Data de aceite: 01/11/2024



Causalidade, semelhança e figuração: considerações acerca da tese mecanicista da percepção ou figuração nas *Regulae* cartesianas e sua exemplaridade¹

*Lucas Guerrezi**

Resumo: Este artigo visa examinar como René Descartes abordou o clássico problema da causalidade em suas famosas *Regulae ad directionem ingenii*. Acreditamos que o problema da causalidade, tal como foi enfrentado por Descartes em sua célebre obra inacabada, nos oferece uma chave de leitura única para a compreensão do contexto genético e histórico da filosofia moderna. Assim, examinaremos sua noção geral de causa, bem como o contexto em que ela foi desenvolvida, ou seja, a relação de semelhança ou não entre a coisa (causa) e a ideia (efeito). Por fim, demonstraremos como Descartes resolve o problema da semelhança na relação causal promovendo sua teoria da percepção ou figuração.

Palavras-chave: Mecanicismo; Causalidade; Semelhança; Percepção; Figura.

Causality, Similarity and Figuration: considerations on the mechanistic thesis of perception or figuration in the Cartesian *Regulae* and its exemplarity

Abstract: This article aims to examine how René Descartes approached the classic problem of causality in his famous *Regulae ad directionem ingenii*. We believe that the problem of causality, proposed by Descartes in his unfinished work, offers us a unique reading key for understanding the genetic and historical context of modern philosophy. Thus, we will examine his general notion of cause, as well as the

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 e FAPEMIG.

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

context in which it was developed, that is, the relationship of similarity or not between the thing (cause) and the idea (effect). Finally, we will demonstrate how Descartes solves the problem of similarity in the causal relationship by promoting his theory of perception or figuration.

Keywords: Mechanicism; Causality; Similarity; Perception; Figure.

Introdução

Acreditamos, assim como Francis Bacon (1561–1626), que a modernidade filosófica foi uma época propícia para uma "Grande Restauração" do conhecimento¹. É certo que desde o Renascimento Italiano, a crítica ao antigo sistema do saber ganha cada vez mais força, e a até então soberana filosofia aristotélica passa a ser revista e reinterpretada. Inúmeras teses, ideias e correntes filosóficas surgem entre os séculos XV e XVI. Entretanto, como sabemos, muitos dos resultados dessa época emergiram a partir de uma certa “anarquia” metodológica. Fato que nos levou a conhecer seus autores pelo nome pouco célebre de ecléticos². Apesar disso, foi a partir desse ecletismo que a condição histórica para o nascimento da filosofia moderna tal como a conhecemos aflorasse, e por conseguinte, que correntes filosóficas com maior sistematicidade e rigor metódico viessem a se estabelecer no seio das sociedades intelectuais. Dentre os movimentos provenientes dessa crise do conhecimento³, um nos parece ter ganho maior notoriedade e influência: o mecanicismo.

¹ “A restauração deve começar desde os primeiros alicerces, se não quisermos ficar girando em um círculo indefinidamente, fazendo pouco ou nenhum progresso” (Bacon, 2004, 108).

² “É, no entanto, uma evidência de que a filosofia renascentista continua a ter um lugar precário na história da filosofia, e isso por uma série de razões, como a má publicidade que a palavra e a noção de *ecletismo* receberam entre os filósofos a partir do século XVII [...]” (Giglioni, 2016, p. 22, grifo meu).

³ Arnaud Milanese descreve o período histórico em que a modernidade filosófica surgiu como um momento de crise. Para ser mais preciso, segundo ele, Bacon foi o grande responsável por observar e compreender essa crise. “Aos seus próprios olhos [de Bacon], seu tempo é um tempo de crise, e sua consciência dessa situação decorre das inadequações do conhecimento,

O mecanicismo se tornou uma das principais escolas filosóficas ocidentais. Entre os séculos XVII e XVIII, atingiram seu ponto máximo. Este modelo de pensamento filosófico e científico foi considerado um padrão a seguir. Pouquíssimos eram aqueles que não iam de encontro com seus princípios⁴. Podemos conceitualizar esse importante movimento intelectual e identificar seus principais integrantes por meio de algumas características essenciais. Entretanto, tais características foram desenvolvidas e articuladas de modo distinto nos diversos autores vinculados a esse pensamento. Desse modo, encontramos na história do pensamento mecanicista uma conceitualização multifacetada, com características saturadas ou depletadas de acordo com a necessidade epistemológica de cada autor.

César Battisti (2010, p. 29) nos proporciona uma sintética e precisa definição sobre as principais características desenvolvidas e identificadas nos mais distintos agentes desse movimento intelectual. Segundo ele, o mecanicismo, de modo geral, pode ser definido a partir de cinco eixos básicos: 1) a padronização e a redução das entidades e processos naturais para que todos os fenômenos possam ser explicados por meio de elementos simples; 2) a aplicação de modelos explicativos baseados na construção e no funcionamento das máquinas; 3) a utilização da matemática como

um conhecimento cujo maior sinal de fraqueza é a pobreza de seus frutos e sua falta de progresso contínuo” (Milanese, 2016, p. 21-22).

⁴ Dentre os poucos contrários ao mecanicismo, os Vitalistas foram os que mais se destacaram. “Os vitalistas sustentam que os organismos vivos são fundamentalmente diferentes das entidades não vivas porque contêm algum elemento não físico ou são regidos por princípios diferentes dos das coisas inanimadas. Em sua forma mais simples, o vitalismo sustenta que as entidades vivas contêm algum fluido ou um “espírito” distinto. Em formas mais sofisticadas, o espírito vital se torna uma substância que infunde os corpos e lhes dá vida; ou o vitalismo se torna a visão de que há uma organização distinta entre os seres vivos. As posições vitalistas podem ser rastreadas até a antiguidade. As explicações de Aristóteles sobre os fenômenos biológicos às vezes são consideradas vitalistas, embora isso seja problemático. No século III a.C., o anatomista grego Galeno sustentou que os espíritos vitais são necessários para a vida. No entanto, o vitalismo é mais bem compreendido no contexto do surgimento da ciência moderna durante os séculos XVI e XVII. As explicações mecanicistas dos fenômenos naturais foram estendidas aos sistemas biológicos por Descartes e seus sucessores. [...] O vitalismo se desenvolveu como um contraste a essa visão mecanicista. [...]” (Bechtel; Richardson, 1998, n.p.).

ferramenta para a análise e a explicação científica; 4) a substituição da distinção entre o mundo natural e o mundo humano e o mundo do determinismo material com o mundo da liberdade e da consciência; e 5) a distinção entre a causa final e a causa eficiente, o que significa que não é possível descobrir, caso existam, as causas finais da natureza.

Não será o nosso objetivo estabelecer uma lista exaustiva com critérios de demarcação sobre essa ou aquela corrente epistemológica. Longe disso. Temos clara consciência de que tal objetivo não é possível, já que o mecanicismo nunca foi projetado sob limites claros, mas, engendrado de forma orgânica a partir de uma comunhão de princípios e teses. Entretanto, podemos dizer que a maior parte dos cientistas e filósofos da modernidade basearam, de alguma maneira, suas pesquisas nesses cinco eixos expostos por Battisti. O fato é que, depois de séculos de domínio escolástico, esse novo modelo de pensamento transformou as ciências e elevou o conhecimento técnico a um patamar nunca antes visto. Houve, portanto, uma mudança paradigmática, uma ruptura com os antigos preceitos que vinham sendo cultivados desde Aristóteles. Esses novos princípios, apesar de não pertencerem as mesmas categorias de conhecimento, possuem uma estreita relação entre si: todos eles dizem respeito à uma crítica ao aristotelismo escolástico. Ou seja, foram idealizados como um conjunto de preceitos para o conhecimento do mundo com o claro objetivo de substituírem as leis físicas e os axiomas metafísicos aristotélicos.

Nesse artigo, temos como objetivo analisar com maior afinco o quinto princípio mecanicista estabelecido por Battisti, aquele que diz respeito a negação da possibilidade de conhecimento do mundo natural por meio da causalidade final e, ao mesmo tempo, que indica a predileção adotada pelos seiscentistas em relação a causalidade eficiente. Esse princípio, segundo a nossa opinião, é o que melhor designa a filosofia mecanicista, já que é a partir dele que se pode compreender a natureza de forma estritamente mecânica, ou seja, apenas por meio da análise causal das forças envolvidas na produção de um efeito. Para tanto, utilizaremos como fonte bibliográfica a obra cartesiana, que é, para nós, a faceta que melhor

exemplifica o mecanicismo moderno. Acreditamos que o conceito de causa, esclarecido a partir de René Descartes (1596-1650), poderá nos indicar uma chave de leitura única para a compreensão do contexto histórico e genético da filosofia moderna. Em Descartes, de maneira mais específica, analisaremos: (1) sua concepção geral de causa; (2) o contexto onde ela é desenvolvida, a saber, na relação de semelhança ou não entre a coisa (causa) e a sua ideia (efeito); (3) e por fim, mostraremos o modo como Descartes resolve o problema da semelhança na relação causal a partir de sua teoria da percepção ou figuração estabelecida nas *Regulae ad directionem ingenii*⁵.

O problema da causalidade

Portanto, com a ajuda dos textos cartesianos, iniciamos nossa análise sobre o quinto princípio mecanicista. De modo geral, podemos dizer que para sustentar sua tese antifinalista, Descartes apresenta um argumento desenvolvido em dois tempos. Primeiro, estabelece a incomensurabilidade entre nós, seres finitos, e Deus, ser infinito. Depois, demonstra a esterilidade da causa final em vista do conhecimento das coisas naturais. Resumindo: (1) nos mostra que não é possível compreender Deus e a natureza divina, mas apenas conhecê-la⁶, ou seja, desfrutar de algumas de suas características, atestando assim de que há coisas no mundo criado por Deus que não são passíveis de compreensão plena. Ou seja, que somente Ele (Deus) poderia compreender os fins de suas criações. E em relação a isso, nosso filósofo é claro em seus *Princípios*: "Não se deve examinar o fim pelo qual Deus fez cada coisa, mas somente o meio pelo qual Ele quis que ela fosse produzida" (AT, IX, p. 37⁷). (2) Depois, no que diz respeito a

⁵ No decorrer do texto, quando nos referirmos às *Regulae ad directionem ingenii*, abreviaremos o título simplesmente para *Regulae*.

⁶ Sobre esta distinção, cf. (Descartes, 2004, p. 93; AT VII, p. 46; AT IX-1, p. 36-37).

⁷ Para os textos originais de Descartes, usamos como referência as seguintes edições: Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*, publicadas por C. Adam et P. Tannery, 11 volumes, Paris, Vrin, 1996. Na notação simplificada usada internacionalmente, AT indica a edição; os

impossibilidade prática de descobrir a verdade de algo natural a partir de sua causa final, Descartes afirma em sua *Entrevista com Burman*: "o conhecimento do fim não nos faz penetrar no conhecimento da coisa mesma, cuja natureza não nos resta menos escondida" (AT, V, p. 158). Nesse sentido, compreendemos que a natureza ou essência de algo não pode ser revelada a menos que seja expressa de forma voluntária, algo que a realidade física não pode fazer.

Desse modo, dizemos que relativo ao mundo físico, ou seja, as coisas naturais, o recurso a teleologia não possui fecundidade alguma⁸. Embora acreditemos que Deus tenha criado o mundo conforme fins, não há como nós, meros humanos, encontrarmos tais fins. Além disso, não há como conceber que a natureza tenha consciência de seus próprios fins. Ela até pode ter fins, mas estes não podem ser instituídos e reconhecidos por ela mesma, apenas inscritos e reconhecidos por seu criador. Consequentemente, dizemos que a redução da causalidade a pura eficiência será o caminho adotado para a produção de conhecimento sobre o mundo natural, e o fato que faz com que Descartes ganhe destaque nessa mudança é que ele opera tal redução para além da física, chegando também no campo metafísico, dando, por assim dizer, uma base ontológica para a revolução científica que ocorreria em sua época. Tal procedimento realmente coroou todo o processo de destruição do primado aristotélico que vinha se consumando na Europa pós-renascentista. E é nesse sentido que Olivo nos diz que: "a metafísica cartesiana seria a sentença de morte da crítica da causalidade inaugurada por

numerais romanos, o volume; e os algarismos arábicos, o número da página. Sempre que disponível, referenciaremos também as traduções portuguesas. Caso não existam, permanecerá somente a referência a Edição Crítica.

⁸ "Finalmente, é preciso dizer que, para Descartes, tal como para Bacon e para Espinosa, o finalismo é, em grande parte, uma projeção humana sobre a natureza ou uma avaliação da natureza a partir da perspectiva humana. Nós, seres de vontade e de liberdade, avaliamos a natureza a partir da perspectiva dessas características do espírito. Avaliamo-la também sob a perspectiva da sensibilidade e do que ela nos fornece. Assim, cometemos dois erros ao procedermos desse modo. Em primeiro lugar, por não distinguirmos claramente alma (pensamento) e matéria, imputamos à matéria vontade, liberdade e espiritualidade. Em segundo lugar, ao avaliarmos as coisas a partir de nós e da sua utilidade para nós, agora já não como almas, mas como homens (corpo e alma), cometemos o erro do antropomorfismo e do antropocentrismo" (Battisti, 2010, p. 34-35).

Aristóteles [...]” (Olivo, 1997, p. 91). Infelizmente, devido à falta de espaço, neste trabalho não adentraremos nas particularidades metafísicas da tese da causalidade cartesiana, mesmo sabendo que tais características possuem grande importância para a filosofia de nosso autor. No momento, deixaremos essa análise para estudos já consagrados⁹ e nos contentaremos em demonstrar o desenvolvimento dessa tese em escritos precedentes às *Meditações*, em específico, nas *Regulae*.

A gênese da eficiência: Suárez e suas *Disputationes Metaphysicae*

Antes de entrarmos no cerne da problemática da causalidade, uma coisa nos parece de suma importância a ser destacada. Segundo Olivo, “os historiadores da filosofia [...] parecem concordar que Aristóteles nunca concebeu nada que assemelhasse a uma causa eficiente (Olivo, 1997, p. 91). Ou seja, temos de ter cuidado ao nos referirmos a causalidade eficiente dos modernos como uma simples redução à causalidade motora da teoria aristotélica. Causa motora, tal como Aristóteles a define¹⁰, não é equivalente a causa eficiente, assim como é utilizada por Descartes e seus contemporâneos. Gilson é um importante intérprete que defende essa distinção. Segundo ele, a causa eficiente pode ser encontrada de maneira explícita apenas a partir de Avicena¹¹. Fica evidente, portanto, que causa eficiente e causa motora não são sinônimos, e o fato de Descartes reduzir

⁹ Descartes desenvolverá sua tese da causalidade com maior rigor nas *Meditações* e nos *Princípios*, principalmente porque nessas obras ela será exposta em um contexto metafísico e ontológico. Nosso autor apresentará nas *Meditações* o exemplo supremo da ideia de Deus, bem como as distinções entre causa eminente e causa formal, além do famoso princípio de causalidade. Cf. Carraud (2002); Frede e Brunschwig (1989); Olivo (1997); Rocha (2001).

¹⁰ Para melhor compreensão do conceito aristotélico de causalidade, cf. *Física II 3* bem como *Metafísica I 3*. A causa motora em específico pode ser definida, de modo geral, “como aquilo de onde provém a origem do movimento ou repouso”.

¹¹ “Lá, encontramos uma precisa distinção entre causa motora e causa eficiente. O filósofo árabe conceitualiza a causa eficiente como uma causa “criativa”, e ela é criativa no sentido em que Deus “cria” os entes. Por outro lado, a causa motora “meramente coloca as coisas em movimento e é, portanto, apenas um princípio de movimento” (Olivo, 1997, p. 92).

sua concepção de causalidade à eficiência não significa que ele reduz à simples causa motora aristotélica, mas que a sua teoria da causalidade, ao universalizar um único tipo de causa, ganha uma nova base teórica com definições e características distintas daquelas até em então utilizadas.

Destacada essa pequena nota, seguimos. Acreditamos que Francisco Suárez (1548-1617) é uma importante fonte para elucidarmos o problema da causalidade na época moderna. Primeiro, porque ele redige uma das mais célebres teses sobre o tema na escolástica, tornando-a uma leitura obrigatória para os grandes estudiosos que surgiram posteriormente. Sua obra nos expõe uma extensa sistematização sobre o conceito, oferecendo o que havia de melhor até aquele momento. Em segundo lugar, porque sabemos que Suárez é um autor amplamente conhecido por Descartes. Portanto, conhecer os motivos que fizeram Suárez promover a eficiência em detrimento das outras modalidades causais nos parece relevante para uma adequada compreensão do problema da causalidade em Descartes. Posto isso, analisaremos como o jesuíta espanhol, ao escrever as suas famosas *Disputationes Metaphysicae*¹², retoma e coloca o problema da causalidade no cerne da discussão metafísica, promovendo uma definição conceitual geral para a causa, além, é claro, de uma preferência pela eficiência, na medida em que é ela quem realiza de fato o ato de dar existência às coisas.

A promoção da eficiência é explicitamente desenvolvida por Suárez em toda sua obra. Entretanto, apesar de elevar a causalidade eficiente ao mais alto patamar, de maneira alguma Suárez elimina as outras modalidades causais¹³. “[...] considerando a própria coisa fisicamente não há dúvida de

¹² As *Disputationes Metaphysicae* de Suárez, publicadas em 1597, foram o ponto alto do pensamento escolástico espanhol. Daqui em diante citaremos a obra por meio de sua abreviação: *Disputationes*.

¹³ Cesar Ribas Cesar nos apresenta fortes argumentos contra a tese de que Suárez teria sido o grande precursor da teoria da causalidade eficiente, tal como Descartes a conceberia. Segundo ele: “Esta interpretação de Suárez, entretanto, não me parece correta. Suárez não reduz a noção de causa a causa eficiente, ele não elimina a presença da causa final nos agentes naturais e, em certo sentido, ele mantém a causa final mesmo nas ações divinas [...] Suárez de fato reconhece que a causa eficiente tem sob certo aspecto uma primazia em relação às outras causas. [...] Mas isto não significa que Suárez reduza a noção de causa à causalidade

que cada uma das ditas causas possui verdadeira e propriamente a noção de causa, inteira em seu gênero e inteiramente diversa” (Suárez, 1960, p. 364). Em seu tratado sobre a causa¹⁴, o espanhol faz uma profunda análise sobre essa problemática, definindo o que seria cada uma das cinco modalidades causais possíveis (eficiente, material, formal, final e exemplar)¹⁵. Entretanto, para além de um exame particular sobre cada um dos tipos, a mais importante contribuição feita por Suárez é a sua conceitualização geral para o ente da causa. É justamente isso que Suárez se propõe na seção 2 de sua *Disputatio XII*: designar uma nova definição para causa, uma definição geral, que recobre todas as modalidades particulares. Tal definição é: “Causa é princípio *per se* que influi ser em outro” (Suárez, 1960, p. 351). E nesse sentido, a eficiência sendo definida como aquilo que “mais propriamente influi *esse*” (Suárez, 1960, p. 351), por antonomásia, se reivindica como o conceito geral para a causa, já que possui a definição mais adequada para tal¹⁶.

Suárez estabelece essa definição respeitando os critérios da distinção e da participação. O efeito deve ser distinto da causa (distinção), contudo, deve também “fluir” e derivar dela (participação). É devido a esses critérios que Suárez utiliza o verbo “*influere*”¹⁷ em sua definição geral, como que indicando a sua predileção pela causalidade eficiente, já que ela é quem constitui o sentido por excelência da causalidade no geral. “Influir” equivale a “dar” ou “comunicar” o ser a outro. A causa influi o ser no efeito, de modo que o efeito dependa da causa. Nesse sentido, o conceito universal de causa é o de “infusão” de ser. E dentre as cinco causas definidas por

eficiente. Pelo contrário, ele é explícito em dizer que a noção de causa cabe também à matéria, à forma e ao fim” (Cezar, 2019, p. 997-999).

¹⁴ Costuma-se ser denominado como “Tratado da causa” as *Disputationes XII-XXVII* da obra Suáreziana.

¹⁵ Causa material (*Disputatio XIII e XXIV*); causa formal (XV e XVI); causa eficiente (XVII e XXII); causa final (XXIII e XXIV); e causa exemplar (XXV).

¹⁶ “O privilégio por antonomásia da causa eficiente é, portanto, limitado a expressar a adequação incessante dessa causa ao requisito essencial da definição geral de causa” (Olive, 1997, p. 95).

¹⁷ Infinitivo ativo presente de *efficio*, que significa: produzir, dar.

Suárez, a eficiente seria a que melhor demonstraria essa característica. Ela é quem melhor define a diferença entre o ente da causa e o ente do efeito. Assim, o conceito geral de causa implica a exterioridade de causa em relação ao seu efeito. O efeito não possui sua entidade por ele mesmo, mas é dependente de sua causa.

De todo modo, uma coisa devemos deixar bem claro em relação a tese Suáreziana: ele não elimina as outras modalidades causais como alguns comentadores costumam indicar. Entretanto, nos demonstra que, apesar de não serem eliminadas, as outras causas, de certo modo, são dependentes da eficiência. Ela seria o paradigma da causa, pois só ela propriamente “influiria” ser. E por outro lado, segue-se que “[...] matéria e a forma são inapropriadamente chamadas de causas, pois embora contribuam para constituir algo, elas não o efetuam, estritamente falando, da mesma forma que uma causa efetua um efeito” (Carraud, 2002, p. 145). A matéria e a forma são parte do efeito, logo, não cumprem o pressuposto de terem seus “seres” diferentes do “ser” do efeito. Menos validade teria a causa final, pois sua existência sequer poderia existir antes mesmo do efeito se concretizar. Nesse sentido, o fim não seria considerado como uma causa real, mas apenas potencial.

Isto posto, tiramos as seguintes conclusões sobre a tese Suáreziana: a) causas material e formal não são causas em sentido *lato*; b) A causa motriz aristotélica é substituída pela causa eficiente; c) a causa final é reduzida a intencionalidade das inteligências; d) por meio da metafísica Suárez busca definir um conceito geral de causa; e e) o conceito geral de causa é produto da univocidade das quatro causas através da eficiência. Em suma, nenhuma das outras causas, material, formal ou final, podem explicar o “ser” do efeito, e por isso a eficiência se torna por antonomásia a definição de causa em geral.

Retomada cartesiana

Embora não tenha escrito nenhum tratado específico sobre a questão da causalidade, Descartes ainda assim nos fornece uma robusta tese. Como sabemos, nosso autor recebe forte influência das *Disputationes* Suárezianas, e provavelmente essa é a razão pela maneira direta como ele apresenta e desenvolve sua própria teoria, designando à eficiência o título de “causa eficiente e total¹⁸”. Contudo, apesar da imediata e incontestável correspondência entre as teses cartesiana e Suáreziana, uma diferença básica entre elas deve ser notada. Enquanto Suárez apenas indica uma preferência a eficiência em detrimento das outras modalidades causais, Descartes de fato define a causalidade única e exclusivamente pela eficiência. Portanto, podemos dizer que Descartes, em certa medida, herda uma preferência. No entanto, ele vai além, eliminando qualquer referência às causas intrínsecas, ou seja, a causalidade formal e material, além de limitar a possibilidade de causalidade final ao domínio ético. Nesse sentido, Carraud nos indica que não é necessário, para Descartes, reduzir as causas à eficiência, assim como tinha feito Suárez. No caso cartesiano, “basta afirmar como observação que sua própria evidência torna indiscutível a singularidade da eficiência” (Carraud, 2002, p. 176). Ou seja, para Descartes, causa significa eficiência. O termo “causa” na obra cartesiana é utilizado de modo como se essa definição fosse evidente. A causa eficiente por si só é o suficiente para dar “entidade” ao efeito, e por isso a chamamos de causa total.

Tendo esclarecido essas distinções, partimos para aquilo que nos parece ser o mais interessante dentro da problemática da causalidade em Descartes, e o que pode ser considerado como uma das marcas de originalidade de sua obra: a forma como a questão da causalidade foi introduzida e desenvolvida no contexto da relação epistêmica entre a ideia

¹⁸ “[...] é extremamente bem conhecido pela luz natural que não só pelo nada nada se faz, nem se produz o que é mais perfeito por aquilo que é menos perfeito (enquanto causa eficiente e total), mas também que em nós não pode haver idéia, ou imagem, de qualquer coisa, da qual não exista algures, seja em nós mesmos, seja fora de nós, algum Arquétipo que contenha em sua própria realidade todas as perfeições dela” (Descartes, 1997, p. 60-61; AT, VIII, 12).

e a coisa/objeto¹⁹. Discussões centrais de cunho metafísico e epistemológico são orientadas pela problemática da causalidade no âmbito da representação, e será nessa discussão que encontraremos outra importante noção que introduzirá o grande problema da relação epistêmica estabelecida entre causa e efeito: a semelhança. Não é a causalidade ela mesma que intriga Descartes e a nós, mas a relação de semelhança ou dessemelhança entre a causa e o seu respectivo efeito. Em outras palavras: “[...] até que ponto há semelhança entre uma entidade-causa e sua ideia-efeito? Em que medida causalidade implica semelhança?” (Battisti, 2019, p. 2). Essa dificuldade será abordada no próximo passo de nosso estudo, examinando como Descartes desenvolveu sua teoria da causalidade no contexto da representação.

O problema da semelhança

Julgamos, portanto, que a relação ideia/coisa, ou seja, causa/efeito, nos revela uma grande tensão: causalidade necessariamente implica semelhança? É no seio dessa importante problemática que o tema da causalidade emerge na filosofia cartesiana. E nesse contexto, *O Mundo*²⁰ nos servirá como um excelente exemplo, já que as discussões sobre filosofia natural ali apresentadas não passam de uma complexa teoria da percepção. Lá, Descartes nos fornece uma resposta muito direta para a nossa pergunta:

Propondo-me a tratar aqui da luz, a primeira coisa da qual quero vos advertir é que *pode haver diferença*

¹⁹ No artigo *Causalidade e (des)semelhança em Descartes*, César Battisti nos indica de modo claro como a problemática da semelhança entre a causa e o seu efeito possui grande importância na tese epistemológica cartesiana. Podemos dizer que é por meio dessa problemática que Descartes enfrenta pela primeira vez o tema da causalidade. Cf. Battisti (2019).

²⁰ *Le Monde ou Traité de la lumière* era o grande livro que Descartes vinha preparando desde o início da década de 1630 e que abandonou em 1633 após a condenação de Galileu. Escrito diretamente em francês, o *Le Monde* é um tratado extraordinariamente ousado para sua época. Neste artigo, quando nos referirmos a ele utilizaremos a abreviação em português: *O Mundo*.

entre o sentimento que dela temos, isto é, a ideia que dela se forma em nossa imaginação por intermédio de nossos olhos, e o que nos objetos há que produz em nós esse sentimento, isto é, o que há na flama ou no Sol, que se chama pelo nome de “luz”. Pois, embora cada um comumente se persuada de que as ideias que temos em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos dos quais procedem, não vejo, contudo, razão alguma que nos assegure de que assim o seja; mas, pelo contrário, observo várias experiências que nos devem fazer duvidar disso (Descartes, 2009, p. 15-17; AT XI, p. 31-42, grifo meu).

Descartes nos confirma que não há uma necessária relação de semelhança entre a causa-objeto e o efeito-ideia. Em suma, para ele não há “razão alguma que nos obrigue a crer que o que existe nos objetos de onde nos vem o sentimento da luz seja mais semelhante a esse sentimento” (Descartes, 2009, p. 21; AT XI, p. 6).

Esse abismo existente entre a causalidade e a semelhança nos evidencia uma grande dificuldade a ser sanada no âmbito epistemológico: como assegurar a existência de uma relação causal entre uma entidade-causa e a sua representação-efeito sem que haja semelhança entre ambos? N’*O Mundo*, a solução cartesiana é fundamentalmente epistêmica, sem qualquer pretensão ontológica ou metafísica. Segundo Battisti, e aqui seguimos ele,

[...] a via de conhecimento do mundo, para ser bem-sucedida, deve dar conta das deficiências cognitivas provenientes da relação causal sem garantias de semelhança [...]. Não sendo o caso aqui do estabelecimento rigoroso dos fundamentos do saber, Descartes se contenta com a estipulação de critérios mínimos, ancorados na imutabilidade divina, e com a comparação deles, em termos de simplicidade, de facilidade de compreensão e de suficiência, com os dos seus adversários (Battisti, 2019, p. 4).

Podemos dizer, portanto, que no âmbito da ocorrência de um fenômeno físico, Descartes investiga somente o indispensável e o suficiente

para sua explicação. Surge aí, na tentativa de adequar a semelhança na relação causal, a célebre tese cartesiana da "redução do fenômeno" aos seus componentes mínimos.

Para Descartes, a causalidade é apenas um dos diversos meios explicativos utilizados para se compreender o mundo. Ela, estritamente falando, serve como garantia de conexão dos elementos internos de um fenômeno. “Sob este aspecto, a causalidade, reduzida a requisitos suficientes e indispensáveis, se associa, em alguma medida, à noção de semelhança e passa a valer mesmo para o âmbito da relação causal de uma coisa com sua ideia” (Battisti, 2019, p. 4-5). Deste modo, dizemos que é no âmbito interno do fenômeno que a semelhança passa a ter algum sentido. O fenômeno físico sendo reduzido, ou seja, reconduzido à matéria e ao movimento, causa e efeito se tornarão eventos que ocorrem no âmbito das transformações dos constituintes básicos do mundo material. A semelhança, ou seja, a clara vinculação entre aquilo que vemos e aquilo que realmente há no fenômeno só emerge se feita a “redução fenomênica”. E nesse sentido, observamos que, embora inicialmente exista uma desconexão entre a semelhança e a causalidade, a semelhança parece fazer sentido quando o fenômeno é reduzido a seus elementos mais básicos, à extensão e seus modos. Dito isso, com o objetivo de esclarecer a solução cartesiana para o problema da semelhança na relação causa-efeito, examinaremos sua primeira teoria da percepção, ou da figuração, como é conhecida nas *Regulae*. Lá, segundo a nossa opinião, poderemos ver de forma clara como e porquê Descartes estabelece essa tese, além, é claro, de constatarmos o modo como a causalidade é ali empregada.

Análise fisiológica do processo causal das percepções

Nas *Regulae*, mesmo que ainda em um processo de desenvolvimento de sua teoria das ideias²¹, Descartes nos oferece uma matriz de inteligibilidade para essa problemática. Lá, nosso autor apresenta o seu conceito de figura. Esse conceito é fundamental para entender a complexa relação epistêmica entre as teorias da percepção e da causalidade. Ao analisar brevemente o jogo das faculdades intelectuais, podemos ver claramente como a fisiologia da cognição humana delimita o modelo causal que nosso autor estabeleceu para o processo de percepção dos dados sensíveis. Se examinarmos atentamente a Regra XII, veremos como esse processo ocorre.

Seguindo o fio argumentativo da Regra XII, Descartes enumera duas listas com observações pertinentes sobre o que deveria ser considerado como essencial para o conhecimento humano. A primeira delas esclarecendo o que nos cabe no processo do conhecimento, ou, mais precisamente, como funciona o nosso sistema fisiológico e como ele atua no processo de “cognição”. A segunda, enumerando o que precisa ser ressaltado sobre o objeto em análise. Concentraremos nosso estudo sobre a primeira lista.

Isso posto, comecemos nossa investigação.

[...] deve-se conceber, em primeiro lugar, que todos os sentidos externos, na medida em que são partes do corpo, embora os apliquemos a seus objetos com uma ação, ou seja, com um movimento local, ainda assim são, para falar a verdade, apenas passivos na sensação (Descartes, 1977, p. 41; AT, X, 412).

O que nosso filósofo pretendia dizer nessa passagem? pelo o que parece, Descartes estabelece a sensação como um modo de pensar passivo. Isso, pois, os sentidos externos, como ele descreve, nada mais são que os

²¹ É somente nas *Meditações* que Descartes apresenta ao público a sua mais madura teoria das ideias. Lá, encontramos a célebre distinção entre ideias adventícias, fictícias e inatas, além, é claro, da distinção entre as realidades formal e objetiva da ideia. Cf. Terceira Meditação (AT, VII, 34-52).

órgãos externos que conhecemos anatomicamente, mais especificamente, os órgãos sensitivos, como os olhos e sua estrutura responsável pela visão. Segundo Descartes, todo o processo cognitivo dos objetos exteriores começa por tais órgãos externos. Os objetos exteriores, que são o interesse de nosso conhecimento, imprimem sua figura nos órgãos de nosso sentido externo, e a partir disso, inicia-se o processo de transmissão dessas figuras (impressões), que, como veremos, passarão por outros diferentes órgãos até chegarem ao nosso *ingenium*, que as pensam e cria ideias sobre elas.

Em segundo lugar, “deve-se conceber que, como o *sentido externo* é posto em movimento pelo objeto, a *figura* que ele recebe é *transportada* para uma outra parte do corpo chamada *sentido comum*, num mesmo instante e sem passagem real de nenhum ser de um lugar para o outro” (Descartes, 1977, p. 42, grifo meu; AT, X, 413-414). Portanto, segundo Descartes, a partir do momento em que o objeto externo entra em contato com nosso corpo, com nossos órgãos sensitivos, a figura desses objetos é impressa no sentido comum, que é outro órgão do aparelho cognitivo humano. O senso comum, enquanto órgão receptor das impressões advindas do sentido externo, se localiza no cérebro, distante do sentido externo. Assim, é imprescindível a existência de um sistema de transmissão complexo que conduza as impressões de uma extremidade à outra. Tal sistema possui importantes “peças” além dos órgãos já indicados, como os nervos e os espíritos animais. As sensações, disse Descartes, “são causadas [...] por esses objetos que, provocando alguns *movimentos* nos órgãos dos sentidos externos, os provocam também no cérebro por intermédio dos nervos, os quais levam a alma a senti-los” (Descartes, 1999, p. 119; AT, XI, 346). Os nervos são os encarregados de transmitir os movimentos dos objetos que afetam nossos órgãos sensitivos até o senso comum e a alma, fazendo com que ela os perceba e tenha ideias correspondentes. Desta forma, a alma entra em contato com os objetos externos apenas indiretamente, por meio dos movimentos ocasionados por eles em nossos órgãos sensitivos e transmitidos pelos nervos até a alma. Assim, as sensações são geradas pelo nosso corpo em uma espécie de cadeia de transmissão.

Portanto, prosseguimos com as observações cartesianas relacionadas à décima segunda regra:

Em terceiro lugar, deve-se conceber que o sentido comum desempenha também o papel de um *sinete* para formar na fantasia ou imaginação, como na cera, as mesmas *figuras* ou *ideias* que vêm dos sentidos externos, puras e incorpóreas; e que essa fantasia é uma verdadeira parte do corpo, cuja grandeza é tal que as suas diversas porções podem envolver *várias figuras distintas* umas das outras e comumente as retêm por bastante tempo: é então que a chamamos de memória (Descartes, 1977, p. 42-43, grifo meu; AT, X, 414).

Nesta terceira observação, Descartes revela pela primeira vez o que seria a imaginação ou fantasia na presente obra. Ele descreve a imaginação como um lugar corporal, mais especificamente, como um órgão interno, e tal órgão seria responsável por armazenar as impressões/figuras advindas do sentido comum, que por sua vez, as recebe dos sentidos externos. Ou seja, a imaginação seria o receptor final que armazenaria as impressões ou figuras dos objetos externos a nós. Nessa mesma observação conseguimos destacar ainda outras três informações importantes: primeira (1), a utilização do termo fantasia como sinônimo de imaginação, quando se está referindo ao órgão corporal; segunda (2), menção a transformação que ocorre na imaginação ou fantasia das impressões corpóreas que são transmitidas desde os sentidos externos até o senso comum e que quando chegam na imaginação se tornam ideias incorpóreas e puras. Ou seja, a imaginação serve como um decodificador, que faz a leitura das impressões corporais, ou “impulsos nervosos”, como diríamos hoje, e as transformam em ideias puras que poderão ser compreendidas pelo intelecto; e a terceira (3) informação é que a memória, outro modo de expressão do pensamento, também é dependente da imaginação ou fantasia, como órgão que armazena as impressões recebidas.

Quarta observação:

Em quarto lugar, deve-se conceber que a força motriz ou os próprios nervos têm a sua origem no cérebro, onde se encontra a fantasia, pela qual *são postos em movimento de formas diferentes, como o é o sentido comum pelo sentido externo ou como a pena inteira pela sua parte inferior*. Este exemplo mostra também como é que a fantasia pode ser causa de muitos movimentos nos nervos sem, no entanto, ter suas imagens expressas em si, mas outras podem seguir-se estes movimentos (Descartes, 1977, p. 43, grifo meu; AT, X, 414-415).

Nesta quarta observação, Descartes faz menção aos nervos que, como vimos bem resumidamente, possuem importante tarefa em nosso aparelho cognoscível. Segundo Descartes, tais nervos possuem sua origem na fantasia e irradiam-se por todo o corpo humano. Eles são responsáveis pela transmissão das impressões que os sentidos externos recebem dos objetos para o restante do nosso corpo, principalmente para fantasia. Também são encarregados por transmitir as ordens do nosso espírito para os membros e demais órgãos do corpo humano.

Por último, mas não menos importante, a quinta observação:

Em quinto, afinal, deve-se conceber que essa força pela qual conhecemos propriamente as coisas é puramente espiritual e não é menos distinta do corpo inteiro do que o sangue o é do osso ou a mão do olho; que, ademais, ela é única, quer receba as *figuras* vindas do sentido comum, ao mesmo tempo que a fantasia, quer se aplique àquelas que são conservadas na memória, quer ela forme novas que ocupam de tal modo a imaginação que amiúde, ela não é suficiente para ao mesmo tempo receber as *ideias* vindas do sentido comum, ou para as transferi-las para a força motriz de acordo com a simples organização corporal. Em todos estes casos, esta força de conhecimento é ora passiva, ora ativa; ora é o sinete, ora a cera que ela imita; todavia, aqui só deve tomar essas expressões analogicamente, pois não se encontra nas coisas corporais nada que lhe seja totalmente semelhante. É uma única e mesma força que, ao aplicar-se com a

imaginação ao sentido comum, é chamada de ver, tocar, etc., que, aplicando-se à imaginação sozinha na medida em que esta guardada de figuras diversas, é chamada de lembrar-se; que, aplicando-se a ela para dela formar novas é chamada de imaginar ou conceber; que, enfim, agindo sozinha, é chamada de compreender. Como se faz essa última operação, eu o exporei mais longamente em seu lugar. E, por causa dessas diversas funções, a mesma força é ainda chamada, quer de intelecto, quer de imaginação, quer de memória, quer de sentido, mas dão-lhe propriamente o nome de espírito, quando, ora forma novas *ideias* na fantasia, ora baseia-se naquelas que já estão feitas (Descartes, 1977, p. 43-44, grifo meu; AT, X, 415-416).

Em suma, nesta quinta observação, Descartes nos oferece de forma concisa e objetiva a melhor definição, pelo menos nesta obra, sobre o que seria o pensamento e seus distintos modos de se manifestar. Ou seja, nos demonstra como o homem e seu *ingenium* podem se esforçar para adquirir um conhecimento verdadeiro sobre o mundo. Aqui, podemos elencar diversos pontos a serem destacados. Em primeiro lugar, o pensamento é puramente espiritual, ou seja, incorpóreo e, portanto, uno, indivisível. A alma ou espírito não pode ser dividida em partes. Entretanto, em segundo lugar, essa força una que é o pensar pode se manifestar e operar de diversos modos, e são tais modos que chamamos de faculdades. Em terceiro lugar, Descartes identifica os modos operacionais de tal força cognoscente situando cada movimento corporal necessário para sua manifestação: quando a fantasia se aplica ao senso comum e recebe suas impressões, a alma vê ou sente e assim denominamos tal modo, ou faculdade, como sensação; quando a alma, ou o pensamento se aplica a fantasia, e vê as imagens e figuras que lá estão guardadas, denominamos como memória; quando a alma se aplica a fantasia para formar novas figuras, denominamos como imaginação; e por fim, quando a essa força, que nomeamos como pensamento age sozinha, sem ajuda nenhuma da fantasia, denominamos tal procedimento como pensamento puro, ou intelecto. Portanto, de acordo com Descartes, é a função desempenhada pela alma que nos proporciona meios

para nomear os diferentes modos do pensar. Ou seja, é de acordo com a maneira que o pensamento se expressa que cada faculdade pode ser revelada.

No entanto, o que realmente nos chama a atenção nessa lista que encontramos nas *Regulae* e que destrinchamos logo acima é a maneira como Descartes descreve o processo causal que leva às ideias ocasionadas por corpos de maneira precisa e sintética. Ou seja, como nosso *ingenium* recebe e representa as figuras dos objetos externos. Embora seja verdade que Descartes refinará essa teoria fisiológica n'O Homem e na Dióptrica, o núcleo dela já é evidente aqui nas *Regulae*.

Teoria da figuração

Segundo Marion (1991), e aqui seguimos ele, a teoria da percepção cartesiana delineada a partir das *Regulae* também pode ser nomeada como teoria da figuração²². Isso ocorre porque a principal característica de tal teoria seria a de regular a dessemelhança existente entre os sentimentos e ideias que temos das coisas e a própria coisa, e essa regulação seria estabelecida pela figura. É a doutrina da percepção ou figuração estabelecida nas *Regulae* que determina uma matriz de inteligibilidade para o conhecimento dos objetos sensíveis. Assim como o famoso exemplo cartesiano da cera e do sinete nos demonstra²³, a mecânica da sensação, assim como mostramos logo acima, faz com que o nosso sentimento subjetivo daquilo que é exterior a nós seja formado apenas pelos vestígios remanescentes da coisa, ou seja, da impressão que ficou marcada em nossos órgãos corporais. Não temos acesso à coisa em si, apenas a sua impressão deixada em nosso corpo. É nesse sentido que constatamos uma dessemelhança entre a sensação e a coisa mesma que causa essa sensação.

²² Cf. Capítulo 12 *L'établissement du code: la perception comme (dé-)figuration* da obra *Sur la Théologie Blanche* de Jean-Luc Marion. "Chamemos essa teoria de figuração" (Marion, 1991, p. 240).

²³ Cf. Segunda Meditação (Descartes, 2004, p. 55; AT, VII, 30).

É em torno dessa problemática, da dessemelhança, que surge a teoria da figuração, abrindo caminho para a construção de figuras, objetos ou representações passíveis de intuição intelectual. Entretanto, antes de entrarmos mais a fundo nessa teoria, uma coisa devemos deixar claro: para Descartes, percepção e sensação não coincidem. Há uma grande diferença entre a percepção (figurativa, portanto, verdadeira) e a sensação (subjetiva). O fato é que a percepção não impõe qualquer tipo de perigo a mente humana. Desde que não acreditemos que tudo o que aparece em nossa mente seja semelhante às coisas que a provocam, nada nos impedirá de conhecer a verdade. A sensação, porque subjetivamente representada em nossa fantasia não nos dá conhecimento sobre a verdade da coisa. Já a percepção, objetivamente figurada, sim. Nesse sentido, devemos limitar o nosso julgamento aquilo que a estrita percepção (figuração) nos autoriza. Somente o “objeto” construído figurativamente e percebido garantirá o verdadeiro conhecimento.

Portanto, para que uma percepção sensível seja considerada adequada ou verdadeira, sua imagem sobre a coisa, ou seja, sua figura, deve pagar um alto preço: o deslocamento da sensação. Descartes é claro em relação a isso: a “figura simples” é quem oferece ao *ingenium* a possibilidade de uma intuição intelectual. Esse é o preceito fundamental da Regra XIV: “Devemos também transportar essa “questão” para a extensão real dos corpos e colocá-la inteiramente diante da imaginação com a ajuda de *figuras nuas*, pois dessa forma o entendimento a *perceberá com muito mais clareza*” (Descartes, 1977, p. 60, grifo meu; AT, X, 438, 9-10). É nesse sentido, visando tornar o objeto adepto a percepção sensível e ao intelecto que a figura recebe o privilégio de poder explicar todas as nossas sensações. Para Descartes, a figura atua como um denominador comum entre as coisas da sensibilidade, fato que explica a concessão desse privilégio: “uma vez que a figura se torna aquilo a que toda a sensibilidade pode (fisicamente) e deve (epistemologicamente) ser reduzida” (Marion, 1991, p. 236).

Dito isso, podemos resumir o processo de figuração da seguinte maneira: para compreender a coisa que nos afeta apenas por meio de sua impressão, ou seja, de seu vestígio, abstraímos dessa impressão aquilo que pode ser considerado como essencial, nesse caso, a sua figura, que é o modo

dessa substância que a melhor explica, já que ela, a figura, “[...] está ligada à extensão [...]” (Descartes, 1977, p. 47; AT, X, 421, 8-9). Portanto, reconduzimos a impressão original à sua extrema simplicidade, abstraímos dela toda e qualquer multiplicidade que não pode ser entendida como uma figura simples.

E é de grande ajuda conceber todas essas “coisas” dessa maneira, já que nada se adapta mais facilmente ao sentido do que a figura: nós a tocamos e a vemos. Agora que nenhuma falsidade decorre dessa suposição, e não de qualquer outra que você queira, nós a demonstramos pelo fato de que toda coisa sensível a envolve [...] (Descartes, 1977, p. 41-42; AT, X, p. 413).

Contudo, para que a figura exerça essa função de inteligibilidade, duas operações são necessárias: a abstração e a transcrição. A abstração elimina a multiplicidade heterogênea do sensível, reduzindo-o a figura. Ela transfere toda a multiplicidade e qualidades do sensível para a simplicidade da figura, permitindo que a intuição ajude a compreender a coisa exterior que nos afeta. Somente o substrato residual, a própria extensão, apreendida como figurativa, permanece após a abstração. Descartes é muito claro sobre isso na Regra XII:

Em uma palavra, mesmo que você suponha que a cor é o que você quiser que ela seja, você não negará que ela é, no entanto, estendida ou, consequentemente, que ela tem uma figura. Que inconveniência haveria, então, se, tomando cuidado para não forjar imprudentemente ou receber inutilmente qualquer novo ser, sem, no entanto, negar qualquer coisa que outros tenham sido capazes de decidir sobre a cor, desconsiderarmos qualquer coisa além de sua natureza como uma figura [...] (Descartes, 1977, p. 41-42; AT, X, 413).

Na Regra XIV podemos encontrar uma segunda demonstração. Lá, Descartes usa o exemplo das coroas de prata e de ouro para mostrar que, quando examinadas em relação ao seu objeto ou figura, ambas não diferem. Portanto, é evidente que suas qualidades sensíveis não influenciam as

figuras criadas pelo *ingenium* para fornecer um conhecimento objetivo sobre o sensível.

E, certamente, todos esses seres já conhecidos, como extensão, figura, movimento e similares, que não há necessidade de enumerar aqui, são conhecidos pela mesma ideia em diferentes assuntos, e não imaginamos a figura de uma coroa de forma diferente, se for de prata, do que se for de ouro; e essa ideia comum não é transferida de um assunto para outro de nenhuma outra maneira a não ser por uma simples comparação, de acordo com a qual afirmamos que a coisa solicitada é, neste ou naquele aspecto, semelhante, igual ou igual a algum termo dado: de modo que, em todo raciocínio, reconhecemos a verdade precisamente apenas por comparação (Descartes, 1977, p. 61; AT, X, 439).

Tanto a coroa de ouro como a coroa de prata, quando vistas e examinadas com o auxílio da imaginação e em termos de conhecimento objetivo, não possuem diferença alguma. Fundem-se numa única figura, enquanto as qualidades propriamente sensíveis desaparecem.

No entanto, um segundo passo é necessário para que o sensível e a coisa emergjam completamente de forma inteligível. Esse segundo passo nos possibilitará o conhecimento verdadeiro a partir do objeto construído pela figura. É aí que iniciamos uma reconstrução da figura, ou re-figuração, por meio da transcrição ou simbolização. A simbolização tem o papel de devolver à figura simples a multiplicidade sensível da coisa em si que lhe foi retirada na abstração. Mas, como a figura poderá produzir a inteligibilidade do puramente sensível? Ou seja, como é possível transcrever em figura algo que não pode ser originalmente figurado? Para responder a essa pergunta, Descartes nos oferece dois exemplos: as cores e o som. Por meio deles, Descartes nos fornece uma solução para a percepção certa e evidente daquilo que seria naturalmente inteligível. O sensível enquanto tal, originalmente não figurativo, deve ser representado, ou seja, figurado, de modo indireto. Somente as relações entre sensíveis podem ser representadas “pois, enquanto relações, já não pertencem à sensação”

(Marion, 1991, p. 237). E nesse sentido, Descartes afirma que podemos entender essas relações “por analogia com a extensão do corpo figurado” (Descartes, 1977, p. 62; AT, X, 441, 19-20), pois assim, compreenderemos a diferença entre dois tons de uma cor ou entre cores diferentes, e de mesmo modo, a diferença entre dois acordes de uma nota com a ajuda de um gráfico, ou seja, uma figura que representa essas diferenças. O gráfico, ou seja, o código, é a figura da relação que representa termos estritamente sensíveis, e, portanto, originalmente não-figurativos.

Com efeito, ainda que uma coisa se possa dizer mais ou menos branca do que outra e, do mesmo modo, um som mais ou menos agudo, e assim por diante, não podemos, no entanto, definir com exatidão se há neste afastamento uma relação dupla ou tripla, etc., há não ser que recorramos a uma analogia com a extensão de um corpo figurado (Descartes, 1977, p. 62; AT, X, 441).

Portanto, dizemos que o conceito de figura nas *Regulae* possui dois níveis. Um primeiro nível “abstrativo” e um segundo nível “mensurativo-codificador”. Enquanto o primeiro apenas abstrai da sensibilidade o substrato figurativo das coisas realmente extensas, o segundo codifica as relações de grandezas entre os objetos postos em análise e permite o conhecimento objetivo sobre a coisa que nos afeta. Logo, denominamos esse segundo nível de figuração como código, “a qual pode transformar-se já, em sistema de signos cujas transcrições suportam a ausência do referente, a menos que o exijam” (Marion, 1997, p. 163). O código fornece ao *ingenium* não somente as características essenciais da coisa, mas outras que escapam o processo de abstração. A codificação nesse sentido é uma tentativa de reconstituição da coisa por meio de seus vestígios e de sua figura em primeira instância.

Vemos, portanto, que é a partir da noção de figura que Descartes instaura a sua teoria da percepção sensível, e é com a tese da abstração da matéria (ou redução fenomênica) que isso se torna possível. O código, ou seja, a (boa) figura, substituirá as qualidades sensíveis, eliminará a “matéria múltipla”. Nesse sentido, toda a tese da percepção cartesiana apresentada

nas *Regulae* poderá ser compreendida como uma tese de interação de forças mecânicas. Descartes, ao estabelecer essa correspondência entre os conceitos de “figura”, tem como objetivo principal “esgotar o *eidos*” (Marion, 1997, p. 166). A coisa codificada por meio de figuras, como é o caso do produto da transcrição, por definição própria, continuará sendo apenas uma representação, logo, dessemelhante da coisa real. Ou seja, a semelhança entre o código da sensação e a coisa que imprime a figura, e nesse sentido, que provoca a criação desse código, não existe. E assim, ao compreender a percepção por meio da figura, Descartes estabelece uma epistemologia que não cai no erro da admiração, que não conhece um *novum ens*, mas sempre um código indefinidamente variável.

É a própria fisiologia da cognição humana que requer essa codificação da figura a partir da abstração e da transcrição. Como bem vimos, a Regra XII nos mostra como ocorre o processo cognitivo humano. Lá, percebemos como a figura, gerada a partir da impressão da coisa em nossos órgãos externos chega até a imaginação por meio de um extenso aparelho cognitivo. Dizemos, portanto, que essa transmissão é feita de forma mecânica e essa figura, inicialmente impressa pela coisa real em nosso órgão externo, só chega à imaginação, o receptor final do aparelho cognitivo, por meio de códigos, que por sua vez, os codifica novamente. Ou seja, a imaginação, de forma mecânica, assim como os outros órgãos envolvidos nesse processo, transmite o movimento que essa figura ocasiona em seu corpo. Portanto, ela reproduz em forma de imagens apenas os resquícios daquilo que foi impresso originalmente.

A não-semelhança caracteriza igualmente os movimentos causados pela imaginação (415, 4-8), e as *figurae* construídas pela sensação; a interpretação mecânica da sensação impõe rigorosamente a dissemelhança das informações ou das ordens transmitidas em relação à própria coisa já que esta foi, à partida, codificada como figura. Espacialização e desfiguração implicam-se mutuamente (Marion, 1997, p. 173).

Esse é o estatuto da (des)semelhança. Na fisiologia do processo cognitivo cartesiano, o conhecimento “procede de lugar em lugar, transmitindo uma informação à partida acabada porque imediatamente codificada” (Marion, 1997, p. 173).

Fica evidente, portanto, a nossa tese já relatada de que a dessemelhança inicial entre a ideia (figura) e a coisa mesma que provoca essa ideia deve ser regulada até que um nível mínimo de semelhança emerge nessa relação. Tese essa que nos obriga a reconhecer o caráter construtivo do conhecimento. Ou seja, defendemos que a correspondência entre a ideia (figura) e o seu objeto só pode ocorrer por meio de uma construção. Vemos, portanto, que no primeiro momento há uma desvinculação da semelhança com a causalidade. No entanto, ao reduzir o fenômeno físico aos seus componentes fundamentais, isto é, à extensão e aos seus modos de representação, parece ser possível estabelecer uma relação mínima de semelhança entre a causa e o efeito. Nesse sentido, Descartes desenvolve uma noção de construção figurativa. A dessemelhança inicial caminha para uma semelhança mínima e serão as naturezas simples que nos garantirão essa possibilidade.

Considerações finais

Deste modo, tendo demonstrado (1) a concepção geral de causa; (2) o contexto sobre o qual essa concepção surge e se desenvolve, a saber, na tensa relação de semelhança ou não entre a coisa (causa) e a sua ideia (efeito); e por fim, (3) o modo como Descartes resolve o problema da semelhança na relação causal a partir de sua teoria da percepção ou figuração estabelecida nas *Regulae ad directionem ingenii*, acreditamos ter enfatizado a importância de Descartes e sua complexa obra para a gênese e o desenvolvimento do mecanicismo, bem como da modernidade em geral, principalmente no que diz respeito à sua crítica ao aristotelismo escolástico. Não é em vão que Heidegger nos diz que foi nas *Regulae* que Descartes cunhou “o conceito moderno de «ciência»”, (Heidegger, 2002, p. 104), e elaborou os parâmetros epistemológicos que delimitariam a filosofia vindoura. Como vimos, nas *Regulae*, ao estabelecer sua teoria da

percepção/figuração por meio uma clara concepção de relações mecânicas entre causa e efeito, Descartes estabelece as bases para aquilo que se tornaria a essência da modernidade: o “matemático” e a “objetificação” do mundo sensível.

Referências

- BACON, Francis. *Novum Organum*. Introduction, traduction et notes par Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur. PARIS: PUF, 2004.
- BATTISTI, César Augusto. A natureza do mecanicismo cartesiano. *PERI*, Florianópolis, v. 2, ed. 2, p. 28-46, 2010. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/833> . Acesso em: 24 jul. 2024.
- BATTISTI, César Augusto. Causalidade e (des)semelhança em Descartes. *DoisPontos*, v. 16, n. 3, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v16i3.65194>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/65194>. Acesso em: 22 abr. 2024.
- BECHTEL, William; RICHARDSON, Robert. Vitalism. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London, 1998. Disponível em: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/vitalism/v-1>. Acesso em: 11 jul. 2024.
- CARRAUD, Vincent. *Causa sive ratio: La raison de la cause de Suárez à Leibniz*. Paris: PUF, 2002.
- CEZAR, César Ribas. Suárez precursor de Descartes? A doutrina Suáreziana sobre a causa final revista. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 33, n. 68, p. 989-1022, 2020. DOI: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v33n68a2019-48674>. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/48674>. Acesso em: 18 abr. 2024.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Unicamp, 2004.
- DESCARTES, René. *O Mundo ou Tratado da Luz/O Homem*. Trad. César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli 1. ed. Campinas: EDUNICAMP, 2009.
- DESCARTES, René. Principia Philosophiae - Pars Prima: Tradução dos parágrafos 1-24. Trad. Guido Antônio de Almeida. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 40-69, 2024.

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Public. Charles Adam e Paul Tannery (AT). Paris: Vrin. 1996. 11 v.

DESCARTES, René. *Regles utiles e claires pour la Ddirection de l'esprit en la recherche de la verite/ René Descartes*. Traduction par Jean-Luc Marion et avec notes mathématiques de Pierre Costabel. La Haye: Martinus Nijhoff, 1977.

FREDE, Michael; BRUNSCHWIG, Jacques. Les Origines de La Notion de Cause. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 94, n. 4, p. 483-511, 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40903078>. Acesso em : 16 jul. 2024.

GIGLIONI, Guido. What's Wrong with Doing History of Renaissance Philosophy? Rudolph Goclenius and the Canon of Early Modern Philosophy. In: MURATORI, Cecilia; PAGANINI, Gianni (Eds.). *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*. Suíça: Springer Cham, 2016. p. 21-39. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-32604-7_2.

HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa?: Doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Lisboa: Edições 70, 2002.

MARION, Jean-Luc. *Sobre a Ontologia Cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MARION, Jean-Luc. *Sur la Theologie Blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris: Quadrige PUF, 1991.

MILANESE, Arnaud. *Bacon et le gouvernement du savoir: Critique, invention, système: la pensée moderne comme épreuve de l'histoire*. Paris: Classiques Garnier, 2016.

OLIVO, Gilles. L'efficiencia en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité. In: BIARD, Joel; RASHED, Roshdi (Eds.). *Descartes et le Moyen Age*. Paris: VRIN, 1997. p. 91-105.

ROCHA, Ethel Menezes. Princípio de causalidade, existência de Deus e a existência das coisas externas. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 83-108, 2001. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/626>. Acesso em: 16 jul. 2024.

SUÁREZ, Francisco. *Disputaciones Metafisicas*. Trad. Sérgio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez e Antonio Fuigcerver Zanón. Madrid: Editorail Gredos, 1960. Vol. II.

Data de registro: 12/08/2024

Data de aceite: 01/11/2024



O pensamento da causalidade na fenomenologia de Edmund Husserl

*Marcelo Rosa Vieira**

Resumo: O objetivo deste artigo é contribuir para a reflexão sobre o conceito de causalidade na época moderna, abordando-o sob a perspectiva da filosofia de Edmund Husserl. O texto discute a análise fenomenológica dedicada ao tema, com o objetivo de clarificar como o conceito de causa não desempenha na fenomenologia husserliana o papel de um “operador de inteligibilidade” em sentido último, mas desce ao nível de uma inteligibilidade secundária, pertencente ao quadro de uma filosofia segunda, que não mereceria o título de primeira. O sentido da relação entre causa e efeito deve ser elucidado por uma filosofia mais fundamental (que Husserl chama de *Erste Philosophie*), que naturalmente não pode partir da causalidade como um pressuposto dado. Para abordar essa questão, situar-nos-emos no ponto de vista da fenomenologia da constituição (estática e genética) proposta pelo filósofo alemão.

Palavras-chave: Fenomenologia; Husserl; Causalidade; Constituição.

The thought of Causality in Edmund Husserl's Phenomenology

Abstract: The aim of this article is to contribute to the reflection on the concept of causality in the modern era, approaching it from the philosophy of Edmund Husserl. The text discusses the phenomenological analysis dedicated to this subject with the goal of clarifying how the concept of cause does not function in Husserlian phenomenology as an "operator of intelligibility" in the ultimate sense, but rather falls to a level of secondary intelligibility, within the framework of a second philosophy, rather than one deserving the title of first philosophy. The meaning of the relationship between cause and effect must be elucidated by a

* Doutor em Filosofia 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>.

more fundamental philosophy (which Husserl calls *Erste Philosophie*) that cannot naturally start from causality as a given presupposition. To address this issue, we will consider the perspective of the phenomenology of constitution (static and genetic) proposed by the German philosopher.

Keywords: Phenomenology; Husserl; Causality; Constitution.

A causalidade na tradição filosófica: breve sobrevoo histórico

Aristóteles é o primeiro filósofo a abordar o pensamento da conexão causal de maneira sistemática, defendendo a tese de que o porquê é enunciado de quatro maneiras diferentes, pela causa material, formal, motora e final. É assim que Aristóteles define a filosofia primeira como a ciência que especula sobre os primeiros princípios e as primeiras causas.

Os filósofos árabes e latinos da Idade Média adotam diferentes pontos de vista sobre esse assunto, concentrando-se particularmente na questão dos agentes da causalidade. Eles retêm a noção de causa motora de Aristóteles para enquadrá-la em uma nova formulação onde a questão central não é tanto sobre a natureza da ligação causal, mas sobre os agentes que a executam, ou seja, a eficácia do agente. Para alguns, como os “ocasionalistas”, apenas Deus possui o privilégio exclusivo da causalidade. Os “concorrentistas”, por outro lado, afirmam que alguns agentes naturais têm poder causal, mas apenas sob a condição de que Deus coopere para torná-lo eficaz. Por fim, os “conservacionistas” reconhecem um poder causal “autônomo” nos agentes naturais, desde que sejam mantidos em sua existência e poder pela ação contínua de Deus.

Ibn Rushd, um filósofo ao mesmo tempo conservacionista e concorrentista, destaca a importância da causalidade na ciência, afirmando, especialmente no que diz respeito às ciências naturais, que estas consistem em buscar as causas dos fenômenos. Segundo ele, quem nega o princípio da causalidade nega a própria possibilidade da ciência, pois a ciência reside no conhecimento das coisas através de suas causas.

Com o fim da era medieval, esse tema continua sendo objeto de debate. Uma tese abraçada pela filosofia moderna é a de que é função da causa conferir a inteligibilidade, tese que se resume na fórmula *Causa sive Ratio*. Essa tese é avaliada por Vincent Carraud em trabalho de 2002¹. A proposição principal que nela se sustenta é que a “causa permite dar razão da coisa: do fato de que ela seja, do por que ela é, disto que ela é e de suas mudanças” (Carraud, 2002, p. 7), e isso supõe que a causalidade não torna inteligível somente o ente natural, mas todo ente.

Para Carraud, a história do conceito de causalidade, apesar de complexa, não deixa de apresentar grandes direcionamentos que “parecem bem marcados, que conduzem de Aristóteles a Leibniz, de Suarez a Kant – separando-os” (Carraud, 2002, p. 8). Sua obra, no entanto, concentra-se mais particularmente no fato de que, ao longo de quatro séculos e meio de escolástica, o conceito de causalidade eficiente se impôs com maior ênfase ao pensamento filosófico e passou a desfrutar de um privilégio em relação aos outros conceitos de causa (formal, material, motora e final). Isso é visível, por exemplo, nos escritos de Suarez, que estabelece um conceito comum de causa em que há um primado da eficiência. Mas é com Descartes que “a dominação da causalidade eficiente se torna absoluta” (Carraud, 2002, p. 9).

Como nos informa texto de Olivo² dedicado à questão, em Descartes tem lugar a consumação metafísica de uma crítica das causas finais, formais e substanciais que as destitui de seu posto e acaba por promover a causalidade eficiente à posição de sentido estrito e exclusivo da causalidade, reduzindo as quatro causas de Aristóteles à eficiência. No entanto, a causa eficiente não se identifica com a causa motora, o conceito designa, antes, “uma causa criadora absolutamente distinta da causa motora”, na medida em que “permite qualificar o ato criador de Deus”, enquanto que o conceito de causa motora limita-se a designar um

¹ CARRAUD, Vincent. *Causa sive Ratio*. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

² OLIVO, Gilles. L'efficience en cause: Suarez, Descartes et la question de la causalité. In: *Études de Philosophie Médiévale LXXV*. Paris: Vrin, 1997.

“princípio de movimento”, em que toda modificação física é pensada como movimento local (Olivo, 1997, p. 92). É por isso que, em Descartes, “a causa eficiente pertence a uma ciência própria – à metafísica como teologia – enquanto que a causa motora resta um objeto da física” (Olivo, 1997, p. 92).

Conclui-se então, que, para Descartes, “somente a eficiência é doravante operadora de inteligibilidade, em física bem como em metafísica” (Carraud, 2002, p. 9).

O tema diretor e a questão fundamental da fenomenologia

A fenomenologia, que Husserl se obstina em apresentar como uma nova forma de filosofia transcendental que poderia quase ser qualificada como um neo-cartesianismo, não adotará entretanto a decisão filosófica de Descartes de fazer da causa um operador de inteligibilidade última. Se Husserl, à maneira cartesiana, deu à sua fenomenologia o venerável título de filosofia primeira, ele não a concebeu, no entanto, como um conhecimento que, para ser perfeito, “deve ser deduzido das primeiras causas”³.

O argumento de Husserl é que Descartes foi o primeiro filósofo a praticar uma redução fenomenológica e a descobrir o reino absoluto da consciência transcendental. No entanto, é bem conhecido que o filósofo alemão não reconhece esse mérito a Descartes senão com bastantes reservas, e, em particular, com a crítica de que Descartes realizou a

³ Eis uma definição direta da filosofia primeira sob a pena de Descartes: « (...) ce mot Philosophie signifie l'étude de la Sagesse, et que par la Sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir (...) et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des Principes (...). » DESCARTES, René. Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre; laquelle peut ici servir de Préface. Adam-Tannery, volume IX-2, pp. 1-20. Paris: Vrin-CNRS, 1996, p. 2.

redução para logo em seguida abandoná-la, descobrindo a esfera da subjetividade transcendental apenas para confundi-la com a subjetividade psicológica, à semelhança de Cristóvão Colombo, que acreditava ter chegado a um antigo país quando se deparava com um novo continente. Se, por um lado, Husserl reanima o programa cartesiano de uma filosofia primeira, estruturando-o em torno dos temas (I) da exigência de apoditicidade e (II) da unidade das ciências (com base nos quais ele reativa o projeto fundacionalista de Descartes, reitera a dúvida hiperbólica através da redução fenomenológica, reconquista a esfera apodítica das *cogitationes* e, de certa forma, eleva o cogito à posição fundadora da fenomenologia), por outro lado, Husserl faz isso apenas para criticar no final o método dedutivo que Descartes supostamente teria importado da matemática para a filosofia, o que significa que Descartes teria aplicado de forma dogmática e acrítica o ideal metodológico matemático da dedução *more geometrico*, chegando a estendê-lo a toda a filosofia, e teria tomado o cogito como um axioma apodítico, transformando sub-repticiamente o *ego cogitans* em uma *substantia cogitans* e articulando-o com o princípio da causalidade.

De fato, Husserl não poderia erigir, como Descartes, a causalidade como princípio, mas isso não significa que a questão da causa não encontre seu lugar no pensamento do filósofo alemão. Para abordar a questão da abordagem do tema da causalidade dentro do projeto filosófico de Husserl, é necessário levar em conta que sua fenomenologia é caracterizada pelo cruzamento de duas orientações diferentes de pesquisa. Por um lado, a pesquisa fenomenológica é motivada por um tema central que orienta todas as análises particulares da consciência, ou seja, o tema central da intencionalidade, o que leva a uma exploração sistemática das vivências intencionais em todos os seus modos. Por outro lado, a “questão fundamental” que orienta a pesquisa fenomenológica é a da “origem do mundo”, questão que se identifica com a tematização do pressuposto não confessado e não esclarecido de todo conhecimento filosófico e científico:

a doação de um mundo como horizonte de toda pesquisa atual ou possível⁴.

Essas duas orientações de pesquisa se complementam mutuamente? Longe disso, parece mais que há aqui uma tensão entre o tema central e a questão fundamental, pois como a fenomenologia pode satisfazer sua exigência de constituir uma filosofia da origem última do mundo se ela se apresenta, ao mesmo tempo, como uma ciência rigorosa, devendo respeitar incondicionalmente o imperativo de “ir às coisas mesmas” e o princípio de não aceitar como fonte de legitimação do conhecimento senão o dado originário, que se manifesta em carne e osso na intuição, aceitando-o simplesmente como se apresenta, mas também apenas dentro dos limites em que se apresenta?⁵ O projeto da *Letztbegründung* não entra em conflito com a pretensão de cientificidade da análise intencional, que dispensa qualquer especulação metafísica e deve proceder rigorosamente, descrevendo fielmente os dados conforme aparecem?

Se aquilo que funciona como mola propulsora de todo o caminho de pensamento da fenomenologia, e subsume todas as suas temáticas particulares, é a questão da *intencionalidade da consciência* e o interesse por uma exploração sistemática das vivências intencionais sob todos os seus modos, como, então, a fenomenologia pode elevar-se à dignidade de uma ciência primeira e universal, já que, desde a partida, a limitação do seu horizonte temático condena-a “a desenvolver-se sob a forma de uma simples investigação sobre a essência da consciência?” Ela já não estaria

⁴ Para mais pormenores sobre essa distinção entre tema reitor e questão fundamental, ver: FINK, Eugen. La Philosophie Phénoménologique d’Edmund Husserl face à la critique contemporaine. In: De la Phénoménologie. Traduit de l’allemand par Didier Franck, 1966, pp. 95-175. E ALVES, Pedro. A ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação. Philosophien 7, Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 3-37.

⁵ Ver o “princípio de todos os princípios” (*das Prinzip aller Prinzipien*) da fenomenologia no § 24 do volume I das *Ideias*.

confinada a um campo restrito de objetos – o campo da consciência?⁶ Ou seja: não é o caso de que “esta sua limitação temática inicial” esteja “em flagrante contradição com as suas intenções derradeiras?” (Alvez, 1996, p. 5).

A verdade é que uma leitura mais aprofundada permite dissipar essa aparência; a impressão de contradição desaparece assim que fazemos a distinção entre o tema reitor e a questão fundamental, sabendo que a temática particular da intencionalidade só ganha todo o seu sentido no horizonte global aberto pela indagação sobre a origem do mundo.

Se é verdade que a fenomenologia circunscreve um domínio próprio ao tematizar a intencionalidade das vivências, é certo também que ela não deve ser apreciada apenas em função disso, pois o tema reitor pressupõe uma questão de fundo. Tão logo seja feita a distinção entre tema diretor e problemática fundadora, perceber-se-á que, numa filosofia, esses dois momentos não coincidem exatamente. No caso da fenomenologia, isto é nítido: o tema da intencionalidade nunca será compreendido em toda sua amplitude se for amputado “do movimento que o constitui a partir da posição da questão fundamental” (Alves, 1996, p. 5).

Esta questão fundamental é a necessidade de satisfazer a exigência de um conhecimento absolutamente válido e definitivo do que é objetivo.

⁶ Se bem que este campo da consciência representa para Husserl a universalidade dos fenômenos possíveis. Sobre isso, diz Fink: “É unicamente assim que pode-se compreender como uma tematização da “consciência” pode tornar-se *conhecimento global do mundo*. Quando a vida da consciência transcendental, a vida que apercebe o “mundo”, torna-se o tema de uma explicação analítica, o correlato que aí repousa é aí experimentado, visado, vivido: o mundo torna-se necessariamente e, como tal, tema. Mas isso significa que o princípio unificador que tem a validade “mundo” é concebido por referência à posição de validade, à formação de sentido. O conhecimento filosófico do mundo toma o estilo de uma compreensão da totalidade do ente mundano a partir de sua formação de sentido transcendental, isto é, de sua *constituição*.” FINK, Eugen. Qui veut la Phénoménologie? In: De la Phénoménologie. 1966, pp. 177-198, pp. 194-195. E diz também Landgrebe: “(...) a certeza do *eu sou* compreende já o mundo certamente, não no sentido de um dogmatismo, mas antes no sentido da certeza antiga de que *a alma é de certo modo todas as coisas* (ή ψυχή πάντα πώς ἐστι).” LANDGREBE, Ludwig. “La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendantale?” Les Études Philosophiques, vol. 9, no. 3, 1954, pp. 315–323, p. 322. JSTOR, www.jstor.org/stable/20841699. Accessed 17 June 2021.

No debate com os críticos contemporâneos da filosofia de Husserl, Fink ressalta que a “questão fundamental da fenomenologia, pela qual ela renova (...) numerosos problemas tradicionais, e que manifesta sua oposição radical ao criticismo, pode ser formulada como a questão da *origem do mundo*.”, ou seja, “a eterna questão humana sobre a origem (*Anbeginn*), para a qual mitos, religiões, teologias e especulações filosóficas tentaram fornecer uma resposta, cada um deles à sua maneira” (Fink, 1966, p. 119).

É ao explicitar essa questão que a fenomenologia é capaz de resolver a tensão que existe entre a sua tendência minimalista, de proceder como ciência de rigor, e a sua tendência maximalista, de propor-se como uma meta-ciência destinada a estabelecer os princípios fundamentais do conhecimento e, com eles, fixar o critério de cientificidade das ciências.

Para Alves (1996), a questão que a fenomenologia põe como fundamental identifica-se com a “*exigência* mais basilar de todo o pensamento filosófico e científico (...), a *exigência de um conhecimento absolutamente válido e definitivo daquilo que é objetivamente*” (Alves, 1996, p. 7). Trata-se, nesse sentido, de uma motivação colhida na gênese do pensar racional, nem mais nem menos do que aquilo que o pensar filosófico e científico pretendeu alcançar desde sempre, na pluralidade de suas figuras históricas de concretização. Só que a fenomenologia não experimenta o ideal fundador do pensar filosófico na forma ingênua de uma tarefa que está sempre em progresso no interior das disciplinas particulares, com o acúmulo histórico dos saberes positivos. O que a fenomenologia introduz de novidade é que ela pretende superar tal ingenuidade, e converter radicalmente aquela exigência numa questão prévia a ser examinada nas condições mesmas de sua possibilidade.

E ela se inscreve na perseguição desse ideal não como uma filosofia segunda, como herdeira, simplesmente, de um legado consumado e transmitido pela tradição. Pelo contrário, a fenomenologia requer a

Aufhebung em relação à atitude mundana natural⁷, isto é, a Redução fenomenológica, que permite instaurar um corte em relação à totalidade do saber constituído para inaugurar um conhecimento original e primeiro, fundado na nova experiência transcendental, que se oferece ao mesmo tempo como uma “*reabertura* e um *retorno* às fontes primordiais de todo o pensar filosófico e científico” (Alves, 1996, p. 8).

Se mantivermos em mente essas duas orientações da pesquisa fenomenológica, iremos desdobrar nossa questão sobre o estatuto da causalidade no pensamento de Husserl em dois eixos: por um lado, sobre como a questão da causa se insere no programa fenomenológico puramente descritivo e, por outro lado, sobre como ela se encaixa no programa da fenomenologia como filosofia da fundação última.

O programa fenomenológico da descrição pura

Primeiramente, a intervenção da fenomenologia descritiva na questão da causa. Ao frequentar os cursos de Franz Brentano e iniciar com ele sua carreira filosófica, Husserl sempre entendeu que a intencionalidade é “um caráter descritivo fundamental” da vida psíquica. O sentido mais imediato do termo “descritivo” é “não causal”. A psicologia descritiva já havia sido introduzida por Brentano como uma disciplina que contrasta com a psicologia genética e que tem a tarefa de dar claridade (*Klarheit darüber zu geben*) ao que se põe de manifesto, imediatamente, na experiência interna (*innere Erfahrung*). Para isso, ela busca não uma gênese de fatos (*Genesis der Tatsachen*), mas uma descrição de seu campo-objeto (*Beschreibung des Gebietes*)⁸.

⁷ *Aufhebung* – termo utilizado para se referir à suspensão da redução fenomenológica. Parece ter tido origem na filosofia hegeliana, o que explica o fato de ter ao mesmo tempo o significado de conservação e superação.

⁸ “*Klarheit darüber zu geben, was die innere Erfahrung unmittelbar zeigt; also nicht eine Genesis der Tatsachen, sondern zunächst erst Beschreibung des Gebietes. Dieser Teil nicht psychophysiologisch, sondern rein psychologisch. Vorweg müssen wir wissen, wie die*

Assim, o termo “descritivo” em Husserl não se vincula a uma oposição ao termo “empírico”, ele se opõe ao método de explicação genético-causal. Mas, diferente do que acontece em Brentano, aqui o método explicativo cede lugar a um método descritivo de estruturas *a priori* da consciência pura que se descortinam à intuição fenomenológica como eidéticas⁹. Além do que, não se faz também recurso a relações de implicação lógica (*Se ... então*) análoga a raciocínios causais, a descrição fenomenológica não deduz essências de essências, antes, ela submete a uma análise intencional os dados intuitivos em todas as suas variações possíveis e as desvela como variações eidéticas, regidas por uma *morphé* intencional que se mantém como tal na variação.

Essa delimitação da esfera fenomenológica que exclui o estudo causal, Husserl a enceta tendo em vista que a explicação pelas causas induz a teoria gnosiológica a “falhar” no seu escopo, perdendo-se em erros psicologistas. Isso se vê, por exemplo, na doutrina da abstração:

Cada doutrina da abstração que queira ter valor gnosiológico, quer dizer, que queira explicar o conhecimento, falha de antemão no seu objetivo quando, em vez de descrever a situação descritiva imediata na qual o específico nos vem à consciência, para, por seu intermédio, clarificar o sentido do nome

Tatsachen aussehen: und dies zeigt ein innerer Blick ins psychische“ BRENTANO, Franz. Psychologie descriptive. Notes de lecture inédites, sous l'inscription Q 10 dans les Archives Husserl à Louvain, 1887/88, p. 4.

⁹ Não é preciso ir muito longe nos textos para confirmar isso. Na segunda investigação lógica, Husserl distingue na vivência de pensamento aquilo que pode ser considerado segundo o *teor descritivo* e aquilo que o pode ser segundo o *ponto de vista causal*. De acordo com essa distinção, ele exclui da esfera da fenomenologia o estudo de causas e consequências: “Cada vivência de pensamento, assim como cada vivência psíquica, tem, considerada do ponto de vista empírico, o seu teor descritivo, e, do ponto de vista causal, as suas causas e consequências (*hat causal betrachtet, seine Ursachen und Folgen*), mas toca, de qualquer modo, no mecanismo da vida e exerce as suas funções genéticas. Mas à esfera da *fenomenologia* e, acima de tudo, à da *teoria do conhecimento* (como clarificação fenomenológica das unidades ideais de pensamento ou conhecimento), pertence apenas a essência e o sentido (...)”. Hua XIX.1. Investigações Lógicas - Volume 2. Parte 1. Tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, Investigação 2. § 15, p. 150 (trad. port. 124).

atributivo e, em consequência posterior, trazer a uma solução evidente os múltiplos equívocos que a essência da espécie experimentou, se perde, em vez disso, em análises empírico-psicológicas do processo de abstração, segundo as causas e os efeitos (*nach Ursachen und Wirkungen*), e, passando fugidamente pelo conteúdo descritivo da consciência abstrativa, dirige o seu interesse, predominantemente, para as disposições inconscientes, para os entrelaçamentos hipotéticos de associação. Encontramos nisso, habitualmente, o fato de que o conteúdo essencial imanente da consciência de universalidade, com o qual a clarificação desejada deve ser realizada sem mais, de forma alguma é atendido e indicado (Hua XIX, 2012, p. 125).

Além de não aderir a um método de explicação causal, Husserl rejeita uma hipótese científica que atribui à causa um caráter ontológico. A saber, no § 52 de *Ideias I*, que traz considerações sobre a “coisa segundo a física e a *causa desconhecida* das aparências”, Husserl critica o projeto científico de objetivação do mundo natural que faz uma distinção entre *qualidades primárias* e *secundárias* e estabelece que o conhecimento só se efetua sobre as qualidades físico-matemáticas do objeto, e não sobre as qualidades sensíveis. Essa concepção coloca as qualidades primárias na posição de um *X suporte* visto como portador de determinações matemáticas e de fórmulas matemáticas correspondentes que, apesar de não existir no espaço da percepção, indica um “espaço objetivo” (uma multiplicidade euclidiana tridimensional), que oferece-se como signo e representação puramente simbólica do espaço da percepção e que, no fim, é a “causa totalmente desconhecida” das aparências da coisa física dada, “que se poderia somente caracterizar de forma indireta e analógica pelo viés de conceitos matemáticos” (Hua III, 1950, §52, p. 98). Dentro desse quadro teórico, o método científico natural consiste em buscar ponderações dessa ideia pura a fim de a ela submeter todos os dados da experiência, o que acontece pelo método de tornar exatos os *continua*, transformando as causalidades sensíveis em causalidades matemáticas, assim administrando o psicofisicamente anômalo e assim removendo as

anomalias da percepção (os elementos discordantes nas aparições sempre unilaterais de coisa), que são suprimidas sob a reputação de ilusões, de aparências. Isso torna a experiência um simples *senal subjetivo* que indica por detrás dela um *substrato objetivo*, promovido à posição de uma ideia situada no infinito pela qual se regulam nossas investigações e são matematicamente determináveis os objetos efetivamente dados na experiência.

Husserl desembaraça-se dessa concepção argumentando: se a “coisa” só pode ser dada de forma sensível, essa causa desconhecida, por princípio, deveria ser atingida também por uma experiência possível, senão por nossa experiência, pelo menos para a de outros eus capazes de uma percepção melhor e mais ampla das coisas. Estes, porém, chegariam à causa desconhecida por intermédio também das *aparências* e assim, por princípio, ver-se-iam obrigados a perguntar por uma nova causa desconhecida de tais aparências, enredando-se numa regressão ao infinito. Com esse argumento, Husserl recusa admitir, em absoluto, que as determinações sensíveis não passam de um signo da estrutura matemática, que elas revestem tal estrutura dissimulando-a do olhar da experiência. Para ele, a coisa física não serve de sinal para outra coisa, “não é estranha a isto que aparece corporalmente aos sentidos; ela se anuncia nessa aparência, e mesmo *a priori* (por razões eidéticas irrecusáveis) não se anuncia de forma originária senão nela” (Hua III, 1950, §52, p. 99).

Da mesma forma, quando a fenomenologia remonta ao ser do ente ou quando circunscreve como seu o campo dos possíveis em vez do campo das atualidades, ela assume o caráter de uma ciência eidética, centrada no estudo do Eidos, o que a leva a substituir explicações causais por descrições da essência.

O programa fenomenológico da fundação última. O primado da constituição sobre a causalidade

O objetivo inicial da fenomenologia era compreender as vivências no sentido positivista de “fatos a observar” e “descrever” sem “explicações do tipo causal-genético” e sem acrescentar ou pressupor nada estranho à pura intuição, mas o curso posterior do desenvolvimento da fenomenologia, com a redução fenomenológica, a levou a uma “virada transcendental”, e agora o método de descrição pura é relegado a uma posição secundária, prioridade sendo dada à “constituição de sentido”.

Com a orientação idealista da fenomenologia da constituição, Husserl alcança uma nova compreensão da intencionalidade, percebendo que as coisas em seu ser próprio são constituídas pela consciência e que o objeto, em sua transcendência efetiva, não é nada mais do que um momento noemático da correlação *ego-cogito-cogitatum*, como o índice de um sistema subjetivo de noeses.

Colocada entre parênteses, a causalidade não desempenha então nenhum papel de “operador de inteligibilidade” em sentido último¹⁰. O que opera a inteligibilidade última na fenomenologia é a “constituição” pelos

¹⁰ Em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl volta a pôr ênfase no fato de que a teoria do conhecimento não é, propriamente falando, uma teoria, quer dizer, ela procede descritivamente e não faz explicações causais. Isso porque repousa na noção de “causa” uma *Selbstverständlichkeit*, uma obviedade cuja “obscura falta de fundamento” a psicologia genética não está em condições de esclarecer, e que só pode pressupor como “dada”: “Jeder Naturforscher z.B. redet von Ursache und Wirkung, lässt sich überall vom Prinzip der Kausalität leiten; das gehört mit zu jenem ‚Grundschema‘. Nur darf man ihn nicht nach dem letzten Sinn und der Quelle dieses Prinzips fragen. Jeder Naturforscher weiß, was Zeit ist, aber wie schon Augustinus hier sagte: Fragst Du mich nicht, so weiß ich es, fragst Du mich, so weiß ich es nicht.” Hua XXIV. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984. § 20, pp. 98-99. Tradução: “Todos os cientistas naturais, por exemplo, falam de causa e efeito, deixam-se guiar por toda parte pelo princípio de causalidade. Isto faz parte do “esquema de base”. Só que não se deve perguntar a eles sobre o significado último e sobre a fonte desse princípio. Todo cientista natural sabe o que é o tempo, mas Agostinho já havia dito a propósito: se não me perguntam, eu sei; se me perguntam, então eu já não sei.”

vividos e atos do ego, assim como pela intersubjetividade¹¹: a causalidade desce então da posição de “constitutiva de racionalidade” (de *Causa sive Ratio* da tradição) para a posição de “constituída”¹². Pode-se dizer que ela passa do domínio de estudo da filosofia primeira para o domínio das filosofias segundas, as ciências metafísicas dos fatos. Sokolowski, estudando o conceito de constituição husserliano em seu poder explicativo, afirma que em Husserl a filosofia primeira não é concebida como uma *scientia certa per causas ultimas* e sim como uma *scientia certa per constitutionem*; é uma ciência rigorosa e apodítica que se destina a esclarecer a realidade, assim como a subjetividade, por meio da constituição (Sokolowski, 1970, p. 1).

Se há um gesto de substituição da “causalidade” pela “constituição”, isso também tem como consequência que ela goza do mesmo estatuto de outros conceitos da “realidade” e deve ser esclarecida pela fenomenologia da constituição: “Uma clarificação radical do sentido de ‘coisa’, assim como o esclarecimento radical do sentido de ‘alma’,

¹¹ “É o mesmo com relação ao mundo e a toda causalidade do mundo. (...) o mundo com todas suas realidades (...) é um universo de transcendências constituídas (...) nos vividos e nas capacidades de meu ego (e, unicamente, por seu intermédio, nos vividos e nas capacidades da intersubjetividade existente para mim), de meu ego que, enquanto subjetividade, assume portanto um papel de constituição última que precede esse mundo constituído.” Hua XVII. *Logique formelle et logique transcendantale*. Essai d’une critique de la raison logique. Trad. fr. par S. Bachelard. Paris : Presses Universitaires de France, 1957, § 99, p. 222 (trad. fr. 336).

¹² “Por conseguinte, eis por que todas as tentativas de fundamentar a existência de um mundo objetivo por inferências causais a partir de um *ego* dado de início puramente para si (inicialmente como *solus ipse*) são qualificadas por nós como absurdas: o fato de confundir a causalidade psicofísica que se desenrola no mundo com a relação de correlação que se desenrola na subjetividade transcendental, correlação entre a consciência constituinte e o mundo nela constituído. É de uma significação decisiva para o sentido verdadeiro e autêntico da filosofia transcendental assegurar-se que homem, e não apenas corpo humano, mas também *alma humana*, por mais puramente que possam ser captados pela experiência interna, são conceitos ‘mundanos’ (*Weltbegriffe*) e, como tais, objetividades de uma *apercepção transcendental*, portanto, fazem parte também, enquanto problemas constitutivos, do problema universal transcendental, que é o da constituição transcendental de todos os transcendentais, digamos, de todas as objetividades em geral.” Ibid., § 99, p. 223 (trad. fr. 337-338).

‘tempo’, ‘espaço’, ‘causalidade’, etc., conduz de volta às configurações específicas da consciência nas quais tais coisas (...) são ‘constituídas’”.¹³

Mas dizer que a causalidade cai no quadro da fenomenologia constitutiva é rebaixá-la à condição de uma simples categoria produzida pela subjetividade? Para dirimir essa dúvida, devemos precisar o que significa exatamente “constituição”. No livro I das *Ideias*, Husserl qualifica os problemas relacionados à fenomenologia constitutiva como “problemas funcionais”: são os problemas da “constituição das objetividades da consciência”. Ele imediatamente acrescenta que o ponto de vista da função é o ponto de vista central da fenomenologia, pois suas pesquisas abrangem, de fato, quase todo o campo fenomenológico, ou seja, todas as análises aí realizadas estão-lhe de alguma forma subordinadas. Aqui, a função, ao contrário de seu significado em matemática, refere-se à maneira como as experiências noéticas produzem a consciência de alguma coisa.

O estudo de Sokolowski, aprofundando esse ponto, defende, contra a interpretação de Fink, para quem “o significado da constituição transcendental oscila entre a formação de sentido e a criação”, que tanto a “dependência da realidade quanto sua transcendência em relação à subjetividade precisam ser mantidas” se quisermos que a concepção de Husserl não perca seu equilíbrio e valor filosófico, haja vista o seguinte: se a ênfase for colocada em demasia do lado da dependência, os sentidos e distinções da realidade não seriam mais que “produtos” da operação subjetiva; se a ênfase for colocada em demasia do lado da transcendência, a “subjetividade se tornaria supérflua para a emergência da realidade” (Sokolowski, 1970, p. 197).

Uma leitura que queira preservar a transcendência da realidade deve restringir a interpretação de Fink e argumentar que “todo ato

¹³ „Eine radikale Aufklärung des Sinnes „Ding“ führt, wie die radikale Aufklärung des Sinnes <von> Seele, Zeit, Raum, Kausalität usw., auf die bestimmten Gestaltungen des Bewusstseins zurück, in denen sich dergleichen wie „Ding“, „Seele“, „Raum“, „Zeit“, „Kausalität“ „konstituiert“. HUSSERL, E. Das unzureichende der positiven Wissenschaften und „die“ Erste Philosophie. In: Hua VIII. Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte. Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959, p. 247.

intencional (...) opera uma dupla constituição. Ele constitui um sentido e uma referência” (Sokolowski, 1970, p. 54), e, portanto, a “relatividade que Husserl atribui ao mundo real deve ser interpretada como a relatividade de algo que depende da subjetividade como condição necessária. Sem a subjetividade, o mundo real não pode adquirir seu sentido”, no entanto, “a subjetividade não é uma causa suficiente do sentido do mundo. Ela não ‘forma’ nem ‘cria’ o sentido e a objetividade que o mundo possui”, como defende Fink, mas ela “‘dá’ ao mundo seu sentido ao permitir que esse sentido surja” (Sokolowski, 1970, p. 197).

A respeito da fenomenologia da constituição, deve-se dizer que ela trata da questão da “origem”, mas há dois sentidos de origem: “origem fenomenológica” e “origem psicológica”, opostas uma à outra, e que exigem uma demarcação respectiva. Sobre aquela última, Husserl escreveu em 1916-1917 que “a ideia de uma origem psicológica possui seu sentido preciso: trata-se de uma questão causal, que se relaciona à ‘realidade’ do psíquico”, trata-se de saber como “nascem na vida da alma” atos psíquicos, estados, vivências, aptidões e outras propriedades reais, eventos psíquicos reais de toda sorte e de diferentes graus de complexidade, mais particularmente, “representações” ou vividos nos quais se tem consciência de “objetos”, trata-se de saber “de quais fatores psíquicos em devir eles são saídos (fatores que não são os únicos no encadeamento causal real que faz parte do psíquico dessa alma)”, o que inclui questões específicas tais como: em que medida, exatamente, “um encadeamento causal puramente psicológico e relativamente fechado sobre si mesmo tem uma existência, em qual medida a causalidade psíquica intervém em tipos precisos e simplesmente ocasionais, em qual medida, enfim, subsiste uma causalidade psicofísica (...)” (Hua XIV, 2001, p. 346).

Naturalmente, o tipo de origem de que se ocupa a fenomenologia não é o psicológico, esta se volta para uma origem mais “originária”. Em nota de rodapé ao apêndice que acabamos de citar, Husserl faz notar que a investigação da origem fenomenológica pode ser feita desde um ponto de vista “estático” e desde um “genético” (genético, entretanto, não no sentido psicológico). Ele escreve:

constituição fenomenológica estática: o ‘objeto’ no como de seus modos originais de doação, a título de unidade noemática das multiplicidades noeticamente originárias. O sistema necessário *a priori* das aparências, nas quais subsiste sua percepção desdobrada (Hua XIV, 2001, p. 346).

O que define o campo da fenomenologia estática dos atos é a concentração da investigação no poder intencional “que possui um ato em sua correlação com as validades de sentido (objetivas) constituídas nesses atos (...)”, aqui, a análise examina apenas “a correlação entre a consciência doadora e a consciência preenchida no ato intencional atual”, ou, para falar do ponto de vista da redução transcendental, “examina as relações entre consciência constituinte e objeto constituído sem levar em conta qualquer eventual dimensão genética da constituição” (Brudzinska, 2019, p. 63-83). No exame dos vividos intencionais, a análise estática desvela estruturas noético-noemáticas da correlação sem levar em conta condições empírico-psicológicas ou genético-causais.

Por sua vez, a análise genética opera uma transformação na fenomenologia que equivale a uma verdadeira revolução, na medida em que alarga e aprofunda radicalmente o conceito de experiência. Nesse registro, devemos voltar nossa atenção para o volume, tão pouco lido, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, em que Husserl, pela primeira vez, falou de uma fenomenologia “genética” que não é mais uma doutrina de essência: o “centro do interesse não é aqui o *quid* do aparente, sobre o qual deve concentrar-se a exploração das essências, mas o *como* do aparente em sua extensão e em sua dinâmica temporais” (Brudzinska, 2019, p. 73).

Husserl diz na *Fenomenologia da Intersubjetividade* (apud Brudzińska, 2019, p. 176-177) que a experiência fenomenológica “não depende das *cogitationes* singularizadas (...), mas estende-se sobre a corrente inteira da consciência enquanto conexão temporal única que, seguramente, em toda sua largura e lonjura, não cai a cada vez na luz da intuição.”

Quando dizemos que a causalidade não desempenha na fenomenologia uma função de inteligibilidade no sentido último, damos voz ao fato de que é sempre necessário, do ponto de vista da doação fenomenológica, interrogar algo de mais fundamental, fazer a pergunta sobre as origens em um nível ainda mais radical.

Trata-se do nível da constituição, como vimos, mas cumpre acrescentar que as objetividades são constituídas de acordo com diferentes interesses. A atitude natural, cuja imersão no mundo da vida (*Lebenswelt*) é um tríptico desdobramento em comportamentos práticos, valorativos (ético-estéticos) e teóricos, é descrita por Husserl como atitude teorética (*theoretische Einstellung*), atitude axiológica (*axiologische Einstellung*) e atitude prática (*praktische Einstellung*). Apesar de distintas, as três têm em comum o fato de que são atitudes constitutivas e caracterizam-se pela investida de sentido que fazem na constituição de suas objetividades teóricas, axiológicas e práticas, investimento que as induz a entrar numa cumplicidade *indeclinável* com a evidência da objetividade que elas constituem, e sempre pressupô-la como “evidência objetiva”, como “verdade”. A atitude natural não pode *declinar* de tal objetividade, na medida em que é, por essência, uma atitude *interessada*, e só efetivamente constituinte enquanto entra num comprometimento com o significado que constitui.

A atitude teorética é a atitude propriamente objetivante, dela saem objetividades fundadas e de nível superior. No entanto, ela não é determinada exclusivamente pelas vivências de consciência designadas como atos dóxicos (objetivantes), já que, “paralelamente à atitude teórica, correm como possibilidades a atitude axiológica e a atitude prática, sobre as quais podem comprovar-se resultados análogos” (Hua IV, 2005, §4, p. 7), e, de fato, crer, julgar, acontece não apenas no comportamento teórico, mas também na práxis e nos comportamentos valorativos, emotivos, etc. Diz Husserl que o traço característico da atitude teorética é o modo como os vividos dóxicos são executados em função do conhecimento: o sujeito vive nos atos teóricos de uma maneira assinalada (cf. Hua IV, 2005, § 4): ele encontra já à disposição objetividades pré-constituídas em gêneses ativas

e gêneses passivas no horizonte do mundo e tematiza seu objeto de forma predicativa-judicativa mediante sínteses explicitadoras.

A atitude teorética é “objetivante no sentido específico de que capta e posiciona como existente (no modo da validade da menção ao ser) uma objetividade do sentido respectivo (...)” (Hua IV, 2005, §4, p. 4). Qualquer que seja o “existente” aqui em questão, a vivência intencional apreensiva da atitude teorética é um “investimento” de significado que reveste a coisa da roupagem teórica correspondente e se caracteriza por entrar num compromisso indeclinável com o saldo teórico investido esperando resgatá-lo, de fato, em termos de valor de verdade, de objetivamente verdadeiro.

Quais são as semelhanças e diferenças da atitude teorética com as outras atitudes possíveis? Com a atitude valorativa, por exemplo? Husserl emprega a expressão valicepção (em alemão *Wertnehmung*) fazendo uma analogia com a percepção (*Wahrnehmung*). Enquanto que perceber tem o sentido de um tomar (um recolher, um receber) algo como verdadeiro, a valicepção tem o sentido correspondente de tomar (acolher, recepcionar) algo como valioso, como dotado de valor. O paralelismo das expressões percepção-valicepção exprime uma similitude estrutural entre o juízo de valor e o juízo representativo. O juízo de valor, que opera uma constituição de valor e cuja mais primigênia forma se executa na emoção como um abandono pré-teórico ao agrado estético, entra numa analogia com o juízo representativo em se tratando das intenções vazias que tendem ao preenchimento na evidência. Assim como há um representar à distância, vazio, referido a um objeto que não tem diante de si efetivamente, e que aspira a tê-lo, no preenchimento de sua intuição, há também um sentir vazio referido a objetos. Diz Husserl que em “ambos os lados temos intenções paralelamente aspirativas: o aspirar representativo (cognoscente, que tende ao conhecimento) e o valorativo, que tende à expectativa, ao desfrute” (Hua IV, 2005, §4, p. 9-10).

Outra importante similitude é que toda atitude axiológica é uma investida semântica, na medida em que é constitutiva de suas objetividades, em que opera, em suas experiências axiológicas (*axiologische*

Erfahrungen), sínteses axiológicas (*axiologische Synthesen*) identificadoras pelas quais alcança a evidência axiológica (*axiologische Evidenz*) de sua objetividade própria (*axiologische Gegenständlichkeit*), a partir da qual a verdade axiológica (*axiologische Wahrheit*) recebe seu fundamento. Há, então, uma racionalidade (*axiologische Vernünftigkeit*) própria à atitude axiológica. O saldo que a razão valorativa (ética e estética) espera resgatar do investimento de sentido axiológico é a verdade axiológica em sua evidência própria, mais ou menos preenchida na intuição, e, portanto, fundada sob a base do preenchimento do valor.

De maneira análoga, não há atividade prática que não atribua ao objeto de suas ocupações o significado correspondente ao interesse engajado na ação, e neste registro a atividade é um investimento e o objeto uma investidura no sentido que o cobre. Aqui, vale o mesmo que foi dito acima acerca das atitudes teórica e valorativa: toda atitude prática é constitutiva de suas objetividades, ela opera em suas experiências práticas (*praktische Erfahrungen*) sínteses (*praktische Synthesen*) identificadoras pelas quais alcança a evidência (*praktische Evidenz*) dos objetos da *práxis* (*praktische Gegenständlichkeit*), com a qual a verdade prática (*praktische Wahrheit*) obtém seu fundamento. Há uma racionalidade própria à vida prática (*praktische Vernünftigkeit*). O saldo que a razão prática espera resgatar do investimento de sentido prático é a utilidade prática em sua evidência própria, ou seja, o valor de meio para um certo fim.

Somente mediante um giro da visada teórica, mediante uma mudança do interesse teórico – diz Husserl – as vivências constitutivas de objetividades saem do estádio do constituir pré-teórico e chegam ao teórico, dando visibilidade a novos estratos de sentido. Nos entrelaçamentos temáticos em que entram essas diferentes camadas, novas objetividades são constituídas a cada vez e, eventualmente, atingem-se estratos constitutivos cada vez mais elevados, oriundos, segundo o caso, de atos teóricos, valorativos, práticos, dotados de diferentes significados temáticos em conformidade com a atitude em jogo.

Como a atitude natural é constitutiva dos sentidos (prático, ético, estético, teórico) das coisas que a interpelam em suas ocupações, conforme

o interesse ali engajado, ela investe os objetos de tais significados e já não pode quebrar os vínculos contraídos com os resultados de sua “constituição” e com todo pacote de crenças e suposições que ela já investiu em suas operações.

As ciências positivas não têm a preocupação de acionar a mais radical atitude de autorreflexão e perguntar pela investida de sentido ela própria, pelo “*como*” dessa investida na subjetividade pura. As ciências são operatórias, se os pressupostos que elas extraíram da atitude natural funcionarem no estilo “normal” predito pela teoria, não há por que romper aquela aliança estabelecida entre elas.

A passagem da atitude natural para a atitude fenomenológica, através da redução, consiste justamente numa desativação da eficácia desse investir. Até onde sabemos, a fenomenologia é a única ciência em que “constituir” não equivale a nenhum “investimento” de sentido, em que não há nenhum “contrato prévio” que obrigue um compromisso indeclinável com as crenças e pressuposições conferidas ao objeto. A fenomenologia já declina de antemão de todo compromisso com o “constituído” e instala-se na dimensão da própria constituição enquanto tal, a ser descrita conforme suas estruturas gerais. Enquanto que a atitude natural é uma atitude interessada, a fenomenológica requer um espectador desinteressado que neutralize seu interesse nos objetos observados para atender aos modos de constituição a partir da consciência pura.

O que ela busca alcançar é o ponto de vista de Adão, no Jardim do Éden, onde as plantas e os animais permanecem suspensos diante de seus olhos e onde ele é instruído por Deus a dar um nome a cada um deles. É Adão quem dá nome às coisas, e, agora, ele pode tornar-se o observador de si mesmo e acompanhar cada gesto de sua consciência pelo qual plantas e animais recebem a denominação que têm. Enquanto “primeiro homem” e “primeiro observador”, ele instala-se num posto privilegiado de onde pode assistir o espetáculo dos atos de consciência através dos quais as coisas recebem um nome e são investidas assim de um sentido. Não arbitrariamente, mas conforme sua origem fenomenológica, a gênese do sentido (ativa ou passiva) é nos seus atos e intenções, segundo o modo

pelo qual as coisas se dão à sua consciência e são originariamente constituídas por ela.

A constituição da causalidade da coisa real em « *Ideias II* »

Mas fechemos esta breve digressão. Quais textos exatamente poderiam ser convocados para figurar em um eventual tratamento fenomenológico do problema da causalidade? Vejamos as obras em que a fenomenologia da constituição é chamada a esclarecer a causalidade. O segundo volume de *Ideias II*, cujos textos já se achavam redigidos desde 1912 e que começa a dar desenvolvimento ao programa fenomenológico cujas diretrizes foram assentadas no primeiro volume, possui como assunto a constituição da realidade na consciência pura, mais exatamente, faz uma descrição fenomenológica da constituição intencional da realidade¹⁴. *Ideias II*, como se sabe, constituem o segundo volume de uma trilogia dedicada aos princípios diretrizes da fenomenologia pura e da filosofia fenomenológica. O projeto de fundamentação transcendental das ciências é sistematicamente construído por Husserl aqui; os três volumes das *Ideias* oferecem uma visão privilegiada desse projeto de esclarecimento dos conceitos científicos fundamentais.

Como isso funciona? A análise constitutiva fenomenológica é aplicada aos conceitos eidéticos fundamentais das ciências em geral, sem a necessidade de percorrer cada ciência em particular. Assim, a fundação que a pesquisa fenomenológica tem a oferecer às ciências é uma fundação indireta, que, longe de pretender intervir no domínio da ciência em questão, visa esclarecer os aspectos centrais do conhecimento eidético

¹⁴ Veja-se também o primeiro capítulo de *Ideias III - A fenomenologia e os fundamentos das ciências*, que trata das diferentes regiões da realidade (coisa material, corpo, alma), e que fala no parágrafo 1 (coisa material, percepção material, ciência natural material-física) do vínculo da experiência material que dá acesso à natureza, cujo conhecimento é constituído por sua estrutura espaço-temporal-causal.

comum a todas as disciplinas científicas. Nas *Ideias II*, Husserl refletiu longamente sobre as ciências empíricas naturais e humanas.

A clarificação analítica das ciências é realizada por Husserl recorrendo aos conceitos-chave das ontologias eidéticas e utilizando-os como fio condutor para delinear os principais tipos de ser concebíveis em sua generalidade mais ampla. Enquanto as ontologias regionais adotam dogmaticamente os conceitos ontológicos sem questionar sua validade objetiva, a fenomenologia constitutiva considera esses conceitos como posições ingênuas de ser que precisam ser remetidas às sínteses subjetivas que possibilitam sua aparição como objetos e a doação de sentido que, a partir da consciência, lhes confere uma validade objetiva. É essa estratégia metodológica que é enunciada no final do parágrafo 17 das *Ideias I*, onde é anunciada a tarefa de identificar os gêneros eidéticos supremos, de fazer o recenseamento desses gêneros a fim de subordinar os indivíduos eidéticos supremos à região eidética que lhes corresponde, e assim esclarecer a produção do conhecimento empírico como fundamentada eideticamente.

O caso particular de *Ideias II* é a abordagem sistemática do conceito de realidade, cujo percurso argumentativo divide o texto em três partes, correspondendo cada uma a um estrato diferente do “sentido” do ser: o ser enquanto natureza, enquanto mundo animal e enquanto mundo espiritual (o mundo da cultura). Husserl partirá das diferenças entre as ciências da natureza e as ciências do espírito para chegar às diferenças entre causalidade e motivação.

O problema da causalidade é crucial na primeira e segunda seções, enquanto o problema da motivação é central na terceira seção. No processo constitutivo da coisa material, onde os vínculos de causalidade se revelam na dependência da coisa em relação às suas circunstâncias, a causa já é visível na esfera ante-predicativa, o que significa que no campo da experiência pura, onde as coisas estão antes de qualquer teorização e idealização científica, há um tipo de indução típica, antecipatória, baseada em um “*se ... então*” pré-reflexivo, que condiciona o desenrolar de toda experiência e consiste na protoforma da causalidade. Esta deve ser compreendida no sentido de uma tipicidade do comportamento da coisa,

pressuposta também pela permanência das condições corporais normais de percepção.

Diz Villoro, em sinopse de *Ideias II*, que, ao desenvolver esse tema, o livro narra “também os episódios de um drama. Ao constituir o mundo, a consciência se constitui a si mesma. O eu puro, ‘origem’ do mundo, conhece-se como entidade no mundo. O sujeito se objetiva. Perdido, intenta recuperar-se”, donde se dá visibilidade a um processo essencial da consciência: “o esquecimento do eu na natureza e seu despertar no espírito” (Villoro, 1959, p. 195).

O conceito de causa é colocado por Husserl em relação essencial com o de substância: “a realidade, ou o que aqui é o mesmo, a substancialidade e a causalidade, pertencem indissociavelmente uma à outra”¹⁵. As propriedades reais (*reale*) são *ipso facto* causais”¹⁶, ou seja, as propriedades de uma substância, como forma, posição, “enquanto pertencentes à extensão, não são propriedades substantivas, mas inteiramente causais”¹⁷. Assim, o conhecimento de uma coisa está ligado à sua constância, “na medida em que ela se comporta de maneira determinada sob circunstâncias concordantes”, conhecê-la é saber “pela experiência como ela reage sob pressão e impacto, quando é dobrada ou quebrada, aquecida ou resfriada, etc., ou seja, conhecer seu comportamento na rede de suas causalidades: em quais estados a coisa se encontra e como ela permanece a mesma através desses estados”¹⁸.

¹⁵ O texto, é claro, nos alerta contra as confusões que poderiam ser cometidas aqui, ao mesmo tempo em que nos adverte sobre a ambiguidade que tais conceitos carregam.

¹⁶ „Realität oder, was hier dasselbe ist, Substantialität und Kausalität gehören untrennbar zusammen. Reale Eigenschaften sind *eo ipso* kausale.“ Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, § 15, p. 45.

¹⁷ „Danach ist es klar, daß Bestimmtheiten wie Lage, Figur usw. als zur Extension gehörig nicht substantielle Eigenschaften sind, vielmehr durchaus kausale.“ Ibid., p. 54.

¹⁸ „Ein Ding kennen, heißt daher: erfahrungsmäßig wissen, wie es sich bei Druck und Stoß, im Biegen und Brechen, in Erhitzung und Abkühlung benimmt, d.h. im Zusammenhang

Clarificar isso pertence à fenomenologia da constituição em um nível superior¹⁹.

O contexto no qual Husserl introduz essa relação entre substância e causa é o da constituição “das propriedades da coisa em multiplicidades de relações de dependência”. Como a constituição é possível se a coisa não cessa de passar por mudanças? Husserl assinala que toda propriedade que pertence à coisa real é suscetível de alteração, a coisa, enquanto coisa real, é por essência alterável. É evocado o princípio que Husserl chama de “princípio da coordenação das doações esquemáticas”, segundo o qual a “apercepção do *real* é formalmente determinante: iguais circunstâncias – iguais consequências”²⁰; assim, se à coisa real pertence por essência a possibilidade ideal da alteração de suas propriedades, segue-se que em iguais circunstâncias esquemáticas experimentamos (ou, idealmente falando, podemos experimentar) como se apresentam iguais séries esquemáticas de alterações e inalterações.

Ao falar sobre a essência da materialidade, de sua mobilidade e alterabilidade como elementos que lhe são constitutivos, Husserl introduz o conceito de “esquema de coisa” (Hua IV, 1952, §15, p. 43). O esquema equivale à determinação real da coisa material, donde se dá como exemplo a cor objetiva, cuja propriedade real unitária encontra-se relacionada a um estado real momentâneo, inscrito em “circunstâncias” que mudam de acordo com leis. É precisamente o estado real – diz Husserl – que coincide com o esquema, só que cabe advertir que aquele não se reduz a um mero esquema, sendo real e não uma simples fantasia. Na apreensão da cor (aqui, a “coisa” apreendida), o esquema é também percebido como uma manifestação originária (uma proto-manifestação) de uma propriedade ou estado real. Esta propriedade ou estado encontra-se pendente de certas circunstâncias, sendo que as mudanças de propriedade estão em relação de

seiner Kausalitäten verhält, in welche Zuständlichkeiten es gerät, wie es durch sie hindurch dasselbe ist.“ Ibid., § 15e, p. 45.

¹⁹ „Substantialität und Kausalität bezeichnen offenbar höherstufige Probleme der Konstitution.“ Ibid., § 61, p. 171.

²⁰ „(...) unter gleichen Umständen gleiche Folgen (...)“ Ibid., § 16, p. 49.

“dependência” com as mudanças de circunstância, ou seja, mudanças circunstanciais “condicionantes”, de modo que séries iguais de mudanças circunstanciais de uma mesma espécie geram, a cada vez, dentro da respectiva duração da coisa, séries iguais de mudanças de estados da espécie correspondente. Essas dependências correspondem a causalidades que são “vistas” e “percebidas” junto com a coisa²¹. O texto nos informa que direcionar o olhar para a coisa e dirigi-lo para as dependências causais são dois processos diferentes, mas em ambos o olhar apreende o esquema.

Traçando um paralelo entre fenomenologia constitutiva e crítica kantiana, diz Villoro que a Husserl importa menos as condições de possibilidade do que a própria experiência científica, que consiste na revelação do sentido do ente anterior a toda elaboração predicativa: “A ‘história’ constituinte não vai do juízo à percepção, é justamente o contrário”: se dermos prosseguimento à comparação com Kant, diremos “que a substância e a causa aparecem em Husserl não no nível do juízo e sim do ‘esquema’ kantiano, ali onde a categoria se exhibe no fenômeno” (Villoro, 1959, p. 97).

Para Husserl, a nova ciência da natureza, a física-matemática, foi a primeira a conceber o princípio da coordenação, descrito acima, no sentido de uma rigorosa universalidade, captando a ideia de uma identidade rigorosa das “dependências absolutamente determinadas e unívocas da causalidade – ideia que cabe sacar da apreensão da experiência –, e a primeira a desenvolver as exigências que nela estão contidas (...)” (Hua III, 1950, §16, p. 49). É claro que se pode distinguir entre causalidade interna e externa, e Husserl discute no restante do parágrafo a possibilidade de que uma coisa seja alterada por si mesma sem que o seja enquanto efeito de um nexos causal externo a ela.

No entanto, as relações entre o que é postulado como realidade e o eu posicional não são concebidas como reais, mas como relações sujeito-objeto, às quais pertencem as relações de “causalidade” com o significado

²¹ „Die Kausalitäten sind in diesem Fall nicht bloß supponierte, sondern ‚gesehene‘, ‚wahrgenommene‘ Kausalitäten.“ Ibid., § 15d, p. 43.

particular de causalidade motivacional (*Motivationskausalität*). O mundo circundante temático, os objetos e as pessoas que estimulam ou afetam o sujeito, e que moldam o campo temático em referência ao qual se desdobra o comportamento motivado do eu, sua essência espiritual, já estão em uma “camada ontológica” independente das relações reais-causais. Enquanto a coisa “se constitui como uma unidade de esquemas, mais precisamente, como uma unidade de necessidade causal no vínculo de dependências, que se manifesta em multiplicidades de esquemas”, a alma, por outro lado, não se esquematiza²². Nesta camada essencialmente intencional, embora o campo de objetividades (ideais) não seja estruturado com base em relações reais-causais, ele é formado segundo uma ordem de consequencialidade, o *weil-so*, que é de uma natureza diferente, de uma essência diferente da natureza ou da causalidade real; pois a consequencialidade, como aspecto espiritual, está sujeita à normatividade que caracteriza a subjetividade e a intersubjetividade transcendental.

A temática geral da causalidade em fenomenologia

No volume *Wille und Handlung* da edição husserliana intitulada *Studien zur Struktur des Bewusstseins*²³, Husserl desenvolve uma análise da gênese da ação, uma fenomenologia da ação. Ele fala de uma compatibilidade entre a causalidade natural e a causalidade volicional, que envolve tanto uma especificidade quanto uma relação entre os nexos que

²² „Das Ding konstituiert sich als Einheit von Schematen, näher, als Einheit der kausalen Notwendigkeit im Zusammenhang der Abhängigkeiten, die sich in Mannigfaltigkeiten von Schematen darstellt. Die Seele dagegen schematisiert sich nicht.“ Hua IV. § 32, p. 127.

²³ Hua XLIII.3. Studien zur Struktur des Bewusstseins, Teilband III. Wille und Handlung. Ed. U. Melle and T. Vongehr. Dordrecht: Springer, 2020. O contexto deste texto é o de um estudo que reúne as investigações fenomenológicas que Husserl realizou entre 1909 e 1914 sobre a teoria do valor e a teoria da vontade. Embora nunca tenham sido completados, os manuscritos estendem-se por mais de 1500 páginas e suas análises encontram-se inseridas num projeto mais ambicioso de uma descrição sistemática dos três principais domínios da consciência: o teórico, o prático e o valorativo.

pertencem às leis causais da natureza em contraste com os nexos pertencentes à esfera da vontade.

A compatibilidade que Husserl vê entre causalidade natural e volitiva goza de um estatuto tanto ontológico quanto epistemológico. Para Husserl, a causalidade volitiva intervém (*eingreift*) na natureza e, ao mesmo tempo, encontra-se numa situação de dependência funcional, ou seja, é funcionalmente dependente (*funktional abhängig*) dos processos naturais.

Husserl diz que a ação é um processo volitivo, e é justamente este caráter que constitui, absolutamente, sua mais universal essência. Entretanto, ela não é um estado mental, um tipo de processo da natureza (nem externa nem interna), e não tem, por isso, o caráter de uma causa no sentido natural: a ocorrência de um processo determinado (físico ou psicofísico) que precipita a ocorrência de outro processo. A ação, pelo contrário, tem o caráter ôntico da posição da vontade prática e produtiva²⁴.

A vontade de andar, por exemplo, não é um estado da mente cujo funcionamento desempenha o papel de causa empírica da locomoção do corpo. A característica mais universal que pode ser constatada na ação é a de ser uma ação volitiva de um extremo ao outro de sua performance. Husserl salienta que todo movimento voluntário possui um ponto de partida que começa a ação, mas que não emerge simplesmente da vontade, ou seja, a vontade não é pontual, antes, todo o percurso do movimento, da fase inicial à fase final, caracteriza-se integralmente como volitivo²⁵.

Husserl chama a posição realizadora da vontade (*realisierende Willenssetzung*) de “*fiat*”: sua essência é a de ser uma ação *fiat* e produtiva, um surgimento que parte do *fiat* e é conduzido na totalidade de seu aparecer pelo curso da vontade. Assim, pode ser descrita como uma posição prática e produtiva (*praktische und schöpferische Setzung*).

O *fiat* é associado por Husserl aos termos “realizar”, “produzir”, “praticar”, de forma a descrever os modos pelos quais o ego leva a cabo o

²⁴ Cf. Hua XLIII.3, 13.

²⁵ Cf. Hua XLIII.3, 3.

processo real de suas ações. Ele produz (*wirkt*) o processo real através de seu fazer (*Tun*). O ato de caminhar é um exemplo desse tipo de ação: nele, o ego atravessa todas as fases da ação, desde o *fiat* inicial até a locomoção e da locomoção até o ponto de chegada, tendo como pretensão alcançar o objetivo colocado no início. É nesse sentido que uma ação não é simplesmente um processo natural desencadeado por uma causa empírica, antes, ela é consequência da vontade.

O fato de haver uma distinção entre causalidade natural e causalidade volitiva não significa, evidentemente, que elas corram em paralelo no tempo real sem que haja reciprocidade, não impede que haja entre elas uma influência mútua, no interior da relação que se estabelece entre os processos naturais e os volitivos. Muito pelo contrário, Husserl faz questão de destacar que a agência das coisas sobre nosso corpo acarreta consequências físicas no mesmo, e estas, por seu turno, têm efeitos sobre o psíquico na forma de sensações, percepções, etc. Da vontade, do mesmo modo, seguem-se consequências físicas, corporais e extracorporais adicionais. Assim, cumpre sempre dizer que as consequências psíquicas da vontade podem entrar numa ligação com as consequências físicas da natureza, e vice-versa.

Husserl põe essa descrição em curso de mostrar os *modos em geral* pelos quais a vontade assume a forma de uma “intervenção” na natureza que apresenta, ao mesmo tempo, uma dependência funcional da natureza. Aqui, a ação física é descrita como uma “mecânica” voluntária ou deliberada que se “coordena” (coordenação motora) junto aos objetos deslocando-os, empurrando-os, arranjando-os, etc., sobretudo, a partir dos movimentos da mão; ao passo que a ação “espiritual” é descrita como um movimento voluntário criativo-espiritual, por assim dizer, que confere um direcionamento intencional às ações. Mas a ação motora desencadeada pela vontade, na medida em que é também um processo físico, acha-se sujeita às leis e peculiaridades dos processos físicos e não pode violar as leis da causalidade natural. Caso o ego tentasse fazê-lo, o *fiat* seria executado, decerto, mas a ação não seria levada a efeito, não chegaria a um fato consumado.

Lembremos também o volume III da *Fenomenologia da Intersubjetividade*, onde encontramos um texto que coloca a questão da causalidade em relação direta com a questão da mônada individual (Hua XV, 1931, p. 371). Husserl destaca que os modos associativos e egóicos da mônada não podem ser reduzidos a relações reais como a causalidade e que “há aqui apenas semelhanças e igualdades relativas, num sentido propriamente abstrato. A isso se acrescenta a indivisibilidade da mônada como indivisibilidade, ou seja, ela é literalmente um indivíduo, enquanto qualquer objeto concreto do mundo é divisível” (Hua XV, 1931, p. 376).

Quanto à intersubjetividade monádica, Husserl ressalta que as “mônadas” são sujeitos individuais, cada um constituindo sua própria realidade subjetiva. Juntas, elas formam um mundo comum onde cada mônada é uma “coisa” no tempo desse mundo, coexistindo universalmente, simultaneamente e sucessivamente. As mônadas entram em relação “real” umas com as outras, o que significa que estão envolvidas em relações de causalidade real. Cada relação pessoal no mundo corresponde a uma causalidade monádica, enquanto cada experiência humana, conhecimento e prática do ambiente também correspondem a uma causalidade absoluta. Mas há diferenças entre as mônadas e as realidades mundanas, e há uma diferença fundamental entre as formas essenciais da individualidade mundana e a verdadeira individualidade própria das mônadas. Essa diferença também condiciona a distinção entre a causalidade das realidades mundanas e a das mônadas. A causalidade universal, que confere a todas as realidades a unidade de uma ordem regular, difere da causalidade universal que une todas as mônadas²⁶.

²⁶ „Wie steht es nun mit der monadischen Intersubjektivität? Die Allheit der monadischen Subjekte ist doch eine Welt, in der einzelnen Subjekte die „Dinge“ sind, und zwar in der Zeit dieser Welt als der Form ihrer universalen Koexistenz, der simultanen und sukzessiven. In dieser Zeit verharrt eine jede in ihren Veränderung (denen keine Unveränderungen entsprechen - wenn nicht traumloser Schlaf und Tod, etc. als Grenzfälle Möglichkeiten solcher Auffassung bieten). Sie stehen auch miteinander in "realen" Beziehungen, in denen „realer“ Kausalität. Jeder personalen Beziehung in der Welt entspricht im Absoluten der Monaden eine monadische Kausalität, aber auch jeder Bewusstseinsbeziehung der Art z.B jeder menschlichen Erfahrung und Erkenntnis und Praxis ihrer Umwelt, auch der bloß physischen, entspricht offenbar eine absolute

Outra obra que pode ser consultada sobre o tema da causalidade é *Lições sobre Lógica Transcendental (Análises concernentes às sínteses passivas e ativas)*, na qual Husserl introduz a ideia de uma “doutrina fenomenológica da associação”. No §26, tratando da posição e delimitação dos temas relativos a essa doutrina, ele diz que a rubrica “associação” caracteriza, a seu ver, “uma forma e regularidade legal de gênese imanente que pertence constantemente à consciência em geral”, mas esta não consiste numa “forma de causalidade objetiva, psicofísica” nem de “uma maneira regulada pela qual o surgimento de reproduções, de lembranças, é causalmente determinado na vida psíquica humana e animal” (Hua XXXI, 2001, §26, p. 119).

Mas se, por um lado, no quadro descritivo em que o filósofo considera a “regularidade legal da associação”, a figura da causalidade é posta entre parênteses pela *epoché*, por outro, ela é recuperada no interior de uma questão específica: aquela dos horizontes de motivação em que estão inscritas todas as nossas “expectativas”. Expectativas, por definição, envolvem uma espera de algo futuro. Há uma espera, no entanto, que é anterior à espera “refletida”, à espera que surge de uma reflexão ou ponderação do que será num momento vindouro. Esta espera é pré-reflexiva e ocorre no nível da associação. A saber, da associação dos dados retidos na memória (retenção) com as “esperanças” (expectativas) projetadas na direção do futuro (protensão).

Husserl toma aqui a memória no sentido mais amplo da palavra, como a retenção mais original do passado. A precedência da memória em relação à protensão (expectativa do futuro) caracteriza-se pelo seguinte: o futuro é um horizonte de expectativas, quer dizer, um futuro aguardado,

Kausalität. Aber die ganz prinzipielle Unterschiedenheit der Wesensformen der uneigentlichen, bloße Einmaligkeit des Daseins in der Raumzeitlichkeit besagenden Individualität der weltlichen Realitäten und der den Monaden eigenen echten Individualität bedingt auch den grundwesentlichen Unterschied zwischen Kausalität der weltlichen Realitäten und Kausalität der Monaden und wieder zwischen der universalen Kausalität, die allen Realitäten Einheit einer Regelordnung gibt oder, genauer gesprochen, allen Realitäten hinsichtlich ihrer die universale Zeiträumlichkeit füllenden konkret eigenwesentlichen Füllen eine Regel möglichen Daseins gibt, und der universalen Kausalität, die alle Monaden einigt.“ Idem, ibidem.

esperado, mas não por um processo de adivinhação ou premonição, como se, por um passe de mágica, uma bola de cristal o dispusesse diante dos olhos. Nada disso, o que se nos depara no presente é sempre um esquema geral de motivações que nos induz a antecipar o futuro prevendo que ele transcorrerá conforme um estilo geral coerente com o que já passou, ou seja, nossa memória retém do passado dados que influem sobre a projeção das nossas expectativas em relação ao futuro.

O que alimenta minhas perspectivas do futuro é o horizonte retrospectivo no qual acham-se registradas minhas lembranças, como num álbum de fotografias ou numa linha do tempo. Esse horizonte, retido na consciência, introduz um prospecto do futuro: as coisas vêm a ser conforme já foram, elas se comportam segundo uma típica determinada, conservam um estilo particular segundo o qual podem ser antecipadas, ou figurar como componentes de um quadro de previsibilidade geral.

A experiência, na sua progressão temporal, envolve sempre uma coexistência com sua formação original, dada em algum ponto, cada vez mais remoto, do passado, e uma coexistência entrelaçada a uma estrutura de expectativa, a uma camada de antecipação. Nessa camada, já se vislumbra a face do futuro já pré-delineada na forma de uma “promessa”, mas seus horizontes encontram-se abertos a um cumprimento possível, a um cumprimento parcial ou até mesmo a uma anulação do que foi prometido.

Husserl, inclusive, formaliza a causalidade motivacional numa fórmula em que C representa “Circunstâncias duradouras” e q representa aquilo que se segue de tais circunstâncias, de modo que $C=q$. Ora, se em um determinado ponto do tempo C acontece e dele se segue q , então num momento posterior do tempo um C rigorosamente semelhante ao primeiro C abre um horizonte de motivações que nos induz a esperar a ocorrência de um novo q . Daqui se tira um modelo inferencial (dedutivo-indutivo) que tem a força de uma lei, na medida em que “podemos ver diretamente a causalidade motivacional como uma necessidade; podemos dizer com evidência: eu espero q aqui porque já o experimentei em circunstâncias

semelhantes, e este ‘porque assim’ é dado com evidência” Hua XXXI, 2001, §40, p. 185).

Enfim, a causalidade também pode ser abordada dentro da teoria fenomenológica dos horizontes. Para Husserl, o horizonte se divide em horizonte interno e horizonte externo. O horizonte interno refere-se ao mesmo objeto que tem como horizonte uma multiplicidade de aparições sob diferentes ângulos; o horizonte externo refere-se aos outros objetos que compõem o quadro de fundo. Pode-se supor que a ideia da causalidade tem origem na *passagem* de um *movimento* de penetração dos horizontes internos do objeto para um *movimento* de penetração dos horizontes externos em que o objeto entra em relações com os objetos do seu entorno. Em *Experiência e Juízo* (Husserl, 1970), isso se torna particularmente claro.

Experiência e Juízo, como sabemos, é uma obra que estuda a origem pré-teórica das categorias lógicas. No §24, Husserl faz uma análise da gênese da constituição das categorias de “substrato” e “determinação” e introduz os conceitos de contemplação explicativa e síntese explicativa (*Das explizierende Betrachten und die explikative Synthesis*), que respondem pela imersão do olhar nos horizontes internos do objeto. A contemplação é um dos graus da atividade objetivante. A síntese explicativa é o lugar de origem das categorias de “substrato” e de “determinação”. O interesse perceptivo perscruta o horizonte interno do objeto cujas antecipações são co-despertadas em sua doação. No entanto, o interesse tende a não se aquietar na contemplação pura e simples e deixa-se levar além. O objeto é apreendido de início como algo dotado do caráter da familiaridade, ele está inscrito num horizonte de familiaridade geral dentro do qual tem o seu estilo de aparecer diante da consciência. Dizemos então tratar-se de um objeto típico, que tem determinada índole, determinado feitio e comportamento, e isso prescreve todo um horizonte de antecipações com que a consciência prevê os modos possíveis de manifestação desse objeto.

O processo de contemplação explicativa se distingue essencialmente do contemplar puro e simples por não limitar-se a captar alguma coisa, um objeto S, por exemplo, e percorrer com o olhar suas propriedades. Na explicação, a captação de S se aprofunda, ela é

desenvolvida e articulada. Nesse desenvolvimento, S, que era um tema indeterminado, torna-se o substrato das propriedades e estas tornam-se suas determinações. Explicar envolve um desdobramento das determinações de S que o conduz a uma intuição explícita e destaca suas propriedades como aquelas notas características pelas quais o objeto é apreendido e mantido em seu todo como uma unidade conferida a essas notas.

O visar as propriedades do objeto é uma captação, e Husserl fala de um deslizamento (*Überschiebung*) de uma captação à outra, de um olhar que desliza de uma propriedade à outra. Isso acontece por etapas nas quais as formações de sentido seguem numa peculiar unidade de recobrimento explicativo, na qual insinua-se, entre a captação de S e a captação de suas propriedades, um modo particular de síntese de deslizamento mental. De modo que o eu pode dispensar o raio de sua atenção a uma determinada propriedade de S e esta pode proporcionar um fio condutor que vai fazê-lo deslocar-se até outra propriedade, ou seja, progredir de captação em captação numa atividade sintética de recobrimento cuja unidade é estabelecida pela ligação de um único interesse. É assim que, numa síntese de recobrimento, a atenção dispensada a um momento “vermelho” pode deslizar até um “amarelo” mediante a similitude ou analogia que se estabelece de uma cor à outra.

Essa síntese é do mesmo modo uma síntese de identidade que atravessa, persistentemente, todas as etapas da captação intencional reunindo continuamente “as aparições cambiantes multiformes na consciência da mesma coisa, que permanece continuamente una” (Husserl, 1970, §24b, p. 129). A contemplação explicativa envolve uma alteração intencional da contemplação pura e simples. Mas, tal como acontece nesta, a explicação, em cada uma de suas etapas, mantém o substrato no raio de sua atenção, a diferença é que o toma de um modo sempre novo graças aos recobrimentos parciais que se desenrolam. À medida que avançamos, o que é re-apreendido em termos de singularidade incorpora-se por recobrimento ao conteúdo de significação do substrato, promovendo modificações da tomada total e gerando enriquecimentos de seu conteúdo.

A explicação passa por fases de recobrimento sintético ativo nas quais se constituem habitualidades de apreensão e se sedimenta um depósito de sentidos determinantes. O resultado dessa sedimentação é duradouro, assim, se a explicação é renovada, ela apresenta “o caráter de uma repetição e de uma reativação do ‘saber’ já adquirido” (Husserl, 1970, §24d, p. 138).

No §26, Husserl fala da explicação como aumento da distinção do objeto que é antecipado em conformidade com o horizonte em que se acha inscrito, e fala dessa diferença em relação ao aumento analítico da distinção: “Toda explicação, tal como é efetuada na intuição original como uma explicação de um objeto recentemente experimentado, pode ser caracterizada como um aumento de distinção, como uma clarificação”, que é equivalente a um enriquecimento do sentido, pois “se o objeto apreendido com um horizonte é explicitado, esse horizonte torna-se mais claro a cada passo da identificação do preenchimento” (Husserl, 1970, §26, p. 140).

A partir do capítulo III, “A captação das relações e seus fundamentos na passividade”, Husserl trata de outra contemplação oposta à explicativa: a contemplação relacional. Por este termo, entende-se a penetração “do olhar contemplativo no horizonte externo do objeto”, visa-se com ele o entorno objetivo co-dado que sempre se oferece como plano de fundo constituído de uma “pluralidade de substratos simultaneamente coafectantes” regidos pelas leis da passividade; e, “da mesma forma que o horizonte interno”, o horizonte externo “suscita uma apreensão ativa e uma colocação do objeto temático em relação a esse entorno, de modo a capturar aquelas de suas características e propriedades que aí pertencem”, além disso, a contemplação relacional é proporcionada pelo horizonte de pré-conhecimento típico, cuja familiaridade “contribui para a determinação de todo objeto de experiência, que, mesmo sem uma correspondência objetiva coexistente (...) tem suas bases em relações passivas, associativas, de similaridade e analogia, em memórias “obscurecidas” de analogias” (Husserl, 1970, §26, p. 171-172).

Mas, já que falamos de substrato, é oportuno mencionar a questão da substância. À aitiologia fenomenológica encontra-se ligado de perto o

projeto de uma ousiologia fenomenológica. Ousiologia significa, na tradição, o estudo da substância. Como vimos, a realidade só se constitui na relação da coisa com suas circunstâncias, que revela, ao mesmo tempo: “1º a dependência das variações da coisa das variações das circunstâncias; 2º a unidade e a permanência da coisa através de suas variações. A primeira é *causalidade*, a segunda *substância*” (Villoro, 1959, p. 197). Se, em Aristóteles, a substância primeira é o “indivíduo concreto”, nada de diferente se passa com Husserl, cuja ousiologia está ligada à fenomenologia da individuação.

Considerações finais

À guisa de conclusão, ainda podemos fazer algumas observações sobre a dupla orientação da fenomenologia – orientação pelo tema central da intencionalidade e pela questão fundamental da origem do mundo – e sobre como a causalidade se articula nesses dois tipos de análises. É claro desde o início que, tanto de um ponto de vista quanto do outro, a causalidade é interrogada como um conceito constituído, sendo que a fenomenologia da constituição tem primazia fundamental sobre uma possível fenomenologia da causalidade.

É claro, é possível questionar as posições de Husserl e objetar à distinção do filósofo entre causalidade natural e causalidade motivacional, argumentando que não há base para essa distinção, pois só pode haver uma única causalidade, e sua qualidade não é determinada pelo conteúdo dessa distinção, problema que pode ser apontado ao observar que essa distinção apenas mascara a qualidade da causalidade, atribuindo-lhe propriedades que não são realmente pertinentes; em outras palavras, a separação entre o mundo empírico e o psíquico representa apenas uma diferença no desdobramento da causalidade, em vez de uma diferença real de qualidade entre os dois tipos de causalidade, assim, não há problema em combinar os conceitos de causalidade em um único conceito comum ou substituir um pelo outro; a causalidade natural coincide inteiramente com a causalidade

em geral, e multiplicar essa essência não tem pertinência suplementar²⁷. No final das contas, a dificuldade sempre tocará na legitimidade do conceito de constituição em Husserl, pois a solução do problema da constituição da causalidade dependerá da transparência do próprio conceito transcendental de constituição.

Referências

- ALVES, Pedro. *A ideia de uma Filosofia Primeira na Fenomenologia de Edmund Husserl. Uma tentativa de interpretação*. Lisboa: Edições Colibri, 1996. DOI: <https://doi.org/10.5840/philosophica1996471>.
- BRENTANO, Franz. *Psychologie descriptive*. Notes de lecture inédites, sous l'inscription Q 10 dans les Archives Husserl à Louvain. Paris: Gallimard, 1887.
- BRUDZIŃSKA, Jagna. L'expérience antéprédicative et les origines de la logique. In: HUSSERL, Edmund. *Phénoménologie et fondements des sciences*. Paris: Hermann, 2019. p. 63-83.
- CARRAUD, Vincent. *Causa sive Ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. DOI: <https://doi.org/10.3917/puf.carra.2002.01>.
- DESCARTES, René. *Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre; laquelle peut ici servir de Préface*. Paris: Vrin-CNRS, 1996.
- FINK, Eugen. La Philosophie Phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine. In: FINK, Eugen. *De la Phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Didier Franck, 1966. p. 95-175.
- Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.
- Hua IX. *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- Hua LX. *Analyses concerning passive and active synthesis. Lectures on transcendental logic*. Translated by Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

²⁷ Vide essa objeção em KIRSBERG, Igor W. Is causality admissible in phenomenology? A corrective to Edmund Husserl's idea. *Phainomena*, 2023.

- Hua VIII. *Erste Philosophie. (1923/24): zweiter Teil. Ergänzende Texte.* Netherlands: Haag Martinus Nijhoff, 1959.
- Hua XIV. *Sur l'intersubjectivité.* Tome II. Traduction par Natalie Depraz. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- Hua XIX. *Recherches Logiques. Prolégomènes à la logique pure.* Traduit par Hubert Elie, Arion Kelkel et René Scherer. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- Hua XIX.1. *Recherches logiques. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance.* Traduit par Hubert Elie, Arion Kelkel et René Scherer. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- Hua XLIII.3. *Studien zur Struktur des Bewusstseins, Teilband III. Wille und Handlung.* Ed. U. Melle and T. Vongehr. Dordrecht: Springer, 2020.
- Hua XVII. *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique.* Trad. fr. par S. Bachelard. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- Hua XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07.* Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Ed. L. Landgrebe. Prague: Academia-Verlag, 1939.
- HUSSERL, Edmund. Présentation des Recherches Logiques par l'Auteur. In: HUSSERL, Edmund. *Articles sur la logique.* Paris: Presses Universitaires de France, 1975.
- KIRSBERG, Igor W. *Is causality admissible in phenomenology? A corrective to Edmund Husserl's idea.* Ljubljana: Phainomena, 2023.
- OLIVO, Gilles. *L'efficience en cause: Suarez, Descartes et la question de la causalité.* Études de Philosophie Médiévale LXXV. Paris: Vrin, 1997.
- SOKOLOWSKI, Robert. *The formation of Husserl's Concept of Constitution.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1970. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-017-3325-0>.
- VILLORO, Luis. La constitución de la realidad en la consciencia pura. *Dianóia*, v. 5, n. 5, p. 195-212, 1959. DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1959.5.1324>.

Data de registro: 30/07/2024

Data de aceite: 01/11/2024



Entre as três espécies de prova no *Ideal da Razão Pura* e as duas provas *a priori* no *Único Argumento*

Bruno Bertoni*

Resumo: No *Ideal da Razão Pura* Kant afirma que há apenas três provas possíveis da existência de Deus: físico-teológica, cosmológica e ontológica (KrV A590-1 / B618-9). Entretanto, comentando essa passagem em *The Existence of God*, Richard Swinburne afirma que tal classificação gerou muitas incompreensões. Segundo o inglês, o uso do artigo “the” precedendo as três provas contribuiu para a interpretação de que haveria um *Único Argumento* para cada definição apontada. Contudo, poderia ser citado vários argumentos distintos para cada título. Diante dessa polêmica, decidi confrontar a classificação das provas na Crítica, com a classificação conforme fora disposta no *Único Argumento*. Nesta obra, ao invés de três provas — uma *a priori* (ontológica) e duas *a posteriori* (cosmológica e físico-teológica) —, é apresentada quatro provas: duas *a priori* (cartesiana e ontológica) e duas *a posteriori* (cosmológica e físico-teológica). Tendo em vista que Kant afirma na Crítica que há apenas três espécies de provas, e que “Não há mais [provas] além destas, e também não pode haver mais” (KrV A591/ B619), então por que em 1763 ele apontara duas espécies distintas para as provas *a priori*? Seria esse um indício que corroboraria com a posição de uma definição contendo várias provas, tal como indicada por Swinburne?

Palavras-chave: Prova Cartesiana; Ontológica; *Único Argumento*; Fundamento e Consequência.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: bertonifilosofia@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6662490610450832>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6025-303X>.

Between the three kinds of proof in *The Ideal of Pure Reason* and the two *a priori* proofs in *The Only Argument*

Abstract: In *The Ideal of Pure Reason*, Kant states that there are only three possible proofs for the existence of God: physico-theological, cosmological, and ontological (KrV A590-1/B618-9). However, commenting on this passage in *The Existence of God*, Richard Swinburne states that this classification has generated many misunderstandings. According to the Englishman, the use of the article “the” preceding the three proofs contributed to the interpretation that there would be a single argument for each definition indicated. However, several distinct arguments could be cited for each title. In view of this controversy, I decided to compare the classification of the proofs in the Critique with the classification as it was laid out in *The Only Possible Argument*. In this work, instead of three proofs — one *a priori* (ontological) and two *a posteriori* (cosmological and physico-theological) —, four proofs are presented: two *a priori* (Cartesian and ontological) and two *a posteriori* (cosmological and physico-theological). Given that Kant states in the Critique that there are only three kinds of proofs, and that “There are no more of them, and there also cannot be any more” (KrV A591/B619), then why in 1763 did he point out two distinct kinds of *a priori* proofs! Would this be a clue that would support the position of a definition containing several proofs, as indicated by Swinburne?

Keywords: Cartesian Proof; Ontological; *Only Argument*; Ground and Consequence.

Introdução

O texto do *Ideal da Razão Pura* da *Crítica*¹ possui sete seções. Na primeira seção é apresentada uma distinção entre ideia e ideal. Na segunda

¹ Para citações de textos clássicos, procedo da seguinte forma: no que diz respeito a obras de Kant, uso as abreviaturas: BDG para *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (*O Único Argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*), V-MP-K2/Heinze para *Kant Metaphysik K2* (*Metafísica K2*), V-Th/Pöhlitz para *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (*Lições sobre a doutrina filosófica da religião*) e KrV para *Kritik der reinen Vernunft* (*Crítica da Razão*

seção é examinado como o ideal da razão é determinado, e como ele é considerado, erroneamente, como tendo valor objetivo através do que é designado de hipóstase. Na terceira seção é exposto o processo natural em que a razão, por meio de uma ilusão (*schein*), é levada, pela ascensão causal, a buscar um fundamento originário para todas as coisas. Também na terceira seção é apresentado um subtítulo, no antepenúltimo parágrafo, em que Kant assevera haver apenas três provas possíveis da existência de Deus segundo a razão especulativa. Tais provas (ontológica, cosmológica e físico-teológica) serão abordadas, respectivamente, nas seções quatro, cinco e seis. Por fim, a sétima seção traz um balanço do que fora discutido em todo o capítulo.

Nosso presente estudo visa problematizar justamente os parágrafos finais da terceira seção do *Ideal da Razão Pura*, uma vez que Richard Swinburne comenta que ele fora responsável por grandes incompreensões no que diz respeito ao tema das provas da existência de Deus. Portanto, primeiramente, iremos expor o modo com que Kant cataloga as provas acerca de Deus segundo a *Crítica da Razão Pura*. Posteriormente, iremos apresentar os comentários de Swinburne que descrevem os motivos que levam o texto kantiano a gerar confusões. Na sequência, para contribuir com a problematização levantada por Swinburne, citaremos também a obra, pré-crítica, *O Único Argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*.

Na obra pré-crítica, Kant divide as provas da existência de Deus em duas espécies: i. as que são obtidas dos “conceitos do intelecto de meramente possível”; ii. e as que são retiradas “do conceito empírico de existente” (BDG, AA 02: 155-6). Contudo, cada uma dessas espécies anteriores conteriam, segundo a obra em questão, outros dois tipos de argumentos. Desse modo, de acordo com a segunda espécie (ii), haveria dois tipos de provas, denominadas de cosmológica e físico-teológica; e

Pura). A última obra é citada pela paginação das edições originais A/B. As outras três são citadas pela paginação da *Akademie-Ausgabe* (AA). Neste caso, mencionarei também o número do volume dessa edição das obras completas de Kant, antes do número da página no volume.

segundo a primeira espécie (i) haveria, também, dois tipos de provas: a prova cartesiana (*Kartesianischer*) e a ontológica² (ou o “*Único Argumento possível*”).

Contudo, na *Terceira Seção* do *Ideal da Razão Pura* é afirmado que há apenas “três” espécies de provas (*Beweisarten*), a saber: ontológica, cosmológica e físico-teológica. Uma vez que a prova “cosmológica” e “físico-teológica” estariam contempladas no texto pré-crítico, publicado em 1763, como sendo aqueles dois tipos em que se considera algo de empírico, então caberia averiguar por que Kant subtraiu, na *Crítica*, uma daquelas espécies em que a existência de Deus é obtida apenas pelo intelecto, sem influência de algo empírico.

Ora, o comentário de Swinburne visa polemizar, justamente, o fato de Kant ter mencionado na *Crítica* que só há três provas possíveis para a razão especulativa. Sendo assim, a partir dessa polêmica levantada pelo filósofo inglês, recuperamos o texto de 1763 — onde Kant apresenta quatro tipos de provas possíveis (e não apenas três) — para verificar, até que ponto, essa constatação bibliográfica contribui para que possamos nos posicionar diante dessa querela.

² Na obra *O Único Argumento Possível para uma Prova Da Existência de Deus*, Kant cita dois tipos de argumento *a priori*: prova cartesiana “*Kartesianischer*” (BDG, AA 02: 156) e a ontológica “*ontologisch*” (BDG, AA 02: 160). Entretanto, na *Crítica da Razão Pura* é apresentado apenas um tipo de prova *a priori*, designada de ontológica “*ontologisch*” (KrV A591/ B619). Isso quer dizer que Kant retira a prova cartesiana do texto crítico? Com certeza não, pois Kant faz referências diretas, e indiretas, à prova cartesiana no texto da *Quarta Seção* do *Ideal da Razão Pura*. Portanto, normalmente, quando os comentadores se referem às provas *a priori* contidas no texto de 1763, eles não empregam o termo “prova ontológica” para não confundir o leitor. É preferível designar o argumento *a priori* que está sendo tratado de outra forma. Fala-se em “prova cartesiana”, para se referir à Descartes, bem como muitos também optam por “*Único Argumento*”, ou “único fundamento”, ou “*Beweisgrund*”, para se referir aquele outro tipo de prova *a priori* mencionado no texto de 1763 que se distingue da prova cartesiana.

Entre as três espécies de prova no *Ideal da Razão Pura* e as duas provas *a priori* no *Único Argumento*

No final da terceira seção do *Ideal da Razão Pura*, Kant afirma que há apenas três caminhos para se tratar da existência de Deus segundo a razão especulativa: “Há apenas três espécies de provas possíveis da existência de Deus para a razão especulativa³” (KrV A591/ B619, tradução própria). Logo abaixo, é asseverado que todas as três vias (*Alle Wege*) correspondem às provas: físico-teológica — que parte da experiência determinada e ascende, segundo as leis da causalidade, até a causa suprema —; cosmológica — que estabelece, empiricamente, como fundamento, apenas a experiência indeterminada; ontológica — que, sem o auxílio da experiência, conclui, completamente *a priori*, a existência de uma causa suprema (*höchste Ursache*) a partir de simples conceitos (KrV A590-1/ B618-19).

Tendo indicado os três caminhos possíveis, Kant afirma que irá demonstrar (*Ich werde dartun*) que a razão não conseguirá obter êxito por nenhuma das vias, seja através do exame da prova transcendental (*transzendentaler Beweis*); seja através do exame das provas em que há o acréscimo do elemento empírico com o intuito de aumentar a sua força probante (*seine Beweiskraft*) (KrV A 591/ B619).

Mas segundo Richard Swinburne, essa passagem seria fonte de muita incompreensão acerca do tema das provas de Deus, pois sua redação fizera com que muitos interpretassem que haveria apenas três argumentos possíveis acerca da existência de Deus. Entretanto, segundo o autor inglês, tal leitura não estaria em acordo com a constatação de que há outros argumentos possíveis. Segue o texto em questão:

A distinção é feita em termos da natureza das premissas. Ou se começa de uma verdade conceitual — em cujo caso se tem um argumento ontológico; ou da “existência em geral” — em cujo caso se tem o

³ Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich.

argumento cosmológico; ou dos pormenores do que Kant chama “experiência determinada”, como as coisas são no mundo — em cujo caso se tem o argumento “físico-teológico”.

Minha razão para defender que essa doutrina de Kant teve uma influência longe de benéfica na discussão deste assunto é que, por seu uso da palavra “o”, Kant tende a assumir que pode haver apenas um argumento de cada tipo — enquanto que, de fato, pode haver claramente muitos diferentes argumentos sob cada um daqueles títulos que são tão diferentes uns dos outros que seria enganoso chamá-los sequer de formas do mesmo argumento. Não há, por exemplo, razão nenhuma para supor que todos os argumentos a partir de como as coisas são no mundo precisam ter a mesma forma do argumento que Kant chama de “físico-teológico” e foi chamado em outro lugar de argumento do design. Este último argumento pode, por sua vez, ter várias formas. Posso argumentar, por exemplo, a partir do comportamento regular dos objetos no mundo codificado nas leis da natureza ou a partir da pronta disponibilidade no mundo das coisas que os homens e os animais precisam para sobreviver. Em ambos os casos, há um argumento a partir de uma ordem bem geral na natureza. Mas há argumentos também, como notamos, a partir de milagres particulares, a partir do desenvolvimento da história humana ou a partir de experiências religiosas particulares. Pode ser que nenhum desses sejam particularmente bons argumentos, mas eles merecem ser considerados em seus méritos próprios — a classificação de Kant obscurece a existência deles (Swinburne, 2015, p. 68-70⁴).

Como pode ser constatado no parágrafo acima, de acordo com Richard Swinburne, a interpretação de apenas três argumentos é um

⁴ Como optei por citar uma tradução de Agnaldo Cuoco Portugal que se encontra em formato ebook, aponto aqui também a paginação onde a passagem pode ser encontrada na obra original: SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*. Reino Unido: Oxford, p. 11.

equivoco que, segundo o mesmo, fora ocasionado devido ao uso do artigo “*the*”, isto é, no texto original, por três vezes Kant redige “*der*” para se referir: à primeira prova (*der erste Beweis ist der physikotheologie*); à segunda prova (*der zweite der kosmologische*); e à terceira (*der dritte der ontologische Beweis*). E como se esse destaque ao artigo “*the*” não fosse o suficiente, Kant termina o parágrafo frisando a inexistência de outra prova além das apresentadas: “Não há mais [provas] além destas (*ihrer*), e também não pode haver mais”⁵ (*KrV A590-1/ B618-9*, tradução própria).

Swinburne não se limita a apontar que cada uma das vias (*Wege*) poderia comportar vários argumentos possíveis, mas também acrescenta que haveria outras vias argumentativas, como no caso de alguém que pretendesse construir um argumento que partisse da constatação de algum milagre ou mesmo de alguma experiência religiosa particular. Não obstante, sem distanciar excessivamente das pretensões do presente texto, aproveito o parecer do filósofo inglês para indicar que o próprio Kant, em 1763, mencionara mais de uma prova *a priori* para a existência de Deus.

Há uma passagem no *Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* onde Kant divide as vias possíveis para buscar a existência de Deus em dois grandes grupos: uma centrada em conceitos do intelecto (*Verstandsbegriffen*); outra centrada em conceitos de experiência (*Erfahrungsbegriffe*). Segue abaixo a passagem em que tal divisão é apontada:

1. DIVISÃO DE TODOS OS ARGUMENTOS POSSÍVEIS DA EXISTÊNCIA DE DEUS (BDG, AA 02: 155).

[...]

Todos os argumentos da existência de Deus podem ser obtidos apenas: ou dos conceitos do intelecto do *meramente* possível; ou do conceito empírico |de *existente*. No primeiro caso, concluem, ou do possível, como *fundamento*, à existência de Deus,

⁵ Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.

como consequência; ou do possível, como *consequência*, à existência divina, como fundamento. No segundo caso concluímos, novamente, ou daquilo cuja existência (*Dasein*) experimentamos, para a existência (*Existenz*) de uma *causa independente* (*unabhängigen Ursache*) e primeira — embora seus atributos divinos sejam fornecidos pela análise deste conceito; ou a sua existência (*Dasein*), bem como seus atributos, são deduzidos imediatamente do que a experiência ensina (BDG, AA02: 155-6, tradução própria).

Nosso interesse no presente texto é focar apenas na primeira divisão, pois é a mesma que tratará dos argumentos elaborados apenas no intelecto, sem qualquer referência à experiência. De acordo com a primeira bifurcação apresentada no parágrafo acima, os argumentos para a existência de Deus podem seguir apenas dois caminhos:

i - pensar o possível como fundamento (*Grund*) e, posteriormente, concluir a existência de Deus como uma consequência (*Folge*) daquele possível;

ii - ou, ao contrário, pensar o possível como a consequência (*Grund*), consequência essa decorrente da existência divina que seria seu fundamento (*Folge*).

Através desse parágrafo podemos notar que, embora na *Terceira Seção do Ideal da Razão Pura* Kant tenha mencionado “prova ontológica” indistintamente — para qualquer prova a partir de meros conceitos — em 1763 ele aponta dois raciocínios totalmente opostos que podem se desdobrar em duas maneiras para se buscar a existência de Deus *a priori*. Enquanto pela linguagem crítica poderíamos caracterizar essas maneiras como sendo formadas por vias completamente *a priori* (*gänzlich a priori*) através de meros conceitos (*bloße Begriffe*); pela linguagem de 1763 poderíamos descrevê-las como conceitos do intelecto (*Verstandsbegriffe*) do meramente possível (*bloß Mögliche*).

Embora no texto pré-crítico, em desacordo com a primeira *Crítica*, seja apontado duas formas de provas *a priori*, o valor que Kant atribui a ambas é distinto. A primeira delas (i), que parte de um conceito possível e,

através dele como fundamento, alcança uma existência como sua consequência, é considerado inviável. Kant designou esse modo de proceder de “cartesiano”, como pode ser conferido a seguir:

2. EXAME DOS ARGUMENTOS DA PRIMEIRA ESPÉCIE

Se do conceito de *meramente* possível, como fundamento, a existência deve ser concluída, por derivação, então, através da análise deste conceito, a existência pensada deve poder ser encontrada nele; pois não há outra maneira, senão a resolução lógica, de derivar (*Ableitung*) a consequência a partir de um conceito do possível. Mas então a existência deveria estar contida no possível como um predicado. Agora, uma vez que isso nunca ocorre segundo a Primeira Consideração da Primeira Seção, então é claro que uma prova da verdade sobre a espécie mencionada aqui seria impossível.

Contudo, temos uma prova famosa que é construída sobre este fundamento, a saber, a denominada prova cartesiana (*Kartesianischen*) (BDG, AA 02: 156, tradução própria).

Como mencionado na própria citação, essa questão já fora debatida na *Primeira Seção* da obra. O autor inaugura o texto justamente refletindo acerca das dificuldades de se determinar a noção de existência (*Dasein*). Entretanto, em meio a várias reflexões, são formulados argumentos para ilustrar a impossibilidade de tomar a existência como se a mesma fosse um predicado. E, em posse dessa premissa, Kant frisa, diversas vezes, que se alguém assumisse a estratégia de partir de um conceito possível para, posteriormente, concluir alguma existência, então, inevitavelmente, a “existência” que fora obtida na segunda etapa teria que estar contida na primeira, isto é, no possível enquanto fundamento. Isso ocorre porque, segundo Kant, se a prova é construída com conceitos do intelecto, e tendo em vista que ela fora iniciada pelo meramente possível, então, consequentemente, a existência só poderia ter sido extraída a partir do possível enquanto fundamento. Mas como algo de existente — isto é,

algo efetivo (*wirklich*) — poderia ser derivado (*Ableitung*) como consequência de algo possível?

Ora, para Kant, o entusiasta dessa maneira de argumentar julga que Deus é pensado como aquilo que reúne todas as propriedades e, após supor que a existência seja uma dessas propriedades, obteria a conclusão de que Deus existe; pois uma vez admitido que Ele possui todos os predicados, seria contraditório não assumir a existência Dele como consequência. Segue uma síntese onde Kant expõe essa maneira de apresentar uma prova *a priori*:

Em primeiro lugar, imagina-se um conceito de uma coisa possível, na qual se representa que toda a verdadeira perfeição está de acordo. Agora, assuma que a existência também é uma perfeição da coisa; assim, a partir da possibilidade de um ser perfeito, a sua existência é concluída. Da mesma forma, poder-se-ia a partir do conceito de uma tal coisa — o qual também é representado apenas como o seu modo mais perfeito, por exemplo, do fato de que exclusivamente antes um mundo mais perfeito é pensado — concluir sobre a sua existência (*BDG*, AA 02, 156, tradução própria).

A síntese do argumento *a priori* exposta por Kant acima indica algo interessante. Ao apresentar para o leitor a estrutura do argumento *a priori* de primeira espécie — que é aquela que parte do possível como fundamento para concluir uma existência —, Kant aponta no seu texto dois exemplos: i. em primeiro lugar ele trata do conceito de uma coisa possível que reúne toda a perfeição para concluir sua existência; ii. Depois ele menciona que de tal conceito, também representando toda a perfeição, poder-se-ia concluir a existência do mundo mais perfeito.

Essa pequena variação entre concluir a existência de um ser o mais perfeito (*eines vollkommensten Wesens*) e concluir a existência de um

mundo o mais perfeito (*eine vollkommenste Welt*)⁶ corrobora com a observação, citada anteriormente, de Richard Swinburne; uma vez que o mesmo afirmara que o artigo “*the*” no texto crítico poderia confundir o leitor. Assim, para Swinburne (que alias defende a possibilidade de mais de três vias), mesmo dentro da via ontológica haveria várias provas distintas⁷. Desse modo, provar *a priori* um ser o mais perfeito ou provar *a priori* o mundo mais perfeito poderia se encaixar como exemplo do que o autor inglês mencionara. Isto é, esse parágrafo pré-crítico revelaria a admissão de mais de uma prova *a priori*; logo, não há apenas uma única prova, como o artigo “*the*” (“*der*” cf. KrV A590-1/ B618-19) poderia levar-nos a crer.

Não obstante, ainda assim alguém poderia, ao contrário do que foi dito no parágrafo anterior, asseverar que o que Kant fez fora descrever uma fórmula; no caso do texto pré-crítico: “do possível, como *fundamento*, à existência de Deus, como consequência”⁸ (BDG, AA 02: 156). A partir daí, poder-se-ia afirmar que tanto a conclusão de “o ser mais perfeito”,

⁶ Decidimos traduzir o superlativo “*eines vollkommensten Wesens*” e “*eine vollkommenste Welt*” por “o ser mais perfeito” e “o mundo mais perfeito”. Na verdade, é comum encontrar nos textos de metafísica a versão “ser perfeitíssimo”, e creio que essa seja uma boa tradução. Entretanto, pensamos que a versão “mundo perfeitíssimo” não é a opção mais sonora quando estamos diante dos textos leibnizianos. Nas reflexões da *Teodicéia*, por exemplo, cogita-se que Deus sendo bom, teria que criar a melhor série compossível, isto é, “o mundo mais perfeito”. Assim, de acordo com esse tipo de reflexão, creio que soa melhor falar de “um mundo mais perfeito”, e não de “um mundo perfeitíssimo”. Sendo assim, para manter um padrão nos dois superlativos do parágrafo citado, optei por manter os dois superlativos precedidos do artigo “o”.

⁷ Na verdade o texto de Swinburne cita a via “físico-teológica” para dizer que ela poderia conter vários argumentos, e não apenas um: “Não há, por exemplo, razão nenhuma para supor que todos os argumentos a partir de como as coisas são no mundo precisam ter a mesma forma do argumento que Kant chama de ‘físico-teológico’ e foi chamado em outro lugar de argumento do design” (Swinburne, 2015, p. 69). No entanto, o nosso objetivo é especular acerca do que Kant designa na primeira *Crítica* de prova ontológica. Sendo assim, podemos concluir — em paralelo com a consideração de Swinburne — que após mostrar o exemplo do texto de 1763 — em que Kant menciona um raciocínio que leva tanto à existência de “o ser mais perfeito”, quanto a de “o mundo mais perfeito” —, que ali também é apontado duas tentativas de prova *a priori*.

⁸ [...] von dem Möglichen als einem Grunde auf das Dasein Gottes als eine Folge [...].

quanto a conclusão de “o mundo mais perfeito”, seguiria essa mesma estrutura e, por conseguinte, elas contariam apenas com aquele tipo de “variação” que distingue uma operação matemática que ora ilustra sua divisão com limões; ora ilustra sua divisão com laranjas⁹.

Do possível, como consequência, à existência de Deus, como fundamento

A complexidade dessa querela não pararia por aí, pois, embora pudéssemos admitir, inicialmente, uma semelhança na estrutura do raciocínio que conclui “o ser mais perfeito” e “o mundo mais perfeito”, a verdade é que o Kant pré-crítico distingue duas estruturas *a priori* que visam a existência de Deus. Como mencionado anteriormente, aquela que fora designada de prova “cartesiana” (também exemplificada através do raciocínio que obtém na sua conclusão seja “o ser mais perfeito”, seja “o mundo mais perfeito”) pode ser resumida pela seguinte fórmula: “do possível, como *fundamento*, à existência de Deus, como consequência”¹⁰ (BDG, AA 02: 156). Contudo, também há outra estrutura de raciocínio que não pode ser comportada pelo modelo cartesiano, a qual é resumida pela seguinte fórmula: “do possível, como *consequência*, à existência divina, como fundamento”¹¹ (BDG, AA 02: 156). Segue o parágrafo onde ela é apresentada:

Por outro lado, a conclusão da possibilidade das coisas, como consequência, à existência de Deus,

⁹ É importante lembrar que, para Swinburne, a distinção entre os argumentos é tão grande que seria enganoso apostar que eles poderiam ser reduzidos a uma única forma: “[...] pode haver claramente muitos diferentes argumentos sob cada um daqueles títulos que são tão diferentes uns dos outros que seria enganoso chamá-los sequer de formas do mesmo argumento” (Swinburne, 2015, p. 69).

¹⁰ [...] von dem Möglichen als einem *Grunde* auf das Dasein Gottes als eine Folge [...].

¹¹ [...] aus dem Möglichen als einer *Folge* auf die göttliche Existenz als einen Grund geschlossen.

como fundamento, é de uma espécie totalmente diferente. Aqui é investigado se, para que algo seja possível, um qualquer existente não deva ser pressuposto; e se essa existência, sem a qual não ocorre nenhuma possibilidade interna, não contenha tais propriedades como as que reunimos no conceito de divindade. Neste caso é claro, antes de tudo, que eu não poderia concluir uma existência a partir da possibilidade condicionada se não pressupusesse a existência (*Existenz*) daquilo que é possível apenas sob certas condições, pois a possibilidade condicionada dá simplesmente a entender que algo somente poderia existir em certas conexões, e a existência da causa (*das Dasein der Ursache*) seria demonstrada (*dargetan*) apenas na medida em que a consequência existe (*die Folge existiert*); mas, aqui, a causa (*sie*) não deve ser concluída a partir da existência da mesma [da consequência]. Portanto, tal prova, caso ocorra, só pode ser conduzida a partir da possibilidade interna. Além disso, nota-se que ela teria que surgir a partir da possibilidade absoluta de todas as coisas em geral. Pois é apenas acerca da própria possibilidade interna, da qual deve ser conhecida (*erkannt werden soll*) que ela pressupõe uma qualquer existência, e não acerca dos predicados particulares através dos quais um possível se distingue de outro; pois a distinção entre predicados ocorre também no meramente possível, e nunca designa algo existente. Por conseguinte, sobre a espécie [de argumento] mencionada, uma existência divina teria que ser inferida a partir da possibilidade interna de todo o pensável. Que isso possa ocorrer, foi provado em toda a Primeira Seção desse trabalho (*BDG*, AA 02: 157, tradução própria).

Como pode ser observado no parágrafo acima, Kant expõe uma forma de buscar a existência de Deus oposta ao que ele designou, anteriormente, de argumento cartesiano. Nessa outra estratégia de argumentar, a partir de uma reflexão acerca da possibilidade interna

(especificamente da possibilidade interna de todo o pensável), constata-se que ela pressupõe uma existência como seu fundamento.

Uma curiosidade que soa, no mínimo, estranha na exposição desse parágrafo, é que Kant pontua, na primeira frase, que essa forma de buscar a existência de Deus é de uma “espécie” (*Art*) “totalmente diferente” (*ganz andrer Art*). Contudo, o título do segundo tópico da *Terceira Parte* da obra é justamente: “2. Exame dos argumentos de primeira espécie”¹² (*BDG*, AA 02: 156, grifo nosso). Ora, Kant fala que fará um exame dos argumentos de primeira espécie (*Art*), e na sequência do tópico ele cita a prova cartesiana (*Kartesianisch*), a qual parte do possível como fundamento, e conclui a existência como sua consequência. Entretanto, após expor o parágrafo que trata da prova cartesiana, ele apresenta justamente a citação acima, que conduz a conclusão da “possibilidade das coisas, como consequência, à existência de Deus, como fundamento”, afirmando que ela “é de uma espécie (*Art*) totalmente diferente” (*BDG*, AA 02: 157). Ou seja, o uso do termo espécie (*Art*) no parágrafo pode gerar ambiguidades. Pois, se por um lado ele afirma que irá examinar argumentos da primeira espécie (retirados apenas de conceitos do intelecto); por outro, ele aponta que — mesmo dentro dos argumentos retirados de conceitos do intelecto — aquele argumento em que a existência é apontada como fundamento é de uma “espécie totalmente diferente” (*ganz andrer Art*).

Pontuarei novamente para ficar mais claro. Nós havíamos citado a passagem em que Kant divide, no texto pré-crítico, as provas da existência de Deus que partem apenas dos conceitos do intelecto; versus as que partem de algum conceito empírico. Ao tratar do primeiro tipo (conceitos do intelecto), ele apresenta um título falando que irá examinar os argumentos da primeira espécie (*Art*). Entretanto, após tratar do argumento cartesiano, ele apresenta o “*Único Argumento possível*” afirmando que ele é de uma espécie (*Art*) totalmente diferente. Ora, mas se os dois foram colocados sob o mesmo tópico (conceitos do intelecto), como o “*Único*

¹² 2. PRÜFUN DER BEWEISGRÜNDE DER ERSTEN ART

Argumento Possível” poderia ser de uma espécie totalmente diferente em relação à prova cartesiana (*Kartesianisch*)?

A única conclusão que podemos tirar é que Kant divide as provas da existência de Deus, primeiramente, em duas espécies: i. a partir de conceitos do intelecto; ii. A partir de algum conceito empírico. Contudo, posteriormente, ele subdivide, novamente, as provas “a partir de conceitos do intelecto” em mais duas espécies: i’. prova cartesiana; ii’. “*Único Argumento Possível*”. Afinal, este (ii’), é de uma “espécie” (*Art*) “totalmente diferente” (*ganz andrer Art*) em relação àquele (i’). Sendo assim, do que foi visto na *Terceira Parte* da obra de 1763, podemos asseverar que há ao menos duas formas, duas estratégias, ou espécies (*Arten*) distintas para se buscar a existência de Deus a partir de conceitos do intelecto.

Contudo, apesar de podermos apontar duas estruturas para aqueles que pretendem provar a existência de Deus por uma via *a priori* em 1763, alguém poderia insistir que na fase crítica — quando Kant menciona em destaque “só há três provas possíveis da Existência de Deus [...]”, e acrescenta que a via ontológica é aquela em que “abstraem de toda a experiência e concluem, completamente *a priori*, a existência de uma causa suprema a partir de meros conceitos”¹³ (*KrV* A590/ B618, tradução própria) — ele estaria formulando uma estrutura única, mais fundamental, capaz de englobar as outras duas espécies mencionadas na obra pré-crítica.

Entretanto, uma vez que não queremos, por ora, esmiuçar o alcance da definição de prova ontológica apresentada nessa passagem crítica para verificar até que ponto ela capta, tanto a estrutura que parte do possível como fundamento, quanto a que parte do possível como consequência; então, mesmo deixando esse problema em suspenso, cabe lembrar que no texto de 1763 as duas estratégias que visam o argumento *a priori* também são reunidas por uma única espécie: “2. Exame dos

¹³ [...] oder sie abstrahieren endlich von aller Erfahrung, und schliessen gänzlich *a priori* aus blossen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache.

argumentos da primeira espécie”¹⁴ (BDG, AA 02: 156). Além do mais, os argumentos de primeira espécie também são reunidos por uma única definição, a saber, eles apenas podem ser obtidos “dos conceitos do intelecto do *meramente* possível”¹⁵ (BDG, AA 02: 155).

Todavia, apesar de todos os pontos levantados até aqui (seja a respeito daqueles que poderiam apontar a ocorrência de várias provas *a priori*, seja daqueles que possam ver no texto da crítica uma definição única e muito eficiente para sintetizar a ideia central proposta por todas elas), parece-me que falar em uma única prova *a priori* é, no mínimo, exagerado. Talvez, pensando de forma mais ponderada, alguém pudesse apostar que Kant conseguiria, com muito sucesso, apresentar na crítica uma definição para “via” *a priori* da existência de Deus capaz de suportar, de modo adequado, quaisquer provas *a priori* que já foram, e que possam ser, lançadas. Mas se for essa a leitura, então haveria várias provas *a priori* que se ramificariam a partir de uma via *a priori* definida por Kant. Sendo assim, se é que Kant realmente foi eficiente em estabelecer essa fórmula capaz de convergir quaisquer provas *a priori* de acordo com um tronco central, quando lemos que a primeira é “a prova *físico-teológica*, a segunda a *cosmológica*, e a terceira a *ontológica*” (KrV A591/ B619), devemos compreender que o artigo “a” (“*the*” cf. Swinburne) representa um caminho ou via onde subjaz várias provas dessa espécie (*Art*).

Desse modo, seria possível conciliar tanto a observação de Swinburne — de que há vários argumentos ontológicos, cosmológicos e físico-teológicos —; quanto assegurar uma defesa da posição do Kant crítico, o qual seria capaz de sintetizar todas as variações em apenas três espécies de prova (*nur drei Beweisarten*) ou caminhos (*Wege*). Claro que uma defesa da posição de Kant (seja a de que ele consegue reduzir todas as provas em três espécies; seja a de que a definição de uma delas, como a de

¹⁴ 2. PRÜFUNG DER BEWEISGRÜNDE DER ERSTEN ART. Contudo, como visto anteriormente, dentre os argumentos de “primeira espécie” Kant também apresenta uma “espécie” (*Art*) de argumento que, segundo o mesmo, é totalmente distinta da prova cartesiana.

¹⁵ [...] aus den Verstandsbegriffen des *bloß Möglichen* [...].

ontológica na *Crítica*, é capaz de englobar tudo o que se formula como argumento *a priori*) é uma questão longa e cheia de nuances.

Portanto, pode-se questionar se na *Quarta Seção do Ideal da Razão Pura* as objeções ao argumento *a priori* são direcionadas, novamente, ao argumento de tipo cartesiano¹⁶, assim como em 1763; ou se além do argumento de tipo cartesiano (do possível como fundamento, para a existência como conclusão), Kant também englobaria nas suas objeções a outra estratégia *a priori*, isto é: do possível, como consequência, para a existência, como fundamento.

Além deste ponto, ainda restaria a querela a respeito do raciocínio proposto por Anselmo — considerado em algumas passagens das obras de *Metafísica*¹⁷ e *Teologia*¹⁸ de Kant como o pai da prova ontológica. Ora, uma vez que se pretende apostar que Kant forneceu a forma de uma via ontológica na crítica, e que não seja possível sugerir nenhum outro argumento que se ramifique fora desse tronco central — “Não há mais [provas] além destas (*ihrer*), e também não pode haver mais”¹⁹ (*KrV* A591/B619) —, então, se de fato Anselmo elaborou uma reflexão *a priori* a

¹⁶ A “prova ontológica cartesiana” e o filósofo Leibniz são as únicas referências explícitas do texto da *Quarta Seção do Ideal da Razão Pura*. Portanto, de forma direta, só há referência na primeira *Crítica* ao que Kant classificou em 1763 como sendo aquela forma *a priori* que parte do possível, como fundamento, e conclui uma existência como consequência. Observe a seguir a citação dos autores mencionados:

“[...] assim, o famoso Leibniz ficou muito aquém do que se gabava, a saber, querer visualizar (*einsehen*) *a priori* a possibilidade de um ser ideal tão sublime”.

“Assim, todo esforço e trabalho são perdidos na célebre prova ontológica (cartesiana) da existência de um ser supremo a partir de conceitos” (*KrV* A602/ B630, tradução própria).

¹⁷ “O argumento ontológico deve provar que um *ens metaphysice perfectissimum* (isto é, *realissimum*) também existe efetivamente. Anselmo, um escolástico em Paris, forneceu-o primeiro; na sequência, Descartes e Leibniz sustentam-no” (*V-MP-K2/Heinze*, AA 28: 782, tradução própria).

¹⁸ “Anselmo foi o primeiro que quis demonstrar, por meio de meros conceitos, a necessidade de um ser supremo a partir do conceito de *ens realissimum*” (*V-Th/Pöhlitz*, AA 28: 1003, tradução própria).

¹⁹ Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.

respeito da existência de Deus, consequentemente a sua reflexão deveria poder ser situada de acordo com a definição kantiana.

O artigo de Marco Antônio Valentim pode ser citado como um exemplo de leitura em que se assevera que as objeções críticas à prova ontológica não contemplam apenas o argumento cartesiano, mas também aquele formulado pelo próprio Kant em 1763:

De nossa parte, procuramos sustentar uma divergência entre esses textos, a ponto de validar a hipótese segundo a qual o interlocutor de Kant na Dialética seria o próprio Kant, que argumenta, no ensaio sobre *O único fundamento*, a favor de uma prova *a priori* da existência de Deus (Valentim, 2009, p. 204).

O artigo de Andrea Faggion pode ser citado como um exemplo de leitura em que se assevera que as objeções da *Quarta Seção do Ideal da Razão Pura*, inicialmente aplicadas com eficiência contra o argumento cartesiano, podem ser estendidas, após algumas pequenas adaptações, na refutação do argumento de Anselmo:

A menos que eu o tenha compreendido mal, o argumento de Anselmo, no capítulo II, não parece essencialmente distinto do argumento de Descartes, na Quinta meditação. Para que o diálogo filosófico seja possível, suponhamos que, para Anselmo, a existência no intelecto se assemelhe, sob todos os aspectos relevantes, à realidade formal da ideia para Descartes e à posse do conceito para Kant. A existência na realidade parece-me assimilável à existência da coisa fora da ideia ou à posição do objeto. Todo argumento gira em torno da tese de que algo existente no pensamento e na realidade seria maior do que algo existente apenas no pensamento, o que nos leva a pensar que, de alguma maneira talvez pouca clara, a existência na realidade traria um acréscimo à concepção da coisa. Ora, esse tipo de posição não parece significativamente diferente da tese cartesiana de que uma coisa inexistente teria um

defeito ou uma perfeição faltante (Faggion, 2011, p. 75-76).

Por outro lado, há autores que discordam da aplicação da crítica kantiana frente a filosofia de Anselmo. Alvin Plantinga, por exemplo, insiste que as objeções dispostas na primeira *Crítica* não contemplariam o argumento anselmiano (ou a releitura que ele faz do mesmo):

4. A irrelevância da objeção de Kant

Se é isso que Kant quer dizer, ele certamente tem razão. Contudo, será isso relevante para o argumento ontológico? Não poderia Anselmo agradecer Kant por esse interessante esclarecimento e continuar alegremente do mesmo modo? Em que momento Anselmo tentou fazer Deus existir por definição acrescentando a existência a uma lista de propriedades que definem um conceito? Segundo o grande filósofo e pessimista alemão Arthur Schopenhauer, o argumento ontológico emerge quando “alguém cogita uma concepção, composta de todo o gênero de predicados, entre os quais, contudo, tem o cuidado de incluir o predicado de atualidade ou existência, quer de forma aberta, quer, por uma questão de decência, sob as roupagens de outro predicado, como a perfeição, a imensidão ou algo desse gênero”. Se este fosse o modo de proceder de Anselmo — se ele tivesse se limitado a acrescentar a existência a um conceito que se tiver aplicação a tem contingentemente —, então na verdade o seu argumento estaria sujeito à crítica kantiana. Mas ele não fez isso nem tampouco está sujeito à tal crítica (Plantinga, 2012, p. 123-124).

Outro exemplo de discordância pode ser tirado do artigo de Jakob Schneider, que embora afirme a eficácia da objeção kantiana contra o argumento cartesiano, indica que a reflexão anselmiana é de um tipo tal que não poderia ser reduzido a forma proposicional:

Contra a argumentação cartesiana, Kant tem razão: eu posso negar a existência de Deus junto com todas as

suas perfeições, sem me perder em nenhuma contradição; pois a existência de uma coisa não é uma das qualidades ou perfeições dessa coisa; o verbo ‘ser’ não é um “predicado real”, mas meramente uma posição da coisa na realidade em relação a seu conceito (Schneider, 2015, p. 143).

O argumento de Anselmo entendendo Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest* não é atingido por essa discussão da filosofia moderna. Mesmo no caso, então, de ser Deus um ente perfeitíssimo, incluindo sua existência pensada como uma das suas perfeições, o argumento de Anselmo prescreve: pensa em Deus maior ainda. O modo de pensar e falar com superlativos é uma das concessões às condições da nossa linguagem, tendo que falar na estrutura das proposições: <S é P>. Este modo de falar é, na verdade, um modo fraco e inadequado de falar de Deus. Em Deus, ser e essência são idênticos, exprimem a mesma coisa. Se falarmos, então, de Deus como um ente perfeitíssimo, a definição de Deus como *aliquid quo maius cogitari non potest* requer de nós que pensemos num Deus maior ainda do que estas palavras ‘ens’ e ‘perfectissimum’ exprimem. Então, minha proposta da tradução do *aliquid quo maius cogitari non potest* é: Deus é algo do, ou seja, melhor: no qual não pode ser pensado maior. *Quod erat demonstrandum* (Schneider, 2015, p. 144).

A definição da *Terceira Seção do Ideal da Razão Pura* acerca da prova ontológica é capaz de gerar um longo debate com múltiplas implicâncias. Se alguém defende a leitura de que Kant asseverou que há apenas três provas possíveis (ontológica, cosmológica e físico-teológica), então, a partir daí e entrelaçado nessa leitura, temos uma sequência que decorre dessa interpretação. Por outro lado, se outro intérprete aponta que cada uma dessas espécies de prova (*Beweisarten*) apontam não apenas para uma única prova, mas para várias — as quais se comportariam como

ramificações de um caminho (*Wege*) comum —; então teríamos, a partir desse outro ponto, uma outra sequência de implicações.

Ao recuperarmos o texto de 1763 que menciona a prova *a priori* cartesiana, bem como uma outra prova *a priori* caracterizada como sendo de uma espécie totalmente diferente da de Descartes, buscamos mostrar ao leitor que a interpretação de uma via (*ontológica*) com várias (ao menos duas) provas é uma leitura mais ponderada da passagem (KrV A590-1/B618-9). Entretanto, há várias interpretações divergentes sobre o alcance que a *Quarta Seção do Ideal da Razão Pura* teria no que diz respeito às objeções de provas *a priori*.

Os poucos exemplos que citamos aqui, já nos permite observar que há interpretações, como a de Valentim, que indicam que o texto do *Ideal da Razão Pura* seria eficiente para objetar o argumento *a priori* do próprio Kant apresentado no *Único Argumento*. Há autores, como Faggion, que compreendem que as objeções da *Quarta Seção*, eficiente contra Descartes, também poderiam ser aplicadas ao argumento de Anselmo. Contudo, outros intérpretes não concordam que as refutações kantianas poderiam contemplar, também, as reflexões de Anselmo. Sendo assim, cabe, numa outra oportunidade, fazer um exame mais minucioso da definição crítica de prova ontológica para saber, até que ponto, ela seria eficiente para se estabelecer como uma via capaz de acomodar as várias concepções mais conhecidas dos argumentos *a priori*.

Considerações finais

A partir do que fora visto, é possível notar que o debate que permeia uma definição única de prova *a priori* (ontológica) é ardiloso e envolve disputas filosóficas de múltiplas perspectivas. Entretanto, munidos de uma intenção mais módica, visamos mostrar nessa pequena reflexão que, ainda que se considere a possibilidade de Kant reunir de forma eficaz as provas possíveis da razão especulativa em três espécies (físico-

teológica, cosmológica e ontológica), teríamos que admitir que cada uma das vias comportaria várias provas.

O exemplo de duas espécies de provas *a priori* no texto do *Único Argumento* seria um dado material para atestar essa leitura. Afinal, o argumento cartesiano destacado no texto de 1763, e também na primeira *Crítica*, é aquele em que a partir de uma possibilidade, como fundamento, alcança-se uma existência como consequência. Entretanto, como visto, haveria, de acordo com o texto pré-crítico, uma estratégia inversa, isto é, que compreende o possível como consequência, em busca da existência como seu fundamento. Aliás, ao citar Valentim em um assunto análogo — a saber, que as objeções críticas visariam o próprio argumento *a priori* de Kant de 1763 (justamente aquele que parte do possível como consequência) —, é possível deduzir que a sua leitura indica mais de uma prova ontológica possível. Pois, se a objeção kantiana se aplica não só ao argumento de tipo “cartesiano”, mas também ao do “*Único Argumento* possível”, então já estaríamos falando de um diálogo com ao menos duas variações de uma via, e não apenas de uma única prova.

Uma vez que Faggion faz algumas adaptação às objeções, digamos, mais voltadas ao argumento cartesiano, para aplicá-las também ao argumento anselmiano, então, a partir dessa leitura, também seria necessário admitir que há mais de um tipo de prova ontológica que o texto crítico dialoga; ainda que tivéssemos que apostar na eficácia kantiana para sintetizar todas as provas *a priori* possíveis de acordo com uma única forma central.

Aliás, essa definitivamente não é a interpretação, nem de Alvin Plantinga; nem de Jakob H. J. Schneider — o qual assevera que a reflexão de Anselmo não pode ser reduzida a uma forma proposicional de “S é P”. Enfim, essa pequena reflexão serviu-nos para que possamos compreender melhor as dificuldades que permeiam a classificação das provas *a priori*; bem como da apresentação das duas espécies *a priori* que são examinadas pelo próprio Kant na sua obra pré-crítica.

Referências

- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- FAGGION, Andrea Luisa Bucchile. Refutação do argumento ontológico, ou filosofia crítica *versus* filosofia dogmática. *Veritas. Revista quadrimestral de filosofia PUCRS*, Porto Alegre, v. 56, n. 2, p. 64-83, 2011. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2011.2.8282>.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. United Kingdom: Cambridge, 1998.
- KANT, Immanuel. *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und Leipzig: W. de Gruyter, 1923.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.
- KANT, Immanuel. *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*. Introduit, traduit et annoté par Robert Theis. Paris: Vrin, 2001.
- KANT, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- KANT, Immanuel. *Lições de metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- KANT, Immanuel. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp.
- KANT, Immanuel. *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- KANT, Immanuel. *Philosophische Religionslehre nach Plötz. Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: W. de Gruyter, 1972.
- KANT, Immanuel. *Theoretical philosophy, 1755-1770*. United Kingdom: Cambridge, 1992. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511840180>.

KANT, Immanuel. *Vorkritische Schriften bis 1768: Teil 2*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1996.

KANT, Immanuel. *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Tradução, introdução, notas e glossários de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

PLANTINGA, Alvin. *Crença Cristã Avalizada*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

PLANTINGA, Alvin. *Deus, a Liberdade e o Mal*. São Paula: Vida Nova, 2012.

PLANTINGA, Alvin. *God, freedom and evil*. New York: William B. Ferdmans PC, 1977.

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef. Em Busca de Deus: Santo Anselmo de Cantuária e a Prova Ontológica da Existência de Deus e sua Crítica. *Scintila*, Curitiba, v. 12, n. 1, p. 129-152, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*. Campinas: Unicamp, 2019.

SWINBURNE, Richard. *A Existência de Deus*. Brasília: Academia Modernista, 2015.

SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*. Reino Unido: Clarendon Press, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199271672.001.0001>.

VALENTIM, Marco Antonio. Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo. *Studia Kantiana*, v. 7, n. 9, p. 201-226, 2009. DOI: <https://doi.org/10.5380/sk.v7i9.88592>.

Data de registro: 14/08/2024

Data de aceite: 01/11/2024



“Comprendre est une pure ou simple passion”: causalité efficiente et connaissance vraie dans le *Korte Verhandeling* (Court Traité) de Spinoza

*Lara Bert**

Résumé: Cet article se propose d'examiner le rôle de la causalité efficiente dans la définition de la connaissance et de la vérité dans le *Korte Verhandeling* (Court Traité) de Spinoza. L'application de la causalité efficiente aux idées est un usage spécifiquement cartésien de la causalité, et nous aimerions voir comment Spinoza le reprend et le transforme. En effet, si Descartes explique la détermination de l'idée dans notre esprit par la cause efficiente, il n'en fait pas pour autant la cause de la vérité et de la certitude. Dans un premier temps, nous verrons que Spinoza reprend cet usage cartésien de la causalité et qu'il se montre tout à fait cartésien en soutenant la thèse de la passivité de l'entendement. Dans un second temps, nous verrons en quoi l'affirmation de l'idée et la certitude reposent également sur ce principe pour Spinoza, et en quoi, par cela, il s'oppose à Descartes. Le but de notre propos est de voir comment la « différence réelle » entre l'idée vraie et l'idée fausse est pensée par la causalité efficiente et en quoi cette thèse est originale.

Mots-clés: Spinoza; Petit Traité; Idée; Savoir; Cause.

**“To understand is sheer passion”: Efficient causality and knowledge in the
Korte Verhandeling (Short Treatise) of Spinoza**

Abstract: This article aims at clarifying the function of efficient causality in Spinoza's *Korte Verhandeling* (Short treatise) definition of knowledge and truth.

* Doctorante en Histoire de la Philosophie Moderne à l'Université de Caen (UNICAEN). Professeure certifiée dans le secondaire. E-mail: lara.bert@laposte.net. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-8981-2671>.

The application of efficient causality to ideas is specifically cartesian, and we'd like to highlight how Spinoza uses it and transforms it. Indeed, if Descartes explains the determination of idea in our mind by efficient cause, however, he doesn't assert, unlike Spinoza, that this determination is the cause of truth and certitude. First, we show that Spinoza's use of causality is a cartesian one and we explain why it implies the passivity of the understanding. Then, we examine why Spinoza asserts that the affirmation of idea and certitude stand on this passivity, and to what extent he runs counter to Descartes in doing so. The crux of this article lies in examining how Spinoza understands the "real difference" between true and false idea, and why it is new.

Keywords: Spinoza; Short Treatise; Idea; Knowledge; Cause.

Introduction

C'est une spécificité de la pensée cartésienne que d'appliquer la causalité efficiente aux idées, et faire de la connaissance une passion, une perception, ou la réception d'un objet¹. Dans le *Korte Verhandelng* (KV), Spinoza, pour rendre compte du fait que nous avons des idées vraies, affirme que « comprendre (bien que le mot résonne autrement) est une simple ou pure passion² », ce qui semble signifier que la connaissance se fait par l'action d'un objet sur l'esprit³. Faut-il y voir une reprise de l'application cartésienne de la causalité efficiente aux idées ? Et faut-il en conclure que Spinoza soutient la thèse cartésienne qui en est la conséquence, à savoir que l'entendement est passif ? Une partie des

¹ Voir par exemple Descartes, *Passions de l'âme*, I, art. 17 : « On peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou de connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les a faites telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles [...] » (AT, XI, 342, 17-22).

² G I, 79, 22-23.

³ Nous précisons que parler d'esprit ne suppose en aucun cas de le concevoir comme une "chose pensante". L'esprit, chez Spinoza, n'est pas une substance comme chez Descartes.

commentateurs affirme que Spinoza, sur ce point du KV, est cartésien, mais sans en mesurer à quel point, ni examiner les limites de ce cartésianisme⁴. Au contraire, Filippo Mignini, dans son article⁵, affirme que cette passivité ne doit pas être interprétée indépendamment du système de Spinoza, et qu'une analyse plus fine montrerait qu'il n'y a pas d'opposition entre la conception de la connaissance dans le KV et celle du TIE ou de *l'Ethique*. Selon Filippo Mignini, il faudrait distinguer l'aspect objectif et l'aspect formel de l'idée pour voir où se joue la causalité exercée sur l'entendement. Ce débat montre que la question de la cause ou de la détermination de l'idée est une question complexe qui peut prêter à certaines ambiguïtés. Quel usage Spinoza fait-il de la causalité efficiente pour rendre compte de la vérité et de la certitude ? Sur quels aspects de l'idée, objectif ou formel, cette causalité joue-t-elle et quelles en sont les implications pour la conception de l'esprit ? Spinoza semble avoir conscience de soutenir une thèse paradoxale puisque le mot « comprendre [...] résonne autrement ». En quoi Spinoza comprend-t-il ce mot autrement ? Donne-t-il vraiment à cette phrase un sens cartésien ?

Dans un premier temps, nous verrons comment, dans le KV, Spinoza reprend l'application cartésienne de la causalité aux idées pour expliquer l'origine de la connaissance. Nous montrerons que, dans le KV, Spinoza conçoit bien l'entendement comme passif, c'est-à-dire comme recevant sa détermination d'un objet qui agit sur lui par une causalité efficiente. La passivité de l'entendement n'est que le corrélat de cette

⁴ Voir P. Séverac, *Spinoza*, Paris, Vrin, 2011, p. 148. M. Gueroult, dans *Spinoza. T. 2 : L'Âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1997, p. 21, affirme que sur ce point Spinoza « [va] plus loin que [Descartes] en affirmant comme passive la pensée sous ses deux aspects d'intelligence et de volonté », mais sans préciser les raisons et les modalités de cette opposition.

⁵ F. Mignini, « Spinoza's theory on the active and passive nature of knowledge », in *Studia spinozana 2*, ed. By E. Curley, W. Klever, F. Mignini, Hannover, Walther & Walther Verlag 1986, p. 27-58.

action causale exercée par un objet, sur lequel reposent l’essence et l’activité dans la connaissance⁶.

Dans un second temps, nous verrons comment Spinoza se sert de la causalité efficiente exercée par l’objet pour expliquer la certitude, ce qui n’est pas une thèse cartésienne. Nous verrons donc que l’entendement est passif non seulement dans la détermination de son contenu, mais aussi dans son aspect formel, puisque c’est l’objet qui affirme l’idée dans l’esprit. Ou plutôt, il nous faudra voir comment Spinoza essaie de penser ces deux aspects comme un même problème, et dans quelle mesure il s’oppose à Descartes.

S’intéresser à l’usage de la causalité efficiente appliquée aux problèmes de la connaissance dans le KV présente trois enjeux. Premièrement, éclaircir la conception de la connaissance qu’est celle de Spinoza dans le KV, puisque, comme nous l’avons montré, le texte peut prêter à des ambiguïtés, et manque d’une analyse précise sur cette question. Mais l’enjeu est aussi historique, puisque nous nous interrogerons sur le rapport entre l’usage cartésien de la causalité, et celui qu’en fait Spinoza. Il s’agira de mesurer l’originalité de Spinoza pour permettre, à terme, de mieux comprendre ses œuvres ultérieures.

La cause de l’idée et la passivité de l’entendement

Comment Spinoza reprend-t-il l’usage cartésien de la causalité pour rendre compte de la connaissance et du vrai ? Quelle est la spécificité de sa problématique du vrai et de la certitude ?

⁶ Nous précisons, pour ôter toute ambiguïté, que cela ne suppose en aucun cas de concevoir l’entendement comme une faculté ou partie de l’âme.

Le contexte problématique

Tout d'abord, il nous faut voir dans quel contexte le problème apparaît. Dans le chapitre II, 15 du KV, Spinoza montre son insatisfaction devant la définition nominale de la vérité comme adéquation ou accord avec la chose telle qu'elle existe hors de l'entendement : « la vérité est une affirmation (ou négation) que l'on fait sur une chose et qui s'accorde avec la chose même ; et la fausseté une affirmation ou négation concernant la chose qui ne s'accorde pas avec la chose même⁷ » (§1). En effet, si la vérité ne réside que dans un accord, ou une relation, alors il n'y a pas de « différence réelle » entre les idées, « mais seulement [une différence] de raison⁸ ». La différence entre l'idée vraie et l'idée fausse sera donc extrinsèque, et non intrinsèque, au sens où ce qui fait que l'idée est vraie ne sera pas une propriété réelle de l'idée, mais une relation à un état de fait. Par conséquent, entre l'idée qui est un acte de compréhension de la chose et l'idée qui est une pure fiction de l'imagination, il n'y aurait aucune différence. On ne pourrait pas reconnaître l'idée vraie de la fausse en examinant l'idée elle-même, mais seulement en vérifiant sa conformité avec la chose hors de l'entendement.

A cette conception de la vérité, Spinoza oppose donc la thèse selon laquelle « les choses les plus claires entre toutes se font connaître elles-mêmes et font aussi connaître la fausseté, de telle sorte que ce serait une grande folie de demander comment nous en sommes conscients. En effet, puisqu'elles sont dites les plus claires de toutes, aucune clarté ne pourra jamais se rencontrer qui puisse les éclairer davantage. D'où il suit que la vérité se montre elle-même et montre la fausseté⁹ » (§3). Autrement dit, Spinoza affirme de la vérité s'auto-atteste, et qu'elle n'a pas besoin de

⁷ G I, 78, 19-22.

⁸ G I, 78, 23-24. Nous citons la traduction de Joël Ganault, d'après le texte établi par Filippo Mignini, dans *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2009.

⁹ G I, 78, 33 – 79, 6.

critère pour être reconnue : « Car la vérité est claire par la vérité, c'est-à-dire par elle-même, de même que la fausseté est claire par elle ; mais la fausseté ne se montre ni ne se désigne jamais par elle-même¹⁰ ». Il n'y a donc pas besoin de critère de la vérité, ni encore moins de vérification ou de justification de la vérité, puisque celle-ci se manifeste elle-même et manifeste le faux.

Pour Spinoza, cette question devient celle de la « différence réelle » entre l'idée vraie et la fausse¹¹. En quoi consiste cette différence réelle ? Il faut bien faire une distinction. Si la vérité n'a pas besoin de critère pour être reconnue, elle n'en a pas moins des causes qui font qu'elle est vraie. En effet, la différence entre l'idée vraie et l'idée fausse est réelle ou intrinsèque, ce qui signifie que le vrai se distingue dans la manière dont il est produit. Comment donc Spinoza cherche-t-il à fonder, ou à rendre compte de cette auto-évidence de l'idée vraie ? Et comment conçoit-il cette « différence réelle » entre l'idée vraie et la fausse ? Nous verrons que la réponse que Spinoza apporte à ces questions est le recours à un certain usage de la causalité efficiente.

¹⁰ G I, 79, 5-9.

¹¹ Spinoza rencontre la thèse cartésienne selon laquelle la vérité est « transcendentement claire », même s'il est peu probable que Spinoza ait lu la lettre où Descartes affirme sa thèse. Voir Descartes, *Lettre à Mersenne du 16 octobre 1639* : « [Cherbury] examine ce qu'est la vérité ; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer : en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous à consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous connaissions la vérité ? Ainsi, on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot « vérité », en sa signification propre, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu ; mais on ne peut donner aucune définition logique qui aide à connaître sa nature » (AT, II, 596, 25 – 597, 18).

Chercher la cause de la conscience de la vérité

Il faut donc montrer « la cause pour laquelle l'un est plus conscient de sa vérité que l'autre¹² » (§4). Donner la cause, c'est-à-dire expliquer. Ce que cherche à faire ici Spinoza, c'est donner le fondement de cette thèse selon laquelle la vérité s'auto-atteste. La « cause » en est que « l'idée affirmée (ou niée) s'accorde totalement avec la nature de la chose, et a par suite plus d'essence¹³ » (§4). L'idée a donc plus ou moins d'essence par suite d'un accord. Mais en quoi consiste cet accord, et quelles en sont les modalités ? C'est là que Spinoza affirme ceci :

Il faut bien remarquer, pour mieux comprendre cela, que comprendre (bien que le mot résonne autrement) est une simple ou pure passion, en ce que notre âme est modifiée de telle manière qu'elle reçoit d'autres modes de pensée qu'elle n'avait pas auparavant. Maintenant, si quelqu'un reçoit de telles formes ou de tels modes de pensée parce que l'objet tout entier a agi sur lui, il est clair qu'il obtient par là une tout autre perception de la forme ou de la qualité de l'objet qu'un autre qui n'a pas reçu tant de causes et se trouve ainsi conduit à affirmer et à nier par une action différente et plus faible (ne percevant en lui l'objet qu'au travers d'affections moindres ou moins nombreuses¹⁴).

Dans ce passage, Spinoza affirme que comprendre est une passion, et ainsi que l'entendement est passif. En effet, c'est la causalité exercée par l'objet sur l'esprit qui explique à la fois l'origine et la qualité de l'idée. L'origine, parce que l'idée tire sa détermination de quelque chose d'autre, d'un objet. La qualité, parce que cet objet peut agir soit en totalité, soit en

¹² G I, 79, 18-19.

¹³ G I, 79, 19-21.

¹⁴ G I, 79, 22-31.

partie sur nous. L'accord de l'idée avec la « nature de la chose¹⁵ » se fait donc par la passivité de l'esprit. Mais il faut préciser les choses. Quelle est cette « nature de la chose » dont il est question ? Où se joue exactement la passivité de l'esprit ?

Spinoza dit que connaître est une passion parce que notre âme est modifiée de telle ou telle façon. Ce principe a été avancé au chapitre I, 1, qui traite de l'existence de Dieu. Spinoza affirmait « qu'un entendement fini, sauf à y être déterminé par quelque chose d'extérieur, ne peut par lui-même rien comprendre¹⁶ » (§5). Il faut donc « une cause extérieure, qui le détermine à comprendre une chose avant l'autre¹⁷ » (§8). L'argument consiste à dire que l'entendement, n'ayant pas une absolue puissance, ne peut pas se déterminer par lui-même à penser ceci ou cela. Il faut donc une cause extérieure, qui existe « formellement », et qui soit cause de son idée. Ce principe, et le contexte où celui-ci s'insère, à savoir celui de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu, est celui de la *Meditatio III* de Descartes. En effet, c'est dans cette *Meditatio* que Descartes applique le principe de causalité aux idées pour expliquer la détermination objective de l'idée¹⁸. Si l'idée, dans son aspect formel, c'est-à-dire comme conscience immédiate d'un contenu, est toujours la même, son contenu objectif varie selon la richesse de son objet. Par exemple, le contenu objectif de l'idée d'un triangle n'a pas la même réalité que le contenu objectif de l'idée de Dieu.

¹⁵ G I, 79, 20 : « *natuur van de zaak* ».

¹⁶ G I, 16, 10-11.

¹⁷ G I, 17, 1-2.

¹⁸ Descartes, *Meditatio III* : « Maintenant, c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même ? » (AT, IX, 32, 10-14) ; « Et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective » (AT, IX, 32, 18-22) ; « Mais encore, outre cela, l'idée de chaleur, ou de la pierre, ne peut pas être en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause, qui contienne en soi pour le moins autant de réalité que j'en conçois dans la chaleur ou la pierre » (AT, IX, 32, 32-35).

L'idée de Dieu, en effet, comprend une richesse de détermination qui dépasse largement celle du triangle. Or ces variations s'expliquent parce qu'une chose qui existe formellement, c'est-à-dire hors de l'intellect, est la cause efficiente de la réalité objective de l'idée. Autrement dit, ces variations ne s'expliquent pas par l'esprit lui-même, mais par une cause qui le détermine. Le contenu de notre idée est donc bien déterminé par une cause, et par une cause efficiente, et tel est bien le principe que Spinoza semble reprendre dans le KV. En effet, l'idée est dite avoir plus ou moins d'essence selon qu'elle s'accorde plus ou moins avec l'objet, et cet accord se produit par une causalité efficiente.

Mais est-ce le cas dans le chapitre II, 15 ? En effet, dans le cadre de la preuve de l'existence de Dieu, la cause efficiente de l'idée est une « cause extérieure », c'est-à-dire une chose qui existe formellement hors de l'entendement. À cela, Spinoza oppose les autres choses dont « l'essence objective est dans l'entendement¹⁹ ». Et en effet, il faut bien remarquer que Spinoza dit que « l'idée affirmée (ou niée) s'accorde totalement avec la nature de la chose, et a par suite plus d'essence²⁰ » (§4). Ici, la cause de l'idée n'est pas une réalité formelle mais « la nature de la chose », ou « l'objet », comme il le dit dans la phrase suivante. Il ne s'agit pas d'une causalité exercée par la chose telle qu'elle existe formellement hors de l'intellect, mais par un objet. L'idée, suite à cette action causale, est dite avoir plus « d'essence », et non plus de « réalité objective » comme c'est le cas dans la *Meditatio III*. Dans ce cas, comment se produit la connaissance ? Obéit-elle toujours au principe de la causalité efficiente ?

L'objet

Spinoza apporte une deuxième précision, à savoir que cette causalité exercée sur l'esprit à l'origine de la connaissance est due à

¹⁹ G I, 18, 2-3.

²⁰ G I, 79, 19-21.

l'action de « l'objet », qui peut être totale ou partielle. Mais quel est cet « objet » ? Il faut remarquer que dans ce chapitre, Spinoza parle de « la nature de la chose²¹ », de « l'essence²² » et de « l'objet²³ », mais qu'au contraire, il n'emploie pas les termes de « réalité objective » et de « réalité formelle » que l'on trouve dans la *Meditatio III*. Ce vocabulaire de « l'essence », de « la forme » ou de la « nature de la chose » se retrouve davantage dans la *Meditatio V*. La « nature de la chose », en termes cartésiens, c'est l'essence, c'est-à-dire l'essence telle que je peux la connaître. L'essence, c'est donc une réalité possible, en ce qu'elle n'implique pas par elle-même l'existence. Par exemple, quand je conçois l'essence du triangle, cela n'implique pas que le triangle existe présentement. L'objet dont il est question dans ce chapitre, c'est donc l'essence en tant qu'elle est pensable, c'est-à-dire quantifiable ou calculable. Cette référence à la *Meditatio V* serait plus cohérente. En effet, dans la *Meditatio III*, le problème qui motive la distinction entre réalité objective et réalité formelle est celui de la preuve d'un être existant hors de mon intellect. L'enjeu est de montrer qu'il y a en moi une idée qui a tellement de perfection qu'elle ne peut pas être causée par moi, mais par une existence hors de moi. Dans la *Meditatio V* au contraire, cette distinction n'a plus lieu d'être car le problème est celui de reconnaître que l'essence que je conçois clairement et distinctement est bien telle réellement.

Mais si l'objet est une essence objective, il n'en agit pas moins sur l'esprit. Comprendre est une « simple ou pure passion » parce que l'idée reçoit sa détermination et son essence du fait qu'une action causale est exercée sur elle par un objet ou une essence. C'est donc bien l'objet qui a

²¹ G I, 79, 20.

²² G I, 79, 35.

²³ G I, 79, 25.

une essence, et donc une réalité qui lui permet d'agir sur l'esprit en tant que cause efficiente. La passivité de l'entendement n'est rien d'autre que le corrélat de cette passivité du point de vue de ce qui la reçoit²⁴. Mais d'où vient cet objet ? Le KV ne donne pas d'éléments suffisants à ce propos²⁵. Mais il est probable que l'objet vienne de l'intellect infini de Dieu, car « la vérité est Dieu même²⁶ », et donc d'une certaine manière de notre esprit lui-même. Mais que les essences objectives soient dans notre entendement n'est en rien un argument contre la passivité de l'esprit. En effet, une cause peut être interne et néanmoins agir sur nous.

Ainsi, nous voyons que Spinoza reprend l'usage cartésien de la causalité efficiente dans la connaissance en ce que l'entendement est

²⁴ Filippo Mignini, *Art. cit.*, p. 33, entend montrer que la passivité n'a aucun « fondement ontologique » dans le système de Spinoza. Mais soutenir que l'entendement est passif n'engage en rien une thèse « ontologique ». La passivité de l'entendement est la simple corrélation de l'action d'une cause efficiente. Sur ce point, on peut se référer à Descartes, *Les passions de l'âme*, I, art. 1 : « Que ce qui est passion au regard d'un sujet, est toujours action à quelque autre égard » (AT, XI, 327, 7-8) ; « [...] bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose, qui a ces deux noms, à raison des divers sujets auxquels on peut la rapporter » (AT, XI, 328, 9-13). Passion et action ne sont donc rien d'autre que les deux aspects selon lesquels on peut décrire les effets d'une cause efficiente. La passion n'a pas de « fondement ontologique », mais ce n'est pas pour autant que la distinction entre action et passion est dénuée de sens. A ce propos, Filippo Mignini, *Art. cit.*, p. 31-32, relève l'axiome selon lequel l'activité s'identifie à l'essence. Mais c'est peut-être un défaut de la méthode structurale que de relever des axiomes en dehors de leur application concrète dans le texte. En effet, il nous semble bien que dans ce chapitre II, 15, toute l'essence et l'activité sont attribués à l'objet, et non à l'esprit. L'esprit ne fait que le percevoir, et l'idée n'a d'essence que par l'action de cet objet. L'entendement est donc passif.

²⁵ Filippo Mignini, *Art. cit.*, p. 37 sq., argumente à partir de la structure des idées dans l'entendement divin, mais rien, dans le KV, ne nous dit comment les idées sont causées dans l'esprit. Rien ne dit non plus que la pensée se fait par « un système d'idées en interaction avec d'autres systèmes d'idées et avec la totalité du système d'intellection », comme l'affirme Filippo Mignini p. 38. Il est donc plus prudent de ne rien affirmer de plus que le texte.

²⁶ G I, 79, 15-17.

passif, et reçoit sa détermination par une action causale exercée sur lui²⁷. En effet, Spinoza dit clairement que l’objet « agit » sur l’esprit. La connaissance est donc une « perception », c’est-à-dire la réception d’un contenu. L’entendement comprend parce qu’une essence ou un objet agit sur lui, de sorte que l’idée a « plus d’essence » et s’accorde avec « la nature de la chose ». Spinoza parle ici d’essence ou d’objet, et non de réalité objective, parce que le contenu mental de l’idée est bien une essence, à savoir la chose même en tant qu’elle est dans l’esprit. Le terme d’essence est plus fort que celui de réalité, car la réalité objective de l’idée ne fait que nous représenter un contenu, alors que celui d’essence implique que nous avons à l’esprit la vraie nature de la chose, telle qu’elle peut exister. Spinoza est donc ici tout à fait cartésien. L’entendement est passif, et reçoit ses déterminations d’une essence ou d’un objet. La vérité n’est plus un accord entre l’idée et la chose hors de l’intellect, mais est un accord entre l’idée et la « nature de la chose », ou l’essence de la chose en tant qu’elle est concevable. Cet accord se fait dans l’idée, qui a plus ou moins d’essence, car on a bien une différence réelle, dans l’essence ou la constitution même de l’idée.

Néanmoins, la causalité efficiente exercée par l’objet, dans ce passage, n’explique pas seulement l’accord de l’idée avec l’objet, c’est-à-dire qu’elle n’explique pas seulement pourquoi une idée a plus d’essence qu’une autre. L’action exercée par l’objet sur l’esprit doit aussi expliquer l’affirmation de l’idée, ce qui n’est absolument pas une thèse cartésienne.

²⁷ P. Séverac, *op. cit.*, p. 148. Nous donnons raison à son interprétation.

L'affirmation et la certitude

Nous avons montré en quoi l'idée pouvait avoir plus ou moins d'essence, mais maintenant il faut expliquer pourquoi, et comment l'esprit perçoit la vérité de ce qu'il affirme.

L'objet comme cause de l'affirmation de l'idée

Spinoza non seulement introduit la thèse selon laquelle l'objet exerce une causalité sur l'esprit, qui peut être totale ou partielle, mais il affirme en plus que la manière de percevoir l'objet dépend des modalités de cette action:

Maintenant, si quelqu'un reçoit de telles formes ou de tels modes de pensée parce que l'objet tout entier a agi sur lui, il est clair qu'il obtient par là une tout autre perception de la forme ou de la qualité de l'objet qu'un autre qui n'a pas reçu tant de causes et se trouve ainsi conduit à affirmer et à nier par une action différente et plus faible (ne percevant en lui l'objet qu'au travers d'affections moindres ou moins nombreuses)²⁸.

Comme nous l'avons dit, la compréhension est une « perception » de l'objet en ce qu'elle implique la passivité de l'esprit. Cette perception est susceptible de degrés, car l'objet agit sur nous selon sa « forme ou qualité », c'est-à-dire sa richesse en détermination. Néanmoins, ces déterminations de l'essence ne sont pas simplement des contenus de pensée, mais sont autant de « causes » qui nous font affirmer l'idée. En effet, Spinoza ajoute que quand l'objet « agit » sur l'esprit, celui-ci « reç[oit] des causes et se trouve ainsi conduit à affirmer ou nier ». Par exemple, si je ne fais que recopier une suite de nombres proportionnels,

²⁸ G I, 79, 25-31.

l’objet agit peu sur mon esprit, car je ne comprends pas le rapport entre ces nombres. En revanche, si je conçois ces rapports de proportions, cette compréhension est en même temps la cause ou la raison de l’affirmation de la suite proportionnelle. La causalité de l’idée semble en effet se confondre avec les raisons qui nous font affirmer une chose, puisque les modifications de l’objet sur notre esprit ne sont rien d’autre que ce qui nous la fait affirmer.

Ainsi, Spinoza affirme que l’action causale exercée sur l’esprit ne rend pas seulement compte du contenu de pensée, mais aussi de son affirmation. Une telle thèse est foncièrement anticartésienne, puisque pour Descartes, c’est l’action de la volonté, en ratifiant l’évidence, qui affirme l’idée comme vraie ou fausse. Pour Spinoza, cette action causale de l’objet sur l’esprit est en même temps présentation et affirmation d’un contenu. La causalité efficiente exercée par l’objet remplit le rôle de la volonté, c’est-à-dire que cette action causale suffit à rendre l’idée vraie, sans qu’il ne soit besoin de l’assentiment du sujet²⁹.

²⁹ Filippo Mignini, *Art. cit.*, p. 35, cherche à montrer, qu’il faut distinguer la réalité objective de l’idée de sa réalité formelle, et que si la réalité objective de l’idée est toujours nécessairement passive en tant qu’elle reçoit un objet, l’affirmation, elle est active. Néanmoins on peut remarquer qu’il fait intervenir la distinction entre essence objective et essence formelle, alors ces termes n’apparaissent pas dans le KV, et que rien n’autorise à identifier l’essence formelle avec l’activité éternelle et infinie de comprendre (p. 35). Mais même en admettant cette distinction, il est faux que l’essence objective est toujours passive chez Spinoza. Dans le TIE et dans l’*Ethique*, l’esprit forme l’idée vraie ou adéquate à partir de sa puissance propre. Il ne faut donc pas confondre la passivité de l’entendement qui reçoit un objet, comme c’est le cas dans le KV, et la passivité de l’esprit qui conçoit des idées inadéquates dans l’*Ethique*. La passivité de l’esprit dans l’*Ethique* concerne le fait que l’esprit n’est pas cause de toutes les idées qui le constituent. Mais dans l’idée adéquate, il n’y a aucune passivité de l’esprit face à un objet, puisque celui-ci forme le vrai à partir de sa puissance propre. Filippo Mignini confond donc l’origine de l’idée avec sa qualité. Sur ce point, voir le commentaire éclairant de Marcos Gleizer, *Vérité et certitude chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 37 : « [Dans l’*Ethique*,] cause adéquate et cause inadéquate, activité et passivité, renvoient ainsi à l’*autosuffisance* ou non d’un mode dans la production de ses effets (qu’il s’agisse d’effets en lui -immanents – ou des effets hors de lui – transitifs). Avec ces concepts Spinoza réintroduit la passivité dans l’esprit, *passivité qui ne se confond pas avec une quelconque action des objets sur lui* ». (C’est nous qui soulignons).

La certitude

Cette thèse selon laquelle l'action de l'objet sur l'esprit est en même temps son affirmation a une conséquence sur la manière dont on conçoit la certitude. La certitude ou la conscience de la vérité se confond également avec cette causalité affirmative que l'objet exerce sur nous. En effet, la certitude n'est rien d'autre que l'essence ou l'objet en tant qu'il est pensé ou affirmé dans notre esprit. Par conséquent, plus l'objet agit sur nous en nous donnant autant de raisons qui sont des causes d'affirmer l'idée, plus nous sommes conscients de la vérité. La vérité est en même temps certitude car elle n'est rien d'autre qu'une essence qui s'affirme en nous. Pour Descartes, l'idée a une cause efficiente qui fait qu'elle nous apparaît comme un contenu de penser. Mais ce contenu doit être ratifié par la volonté pour devenir une certitude. Pour Spinoza, l'action de l'objet sur l'esprit est en même temps une affirmation, de sorte qu'elle reste indissociable de la certitude.

Ainsi, si l'application de la causalité efficiente aux idées est cartésienne, l'usage qu'en fait Spinoza ne l'est pas, car jamais Descartes ne l'utilise pour expliquer l'affirmation de l'idée, ni la conscience que nous avons de la vérité. En effet, pour Descartes, dire que l'entendement est passif signifie simplement qu'une causalité efficiente s'exerce sur mon esprit pour me présenter des objets de pensée, objets que je peux percevoir de manière totale ou partielle. L'entendement est passif parce qu'il se contente d'enregistrer une représentation. Mais une telle action causale de l'essence sur l'esprit n'est en aucun cas la cause de la conscience de la vérité. En effet, dire, comme le fait Spinoza, que l'idée a d'autant plus d'essence que l'objet agit sur elle a une autre conséquence, à savoir que l'affirmation de l'idée est l'effet de cette causalité efficiente exercée par l'objet sur l'esprit. Ainsi, on voit que pour Spinoza, l'entendement est passif, à la fois pour connaître et pour affirmer, ce qui n'est pas cartésien.

Cet écart vis-à-vis de Descartes est parfaitement conscient, puisqu'il permet d'établir une corrélation stricte et nécessaire entre la vérité de l'idée et la certitude. Plus profondément, on voit que Spinoza

refuse de séparer le contenu de l'idée de son affirmation. Une telle thèse a un enjeu, puisqu'elle permet de démontrer que le contenu de la vérité est corrélatif à la certitude ou à la perception du vrai. Dès lors que l'objet est cause de l'idée et de son affirmation, il est nécessaire que j'aie conscience du vrai quand je le perçois. Cette nécessité repose sur le fait que concevoir l'idée et l'affirmer sont un seul et même acte. Autrement dit, faire reposer le contenu de l'idée et son affirmation sur l'action causale de l'essence rend nécessaire la certitude de la vérité. Par conséquent, on ne peut pas douter de la vérité quand on la conçoit, et on ne peut pas non plus ne pas la reconnaître et ne pas la distinguer du faux. C'est donc ce lien nécessaire entre vérité et conscience de la vérité que Spinoza cherche à établir, contre Descartes et la thèse de la volonté libre.

Nous disons que Spinoza s'oppose à Descartes mais, en réalité, on pourrait se demander si ce passage du KV ne se ramène pas à justifier la thèse cartésienne selon laquelle la vérité s'identifie à la certitude. En effet, c'est parce que Spinoza reprend la thèse selon laquelle la vérité est « claire par la vérité, c'est-à-dire par elle-même³⁰ », qu'il cherche à montrer que la vérité est indissociable, et nécessairement corrélatrice à la certitude, ou conscience de la vérité. Pour établir cela, Spinoza adopte un geste conceptuel qui consiste à faire reposer toute l'action causale sur l'objet. En effet, c'est avant tout parce que l'essence produit une action causale sur l'esprit, et que cette action n'est rien d'autre que les raisons qui nous font affirmer l'idée et prendre conscience de sa vérité, qu'il n'est pas besoin d'un acte ou d'une cause supplémentaire. L'idée suffit à l'affirmation et à la conscience du vrai, ou plutôt l'affirmation et la conscience du vrai ne sont rien d'autre que l'idée elle-même. C'est donc de la conception du vrai comme évidence qui s'auto-manifeste et de sa justification que Spinoza tire la thèse selon laquelle la volonté n'est pas utile, car n'est rien d'autre que l'acte d'affirmation de l'objet dans l'idée. L'objet est une essence, une réalité efficiente, et c'est lui qui agit. Faire reposer toute l'efficacité et l'essence sur l'objet revient à rendre caduc le recours à une autre faculté.

³⁰ G I, 79, 5-9.

On pourrait donc dire, paradoxalement, que c'est la conception cartésienne de l'idée vraie et de la certitude qui conduit Spinoza à supprimer la volonté.

La thèse de Spinoza est-elle donc fondamentalement anticartésienne ? Assurément, puisque pour Descartes l'affirmation consiste dans la volonté. Nous pourrions néanmoins apporter quelques nuances. Dans la *Meditatio V*, que nous avons déjà évoquée, l'essence des choses s'impose à nous, et avec d'autant plus de nécessité que l'essence est vraie. Il se pourrait que Spinoza reprenne et commente cette nécessité de l'essence qui s'impose à mon esprit, et qui est la marque de la différence entre l'essence vraie et la fiction. En effet, si je conçois une essence véritable, sa nécessité interne fait que je ne peux pas la concevoir autrement, contrairement à la fiction, que je peux recomposer de diverses manières. Si, comme nous l'avons supposé, le point de départ de la réflexion de Spinoza est la *Meditatio V*, il est tout à fait possible que Spinoza reprenne cette idée de la nécessité avec lequel un contenu s'impose à mon esprit, pour ajouter que cette nécessité est aussi une affirmation de l'idée en moi, et qu'elle est indissociable de la certitude. Il n'empêche que pour Descartes, même ces essences certaines et évidentes de la *Meditatio V* doivent être ratifiées par un acte de volonté, en qui seul consiste l'affirmation de l'idée.

La différence réelle entre les idées

Il y a donc une différence réelle entre deux idées non seulement en ce qui concerne leur contenu, comme c'est le cas chez Descartes, mais aussi en ce qui concerne le degré d'affirmation de l'essence, et donc le degré de certitude. Autrement dit, la différence réelle entre deux idées se fait au niveau de l'essence, mais implique du même coup des degrés de conscience de la vérité. C'est ce nouage entre essence ou vérité de l'idée et certitude que Spinoza introduit dans ce paragraphe, en montrant que le degré de certitude du vrai est exactement corrélatif à l'essence ou à la

vérité de l'idée. Or pour que ce nouage soit nécessaire, il faut que l'affirmation de l'idée ne vienne pas d'une volonté contingente, mais de l'essence même de l'objet.

Sur ce point, le fait que Spinoza parle d'objet ou d'essence, et non de réalité objective, est significatif. En effet, la réalité objective de l'idée est simplement un contenu qui s'offre immédiatement à mon esprit. Si on parle d'essence de l'objet, qui exerce une causalité sur l'idée, de sorte que celle-ci « a plus d'essence », on ne parle plus d'un simple contenu de penser, mais d'une action qui s'exerce sur l'esprit et le transforme. En effet, c'est l'idée dans son ensemble qui a plus d'essence. L'idée dans son ensemble, c'est-à-dire non plus seulement l'idée dans son contenu, mais l'idée dans l'affirmation de ce contenu, et aussi dans la conscience ou l'affirmation de ce contenu.

Ce dernier point est propre à Spinoza. Pour Descartes, la volonté ratifie l'évidence, mais l'affirmation de la volonté est toujours la même. Pour Spinoza, les idées se distinguent également par leur affirmation, puisque celle-ci dépend du degré d'action de l'objet sur l'esprit. L'opposition à Descartes est donc consciente, puisqu'elle cherche à supprimer l'action de la volonté comme un acte libre pour établir la stricte correspondance entre vérité et certitude. Or pour que cette correspondance soit stricte, il faut qu'elle soit nécessaire, c'est-à-dire qu'elle vienne tout entière de l'objet ou de l'essence qui s'impose à nous. Penser la nécessité de ce lien entre vérité et certitude implique, pour Spinoza, que l'esprit connaît le vrai parce qu'il est dans une radicale passivité. En effet, pour Descartes, l'entendement est passif, mais la volonté est active. Néanmoins, elle dépend de notre pouvoir et recèle une certaine contingence. Dans le KV, Spinoza ne peut penser la nécessité de la corrélation entre vérité et certitude qu'en reportant toute l'activité et l'essence sur l'objet, reléguant ainsi l'esprit à une passivité totale.

Nous avons montré dans le premier moment de notre propos que l'affirmation selon laquelle « comprendre (bien que le mot résonne

autrement) est une simple ou pure passion³¹ » n'était rien d'autre que la thèse cartésienne de la passivité de l'entendement, qui reçoit ses objets. Or au terme de notre développement, nous voyons que cette thèse n'est en réalité pas cartésienne, parce que Spinoza parle du « comprendre », c'est-à-dire non seulement de l'enregistrement d'un contenu de pensée, mais aussi de son affirmation. « Comprendre », comme le note Spinoza, semble impliquer un acte de l'esprit. C'est d'ailleurs le cas chez Descartes puisque comprendre suppose l'activité de la volonté qui affirme un contenu. Spinoza a donc parfaitement conscience d'aller à l'encontre de la compréhension commune de « comprendre ». En effet, le « mot résonne autrement » parce qu'il s'agit d'un verbe, et que le verbe implique une action du sujet. Or ce que montre Spinoza, c'est que le verbe désigne paradoxalement la passivité totale du sujet qui exprime l'action. Spinoza, dans le KV, n'est donc pas cartésien en ce qu'il refuse toute activité de l'esprit dans la compréhension, et qu'il reporte toute l'activité sur la causalité efficiente exercée par l'objet sur l'esprit.

Conclusion

Nous voyons donc que dans le KV la cause de la vérité est l'objet, qui exerce une causalité efficiente sur l'esprit. La vérité n'est rien d'autre que l'action totale de l'esprit sur l'idée, action causale qui détermine non seulement le contenu de la connaissance mais aussi les causes et raisons de l'affirmation de l'idée. L'entendement est donc bien passif dans le KV, et d'autant plus qu'il comprend le vrai. Sa passivité est même radicale car l'entendement est passif à la fois dans la réception d'un contenu et dans l'affirmation de ce contenu. Il n'y a donc aucune ambiguïté sur ce point.

Notre analyse a tenté de préciser ce que signifiait que « comprendre est une pure ou simple passion ». En effet, Filippo Mignini a

³¹ G I, 79, 22-23.

bien montré que la question de la détermination de l'idée pouvait être ambiguë parce qu'on peut distinguer l'aspect objectif de l'aspect formel de l'idée. Mais une analyse précise du texte montre bien que l'entendement, dans le KV, est entièrement passif. L'entendement est passif en ce qui concerne l'origine de ses idées, puisque l'idée tire sa détermination d'une cause exercée sur elle. L'entendement est également passif dans l'affirmation de l'idée, puisque celle-ci se confond absolument avec l'action de l'objet. Dans le KV, l'entendement est donc entièrement passif, et même d'autant plus passif que l'idée qu'il conçoit est vraie. En effet, c'est la passivité totale de l'esprit qui permet d'assurer la nécessité de la corrélation entre vérité de l'idée et certitude de l'esprit. La marque de cette passivité est peut-être la conception de la vérité comme « accord ». En effet, il y a accord car il y a ajustement de l'idée à l'objet. Or concevoir la vérité comme accord suppose une action causale ou une interaction ce qui, nous le montrerons, ne sera plus le cas avec la conception de la vérité comme adéquation. Dans le TIE, au contraire, l'esprit qui conçoit des idées vraies est exempt de toute passivité, puisqu'il forme les idées à partir de lui-même et les compose à partir de sa puissance. Il ne faut donc pas confondre l'origine de l'idée, c'est-à-dire la question de la formation de l'idée, et sa qualité, à savoir si des idées dont nous ne sommes pas cause entrent dans la formation de l'idée.

Cette question a un dernier enjeu. Filippo Mignini soutient cette thèse de l'activité de l'entendement dans le KV car dire que l'entendement est passif constitue une objection majeure contre sa thèse concernant la datation des œuvres de Spinoza. En effet, Filippo Mignini interprète la *Lettre VI* comme indiquant l'antériorité du TIE sur le KV. Mais si l'on dit que la conception de l'entendement est passive dans le KV, alors qu'elle est active dans le TIE et dans *l'Ethique*, cela constitue une objection majeure. Son interprétation fait consensus auprès de la plupart des commentateurs, même si certains ont émis quelques réserves³². Notre

³² Pour les réserves, voir B. Rousset, *Traité de la Réforme de l'entendement, Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1992. Dans l'introduction, p. 8-9, Bernard

propos était de montrer qu'une analyse précise des textes montrait sans ambiguïtés que l'entendement, dans le KV, était passif³³. Par conséquent, cela remet en question la thèse de Filippo Mignini sur la datation et l'ordre des œuvres de Spinoza. Néanmoins, il faut une analyse plus complète, qui interroge la cohérence conceptuelle et la continuité problématique entre les ouvrages pour s'en assurer³⁴.

Références

BOSS, Gilbert. *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du Court Traité*. Zürich : GMB Editions du Grand Midi, 1982.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Traduction par Jean-Marie Beyssade. Paris: GF Flammarion, 1979.

DESCARTES, René. *Les Passions de l'âme*. Paris: Vrin, 2010.

DESCARTES, René; ADAM, Charles Ernest; TANNERY, Paul. *Œuvres publiées par Charles Adam et Paul Tannery*. Nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel. Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974.

Rousset montre que l'intérêt de l'hypothèse de Filippo Mignini permet de « mieux comprendre l'originalité, les difficultés et, finalement, l'abandon du manuscrit » du *TIE*, mais qu'en revanche elle « supprime en même temps, tout lien de continuité avec *l'Ethique* [...] l'intérêt historique de la *Réforme* apparaît peut-être d'autant plus grand, mais elle risque de perdre alors beaucoup de son intérêt philosophique ».

³³ Filippo Mignini, *Art. Cit.*, p. 41, avance une affirmation qui permet de clarifier sa thèse : « Also combined in the KV, is a doctrine on the activity of knowledge, intended a real and specific sense as affirmation or negation relative to the object ». Pour lui, le sens de l'activité de l'intellect est donc qu'on peut lui rapporter l'affirmation ou la négation. Mais ce n'est pas le sens spécifique de l'activité de l'entendement qui sera celui du *TIE* et de *l'Ethique*, à savoir la puissance de former des idées et de les composer en les affirmant. C'est cela qui nous fait dire que, quoiqu'il en soit, le KV offre une conception de la connaissance qui est différente de celle qui est présentée dans le *TIE* et dans *l'Ethique*.

³⁴ Pour la question de la datation des œuvres, comme le note Bernard Rousset, *Ibid.*, p. 445, « les arguments s'opposent sans être décisifs ». Néanmoins il tranche plutôt en faveur d'une rédaction du *TIE* postérieure au KV. Nous nous accordons avec Bernard Rousset sur le fait que la question doit être avant tout celle de la cohérence philosophique et problématique entre les œuvres. Sur ce point, nous trouvons très juste sa remarque p. 9, selon laquelle poser une continuité entre le *TIE* et *l'Ethique* permet de donner au *TIE* un plus grand intérêt philosophique.

“Comprendre est une pure ou simple passion”: causalité efficiente et connaissance vraie dans le *Korte Verhandelng* (Court Traité) de Spinoza

GUEROULT, Martial. *Spinoza. T. 2: L'Âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1997.

GLEIZER, Marcos. *Vérité et certitude chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier, 2017.

MIGNINI, Filippo. Spinoza's theory on the active and passive nature of knowledge. In: CURLEY, Edwin; KLEVER, Wim; MIGNINI, Filippo (Eds.). *Studia spinozana 2*. Hannover: Walther & Walther Verlag, 1986. p. 27-58.

MIGNINI, Filippo. Introduction au *Tractatus de intellectus emedatione*. In: SPINOZA, Baruch. *Œuvres I. Premiers écrits*. Paris: PUF. 2009. p. 21-54.

SEVERAC, Pascal. *Spinoza*. Paris: Vrin, 2011.

SPINOZA, Baruch. *Court Traité*. In: SPINOZA, Baruch. *Œuvres I. Premiers écrits*. Paris: PUF, 2009.

SPINOZA, Baruch. *Traité de la Réforme de l'entendement*. Introduction, texte, traduction et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Vrin, 1992.

Data de registro: 10/07/2024

Data de aceite: 06/12/2024



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).

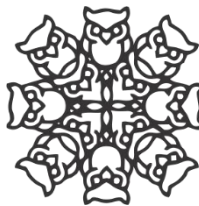
Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 9	n. 18	p. 219-442	jul./dez. 2024
------------	------------	------	-------	------------	----------------

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. 9, n. 18 – jul./dez. 2024.

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 9 Número 18 – jul./dez. 2024

Comitê Editorial Executivo

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

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

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

Lucas Guerrezi Derze Marques, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

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

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

Conselho editorial

Alfredo Gatto, UniSR (Milano, MI, Itália)

César Augusto Battisti, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

César Fernando Meurer, UFABC (São Bernardo do Campo, SP, Brasil)

Cleudio Marques Ferreira, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Clóvis Brondani, UFFS (Chapecó, SC, Brasil)

Dirce Eleonora Nigro Solis, UERJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Edgard Edgard Vinícius Cacho Zanette, UERR (Roraima, RR, Brasil)

Felipe dos Santos Almeida, UFPB (João Pessoa, PB, Brasil)

Igor Agostini, UNISALENTO (Lecce, LE, Italia)

Laurici Vagner Gomes, UEMG (Belo horizonte, MG, Brasil)

Rafael Haddock Lobo, UFRJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil)

Conselho Consultivo

Ana Gabriela Colantoni, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Dirceu Fernando Ferreira, IFTM (Uberaba, MG, Brasil)

Eduardo Ferreira Chagas, UFC (Fortaleza, CE, Brasil)

Evânio Márlon Guerrezi, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

Fábio Amorim de Matos Júnior, UFG (Goiás, GO, Brasil)

Gustavo da Encarnação Galvão França, UNAV (Pamplona, NA, Espanha)

Harley Juliano Mantovani, UNIOESTE (Toledo, PR, Brasil)

José João Neves Barbosa Vicente, UFRB (Amargosa, BA, Brasil)

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

Luís Gabriel Provinciatto, UÉVORA (Évora, PAo, Portugal)

Marcelo de Mello Rangel, UFOP (Ouro Preto, MG, Brasil)

Marcio Tadeu Girotti, FATECE (Pirassununga, SP, Brasil)

Paulo Irineu Barreto Fernandes, IFTM (Uberlândia, MG, Brasil)

Priscila Rossinetti Rufinoni, UnB (Brasília, DF, Brasil)

Thiago Rodrigo Oliveira Costa, UFRB (Amargosa, BA, 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: Prof.^a Dr.^a Georgia Cristina Amitrano

COCFI: Prof. Dr. Luiz Carlos Santos da Silva

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 1A 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 Revista Primordium tem por meta principal facultar aos pesquisadores da área de Filosofia e Estudos Clássicos, nacionais e estrangeiros, a publicação de trabalhos cujo tema contemple o exame de problemas filosóficos e o estudo das civilizações clássicas em geral, resenhas críticas e traduções. Com isso, visa tornar disponíveis artigos inéditos sobre temas da Filosofia e do mundo greco-romano, promovendo a interdisciplinaridade e o estudo acadêmico em geral.

A Revista Primordium aceita para publicação trabalhos originais, nas áreas de Filosofia e de Estudos Clássicos (Latim ou Grego), de autores e autoras brasileiros(as) e estrangeiros(as), desde graduados/graduandos(as) mestres/mestrandos(as) e doutores/doutorandos(as), que serão destinados às seções de artigos, dossiês, resenhas, traduções e entrevistas. Os alunos cuja formação for de Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos.

A Revista Primordium somente recebe e tramita para publicação um trabalho original por vez para cada um dos(as) autores(as) ou coautores(as).

Os textos enviados à revista Primordium serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.

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.

Política de Acesso Livre

Os conteúdos publicados neste periódico estão licenciados com uma *Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* (CC BY NC ND).

A Revista Primordium é um periódico científico institucional com publicações eletrônicas com acesso online 100% aberto, livre e gratuito,

seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Por ser um periódico de Acesso Aberto, a Revista Primordium está com todo o seu conteúdo disponível gratuitamente, sem qualquer custo aos seus usuários (leitores/autores/pesquisadores).

Nossos usuários podem ler, fazer download, compartilhar, divulgar, distribuir, imprimir, pesquisar, citar, vincular os links dos textos completos dos artigos, ou usá-los para qualquer outra finalidade acadêmico-científica legal, sem solicitar permissão prévia do editor ou do autor, desde que respeitada a licença de uso do *Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional* utilizada pelo periódico, que preconiza:

BY: a autoria deve ser respeitada e corretamente citada em toda e qualquer forma de uso deste conteúdo.

NC: não comercializar este conteúdo que é e sempre será de acesso gratuito.

ND: não derivar, não plagiar e não adulterar este conteúdo autoral.

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*, Uberlândia, v., n., 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.



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

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

Volume 9, Número 18 – jul./dez. – 2024

SUMÁRIO

Editorial.....231-234
Laís Oliveira Rios

Artigos

A apropriação Nazista de Platão.....235-268
José Roberto Nogueira de Sousa Carvalho

Revisitando a causalidade: Foucault, poder e práticas discursivas.....269-296
Bárbara Leandra Porto

Estátuas Filosóficas: a noção de escultura no início do Livro II da *República* de Platão.....297-322
Lethícia Ouro Almeida Marques Oliveira

Problemas Relacionados à Definição e o Significado no Argumento Elêntico de Aristóteles.....323-344
Pedro Lemgruber

A linguagem como forma expressiva da experiência
gnosiológica humana no pensamento de Giambattista
Vico.....345-372
Eduardo Leite Neto

Estética, cognição e música: a *mimesis* como operação da
potência cogitativa.....373-408
João Lázaro Ribeiro Caixeta

A condição feminina e casamento como abordagem filosófica
presente no conto “é a alma, não é?” de Marina
Colasanti.....409-426
Islane Viana de Souza
Aline Franciele Silva Santos

Indexadores.....427

Normas para submissão.....429-434

Política antiplágio.....435-436

Nominata de pareceristas.....437-438

Sumário do volume.....439-442



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 Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 9, Issue 18 – Jul./Dec. – 2024

CONTENTS

Editorial.....231-234

Laís Oliveira Rios

Articles

The Nazi appropriation of Plato.....235-268

José Roberto Nogueira de Sousa Carvalho

Revisiting causality: Foucault, power and discursive practices.....269-296

Bárbara Leandra Porto

Philosophical Statues: the notion of sculpture at the beginning of Book II of Plato's *Republic*.....297-322

Lethícia Ouro Almeida Marques Oliveira

Problems Related to Definition and Meaning in Aristotle's Elentic Argument.....	323-344
<i>Pedro Lemgruber</i>	
Language as an expressive form of human epistemological experience in the thought of Giambattista Vico.....	345-372
<i>Eduardo Leite Neto</i>	
Aesthetics, cognition and music: <i>mimesis</i> as an operation of the cognitive faculty.....	373-408
<i>João Lázaro Ribeiro Caixeta</i>	
The female condition and marriage as a philosophical approach present in the short story “É a alma, não é?” by Marina Colasanti.....	409-426
<i>Islane Viana de Souza</i> <i>Aline Franciele Silva Santos</i>	
Indexers.....	427
Submission rules.....	429-434
Antiplagiarism policy.....	435-436
Nomination of referees.....	437-438
Contents Summary.....	439-442



Editorial v. 9 n. 18 jul./dez. 2024

*Laís Oliveira Rios**

Convidamos os pesquisadores e pesquisadoras para a leitura de mais um número da Revista Primordium que apresenta textos de filosofia em geral, mas é composta em grande medida por trabalhos na área de estudos clássicos. Em seu v. 9, n. 18, jul./dez. de 2019, a Revista apresenta as seguintes contribuições.

Em *A apropriação Nazista de Platão*, José Roberto Nogueira de Sousa Carvalho visa demonstrar como se deu a apropriação dos conceitos e argumentos filosóficos de Platão por parte daqueles que eram favoráveis ao Partido Nacional-Socialista. O autor afirma que tal apropriação se dá de forma que revela não somente a relação dos nazistas com a filosofia de Platão, mas também com a Filosofia como um campo do saber. Ao longo da pesquisa se revelará o contexto cultural de tal interpretação política do filósofo grego e o ambiente intelectual que a tornou possível. Em oposição à interpretação feita pelos favoráveis ao Partido Nacional-Socialista, o autor reafirma a importância de uma tradição alemã que perpassa grupos/movimentos como o Terceiro Humanismo e o Círculo de George para que Platão se torne “apropriável” pelos nazistas.

Em *Revisitando a causalidade: Foucault, poder e práticas discursivas*, Bárbara Leandra Porto se propõe a responder questões que investigam como a abordagem genealógica de Foucault redefine a causalidade na modernidade? Como as estruturas de poder influenciam a produção de conhecimento e verdade? Quais são as implicações dessas ideias para a compreensão das dinâmicas de poder e causalidade na sociedade contemporânea? Para tal, a autora apresenta estudo inserido na filosofia contemporânea que analisa a concepção de causalidade em Michel

* Editora Executiva da revista Primordium. Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: laisoliveirarios@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8417493010360257>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1473-473X>.

Foucault, com ênfase em sua abordagem genealógica. Propõe-se então que a causalidade é difusa, entrelaçada com estruturas de poder e práticas discursivas, moldando o sujeito moderno através de instituições como escolas, prisões e hospitais. Ainda, a autora aponta o diálogo de Foucault com David Hume, que vê a causalidade como uma inferência baseada na repetição de eventos, o estudo examina como Foucault critica essa visão, apresentando a causalidade como uma construção social e histórica.

Em *Estátuas Filosóficas: a noção de escultura no início do Livro II da República de Platão*, a autora Lethícia Ouro Almeida Marques Oliveira realiza uma investigação acerca das artes em Platão com foco em especial na arte escultórica. Parece, assim, haver uma oposição entre arte e filosofia, esta mais próxima do real. Todavia, ao se lançar luz sobre outras partes da obra, nos deparamos com uma abordagem diferente. No início do Livro II da República, por exemplo, a arte escultórica é usada para ilustrar procedimentos filosóficos: Gláucon expõe os homens justo e injusto como se estivesse a polir estátuas; os personagens moldam a cidade ideal. Há um procedimento mimético na filosofia, e esta tem um aspecto plástico. Ao longo do seu artigo, Lethícia faz paralelo entre a filosofia e a arte escultórica partindo do ponto que ambas são usadas para falar da expressão do real.

Em *Problemas Relacionados à Definição e o Significado no Argumento Elêntico de Aristóteles*, Pedro Lemgruber analisa as implicações epistemológicas, metafísicas e ontológicas da descrição aristotélica da significação. Para tal, o autor utilizará a *Metafísica* Gamma 4, onde Aristóteles argumenta contra supostos negadores do Princípio da Não-Contradição. Além disso, serão examinadas a descrição do significado linguístico encontrada em *De Interpretatione*, bem como as discussões sobre definições de nomes de entidades fictícias desenvolvidas nos *Segundos Analíticos*. Concluiremos que as noções de definição e significado são centrais para o argumento elêntico, de tal modo que a força do argumento depende, em última instância, de aspectos da concepção aristotélica do processo de significação.

Em *A linguagem como forma expressiva da experiência gnosiológica humana no pensamento de Giambattista Vico*, Eduardo Leite Neto tem como intuito tratar da argumentação e descrição do ideário linguístico proposto pelo filósofo moderno Giambattista Vico. Para isso, o autor divide o texto em três partes. Primeiro, parte dos pressupostos da antropogênese de Vico, seus conceitos, características e elementos. Em seguida, descreve sua investigação filológica, ressaltando seu trabalho com a poesia, mitologia e história dentro de sua decodificação dos símbolos e significados. Por fim, conclui o trabalho com a descrição das três estruturas semióticas encontradas na filosofia da linguagem de Vico e sua relação com as onomatopeias dos primeiros povos da gentilidade.

Em *Estética, cognição e música: a mimesis como operação da potência cogitativa*, o autor João Lázaro Ribeiro Caixeta examina a teoria aristotélica da “mimesis” e sua aplicação na filosofia de Tomás, explorando como a música assume um papel de utilidade ao despertar o afeto do coração humano e conduzi-lo a um estado de devoção espiritual. Esta análise é realizada a partir de obras específicas como a *Suma de teologia*, II-II q. 91 a. 1-2 e I-II q. 32 a. 8, entre outras, relacionando o efeito da música com as operações da alma e seus impactos no intelecto e nos sentidos. Dessa maneira, o prazer estético, em Tomás de Aquino, não é meramente sensível, mas resulta da interação entre os sentidos, a cogitativa e a razão universal. A cogitativa, nesse contexto, desempenha um papel central ao organizar e julgar representações, mediando a experiência estética. Por fim, o autor conclui que a operação da alma responsável pela experiência estética subjetiva é a vis cogitativa, integrando a experiência sensível à racionalidade.

Por fim, em *A condição feminina e casamento como abordagem filosófica presente no conto “É a alma, não é?”* de Marina Colasanti, as autoras Islane Viana de Souza e Aline Franciele Silva Santos partem do pressuposto que filosofia pode ser uma atividade realizada por pessoas que vão além da ideia de filósofo enquanto homens europeus que expõe suas teses através de ensaios complexos e eruditos. Para isso, as autoras decidem mostrar, a partir da literatura, a filosofia presente na literatura de Marina

Colasanti. Essa filosofia pode ser compreendida em diversos textos, em particular, no conto “É a alma, não é?”, no qual a autora expõe os conflitos de uma mulher casada. As autoras apontam que a relação entre assunto com o primeiro capítulo da obra “O segundo sexo: a experiência vivida”, de Simone de Beauvoir intitulado “A mulher casada”.

Reforçamos o convite para que acessem os textos publicados no presente número e ensejamos a todos e todas uma boa leitura!

Equipe editorial Primordium



A apropriação Nazista de Platão

*José Roberto Nogueira de Sousa Carvalho**

Resumo: O trabalho em questão visa demonstrar como se deu a apropriação dos conceitos e argumentos filosóficos de Platão por parte daqueles que eram favoráveis ao Partido Nacional-Socialista. A apropriação se dá de forma que revela não somente a relação dos nazistas com a filosofia de Platão, mas também com a Filosofia como um campo do saber. Ao longo da pesquisa se revelará o contexto cultural de tal interpretação política do filósofo grego e, ademais, o ambiente intelectual que a tornou possível, analisando contribuições de filólogos, filósofos e poetas como Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Werner Jaeger, Julius Stenzel, Stefan George, Kurt Hildebrandt, Joachim Bannes, Hans F. K. Günther entre outros. Denotamos, portanto, a importância de uma tradição alemã que perpassa grupos/movimentos como o Terceiro Humanismo e o Círculo de George para que Platão se torne “apropriável” pelos nazistas.

Palavras-chave: Platão; República; Nazismo.

The Nazi appropriation of Plato

Abstract: The work in question aims to demonstrate how the appropriation of Plato's philosophical concepts and arguments by those who favored the National Socialist Party took place. The appropriation occurs in a way that reveals not only the relationship of the Nazis with Plato's philosophy, but also with Philosophy as a field of knowledge. Throughout the research, the cultural context of such political interpretation of the Greek philosopher will be revealed and, moreover, the intellectual environment that made it possible, analyzing contributions from

* Mestre em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Assessor (comissão) da Secretaria Geral em Procuradoria Geral do Distrito Federal (PGDF). E-mail: zenogueira71@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5345541325455205>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6280-9783>.

philologists, philosophers and poets such as Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Werner Jaeger, Julius Stenzel, Stefan George, Kurt Hildebrandt, Joachim Bannes, Hans FK Günther among others. Therefore, we denote the importance of a German tradition that permeates groups/movements such as the Third Humanism and the George's Circle so that Plato becomes “appropriated” by the Nazis.

Keywords: Plato; Republic; Nazism.

Os antecedentes filológicos: Wilamowitz e o Terceiro Humanismo

Observam-se, ao longo da história diferentes interpretações da obra platônica, de forma que, entre os diversos escritos de Platão, *A República* despertou muito interesse nas mais diversas sociedades. A descrição da *Kallipolis*, no diálogo em questão, causou extremo impacto na história da filosofia, sendo incessantemente citada ao longo dos anos desde sua publicação. É sobre o teor de tais argumentações platônicas que divergiam os seus mais variados intérpretes, acarretando uma vasta produção bibliográfica sobre o assunto. Assim sendo, o artigo em mãos visa promover uma revisão bibliográfica dos trabalhos que tratam das interpretações que os autores nazistas tiveram da obra de Platão, em especial, da *República* (abordando, dentro da sua disponibilidade, também as fontes primárias).

Deve-se, contudo, dentro do escopo deste artigo, ater-se aqui ao cenário intelectual que propiciou a apropriação nazista dos textos de Platão, ou seja, às interpretações de Ulrich von Willamowitz-Moellendorf; do *George-Kreis*; de Julius Stenzel e do Terceiro Humanismo de Werner Jaeger. Uma tal incorporação se dá graças ao teor da virada política na interpretação dos diálogos de Platão em solo germânico, mostrando ser possível a apropriação nazista dos escritos do filósofo grego. Afinal, conforme Takeshi Sasaki postula: “O consenso até o final do Século XIX era que o pensamento de Platão e a *Politeia* não tinham qualquer

implicação política real específica”¹ (Sasaki, 2012, p. 148, tradução nossa). O crédito de tal virada se deve ao classicista, Wilamowitz, que para Mauro Bonazzi, marcou a origem da interpretação política de Platão com a publicação em dois volumes de seu *Platon* (Bonazzi, 2020). Wilamowitz, de fato, promoveu uma nova chave interpretativa, uma leitura diferente daquilo anteriormente proposto: o filólogo buscou a reconstrução da vida e dos anseios (eminentemente políticos) de Platão, que seria, por sua vez, condição interpretativa da obra do ateniense (Bonazzi, 2020)².

Observando, portanto, nas palavras de Sasaki (2012), que a interpretação do filólogo alemão era baseada na ideia de que Platão tinha um objetivo político de modificação da sociedade, e diante do fato de ter sido impedido disso, passou a viver como filósofo. Tal leitura de que Platão era eminentemente um homem político impedido de exercer seu papel e que por isso seria filósofo tem consequências consideráveis na leitura dos diálogos e dos trechos que neles tratam de política. Bonazzi expõe tal perigo:

A consequência das premissas que Wilamowitz dispõe é uma leitura política dos diálogos de acordo com a qual todas doutrinas políticas dos diálogos, por mais radicais ou bizarras que possam parecer, devem ser tomadas seriamente e podem, portanto, ser usadas como um antídoto para a crise da Alemanha do início

¹ “*The consensus until the end of the 19th century was that Plato’s thinking and the Politeia did not have any specific real political implications*”.

² “*Wilamowitz had a different goal – the reconstruction of Plato’s internal life, which cannot simply be reduced to Plato’s biography (1920, 7). Such an imaginative reconstruction, in its turn, was to be the condition for a correct understanding of Plato’s philosophy as well. Wilamowitz’s conclusion that Plato is a politikos aner, and that his philosophy pursues a political goal, is the result of a psychological analysis, based on the Seventh Letter*”. “Wilamowitz tinha um objetivo diferente – a reconstrução da vida interna de Platão, que não pode simplesmente ser reduzida à biografia de Platão (1920, 7). Tal reconstrução imaginativa, por sua vez, era para ser a condição para a correta compreensão da filosofia de Platão também. A conclusão de Wilamowitz que Platão é um homem politikos, e que sua filosofia persegue um objetivo político, é o resultado de uma análise psicológica baseada na *Carta VII*” (Bonazzi, 2020, p. 185, tradução nossa).

do século XX³ (Bonazzi, 2020, p. 185, tradução nossa).

Em suma, o posicionamento de Wilamowitz⁴ diante da *Carta VII* de Platão estimula uma interpretação política da vida do filósofo grego, que, inevitavelmente, ficou permeada pelos problemas do contexto alemão do século XX. A Alemanha do filólogo germânico se encontrava em uma crise advinda da derrota na Primeira Guerra Mundial, de maneira que este contexto influenciou a virada política nas interpretações de Platão. Vegetti, assim, expõe o panorama geral da interpretação política de Platão que teve por pano de fundo incontornável a crise da sociedade alemã:

É nesta atmosfera que se dá o “regresso” ao Platão político – fecundo em efeitos futuros –, primeiro, por obra de Ulrich von Wilamowitz, prestigiado professor catedrático de filologia clássica na Universidade de Berlim, depois por obra do Terceiro Humanismo (isto é, terceiro depois do Renascimento e da época de Goethe) de Werner Jaeger (que foi o sucessor de Wilamowitz em Berlim) e de Julius Stenzel (Vegetti, 2012, p. 111).

Disto depreende-se que Wilamowitz, embora seja o personagem principal da mudança interpretativa de Platão no contexto germânico do século XX, não foi o único, vendo em seu aluno, Jaeger, o principal intérprete de Platão e fundador do chamado Terceiro Humanismo. O movimento em questão se destacava dos “humanismos anteriores” pelo fato de que trazia ambições políticas, e não estéticas, de modo que os

³ “The consequence of the premises Wilamowitz lays out is a political reading of the dialogues according to which all the political doctrines of the dialogues, radical or bizarre as they may appear, have to be taken seriously and can, therefore, be used as an antidote to the crisis of early twentieth-century Germany”.

⁴ Ressalta-se que Wilamowitz era um defensor da autenticidade da *Carta VII*, mas, para Isnardi Parente (1973, p. 154-156), a epístola cumpriu um papel meramente confirmador da interpretação política que Wilamowitz já acusava aderir antes de seu *Platon* ser publicado. Isnardi Parente faz, portanto, um contraponto a Bonazzi (2020) e a Bonazzi e Chiaradonna (2018, p. 14) no que se refere à importância da *Carta VII* na mudança interpretativa de Wilamowitz.

gregos ofereciam uma lição que seria útil para transformar a sociedade alemã moderna (Bonazzi, 2020).

A contribuição de Jaeger é pautada na sua visão de que havia uma continuidade e afinidade entre a Grécia de Platão e a Alemanha de seu tempo, de forma que seu humanismo se elevava em relação aos anteriores por cultivar justamente tal proximidade eminentemente política entre o mundo grego e o germânico. Essa continuidade pode ser entendida como um heroísmo aristocrático, pautado não mais na aristocracia tradicional da Prússia, mas em um ideal voltado para o “espírito” com base étnica mais que hereditária (Vegetti, 2012). Foi apontado, por tais termos, conforme indica Simona Forti, que o monumental texto de Jaeger, a *Paideia*, tinha “Sinistras afinidades com as interpretações platônicas pré-nazistas e nazistas”⁵ (Forti, 2006, p. 16, tradução nossa). O posicionamento de Jaeger muda com o tempo, especialmente com a tomada do poder pelos nazistas, de modo que o autor passa de uma afinidade inicial com a interpretação Nacional-Socialista de Platão, para um posterior exílio e afastamento teórico (Cambiano, 2010). Assim, Jaeger destoa em diversos momentos das interpretações dominantes nos setores nazistas, em especial, no que se refere ao papel da etnia e da raça na *República*. Jaeger considera que a *Kallipolis* não se erige sobre uma excepcionalidade grega (ou nórdico-ariana), de maneira que outros povos conseguiriam pôr em prática os ensinamentos platônicos:

Uma ou outra vez classifica de cidade grega o seu Estado, mas este não representa a nação dos gregos, pois a seu lado coexistem outros Estados helênicos, com os quais aquele pode estar em paz ou guerra. Não é pois a etnia grega dos seus habitantes que serve de fundamento à sua existência como Estado. O Estado ideal de Platão poderia realizar-se igualmente entre os bárbaros, e até é possível que alguma vez tenha existido entre eles nos tempos passados, sem o nosso conhecimento. Não é o material étnico de que está

⁵ “*Sinister affinities with the pre-nazi and nazi Platonic interpretations*”.

formado que infunde valor à comunidade estatal de Platão, mas sim a sua perfeição como um todo (Jaeger, 2013, p. 832).

Ademais, além de Jaeger, ecoa na mesma linha do Terceiro Humanismo o filólogo, Julius Stenzel (que também viria a ser perseguido pelos nazistas na década de 30), que com seu projeto de *Platão educador*, dá continuidade à interpretação acerca da *Carta VII*⁶ e de sua autenticidade, além do projeto de construção da autoridade com base na figura filosófica platônica, constituindo dois princípios: a devoção ao Estado como tarefa que consagra o indivíduo; e a aceitação da condução do Estado por meio de seus chefes (Vegetti, 2012).

A construção de Stenzel acerca da autoridade e do Estado em “Platão educador” se deu de tal forma que a afinidade com fundamentos do regime nazista foi notável: conforme explica Vegetti “Nunca em outras ocasiões o Terceiro humanismo se aproximou a tal ponto da doutrina do *Führerprinzip* como nestas páginas de Stenzel” (Vegetti, 2012, p. 123).

George-Kreis: Kurt Hildebrandt e a entrada no Nazismo

Conforme explicita Bonazzi (2020), paralelamente ao desenvolvimento de Terceiro Humanismo, se deu na Alemanha a produção do chamado Círculo de George: grupo de autores, poetas e filósofos que se reuniam em torno de Stefan George e que, a despeito de suas desavenças com Wilamowitz, seguiram a sua interpretação de que Platão era um pensador eminentemente político. Tal congruência, entretanto, guardava uma série de discordâncias, de modo que, as interpretações do Círculo de George traziam um teor diferente, e acabaram por ter mais proeminência, como demonstra Alan Kim: “[...] o ideal de Wilamowitz estava em

⁶ Stenzel não só considera a *Carta VII* como autêntica, como dedica um capítulo inteiro a ela em sua obra magna, tratando-a por “testamento político pedagógico” de Platão, ressaltando sua importância no conjunto da obra platônica (Stenzel, 2021, p. 307).

declínio, em seu lugar, Stefan George e seu Círculo introduziram Platão, o profeta político”⁷ (Kim, 2017, p. 209, tradução nossa).

O grupo em questão era marcado pelo forte romantismo e pela aversão mútua ao ambiente acadêmico alemão (que era correspondida pelos catedráticos, de maneira que muitos dos membros eram “rejeitados” pela academia), sendo o maior dos expoentes do grupo, no que tange à promoção de um Platão político, o médico e filósofo Kurt Hildebrandt (Bonazzi, 2020). O círculo dava uma continuidade às ideias de que Platão deveria ser lido politicamente, acrescentando o caráter do heroísmo e do erotismo à sua leitura, a qual priorizava a vida, o corpo e a poesia em detrimento da investigação científica ou acadêmica. O George-Kreis ainda teve por características clamar “Ter descoberto um Platão holístico, purificado da tradição ocidental [...]”⁸ (Rebenich, 2017, p. 187, tradução nossa), além de buscar dar destaque às doutrinas não-escritas de Platão, tal como à figura do “Sócrates platônico” (Rebenich, 2017).

Destarte o filósofo grego passou a ocupar um lugar de destaque entre as referências do grupo, em sua maioria de língua alemã.⁹ Isso se deu também graças ao fato de que integrantes do grupo, como Hildebrandt, pregavam uma continuidade racial e espiritual entre os gregos antigos e os germânicos, de maneira que Platão figuraria ao lado dos vários autores que mantinham vivo o espírito heleno no sangue nórdico (Hildebrandt, 1933, p. X).

⁷ “[...] *Wilamowitz’s ideal was on the wane; in its stead, Stefan George and his Circle introduced Plato the political prophet*”.

⁸ “*To have discovered a holistic Plato, purified from the western tradition, [...]*”.

⁹ “*Predictably, Plato was quickly counted as one among these founders, leaders, and rulers (Gründer, Führer, Herrscher). More surprising, perhaps, is that Plato became the most prominent figure in a group otherwise composed mainly of German writers such as Hölderlin, Goethe, and Nietzsche*”. “Previsivelmente, Platão foi rapidamente contabilizado como um entre tais fundadores, líderes, e governantes (Gründer, Führer, Herrscher). Mais surpreendente, talvez, é que Platão se tornou a figura mais proeminente em um grupo principalmente composto por escritores alemães como Hölderlin, Goethe e Nietzsche” (Bonazzi, 2020, p. 188, tradução nossa).

O Platão de Wilamowitz, por sua vez, se mostra diferente do Platão propriamente nazista e, conseqüentemente, do Platão do George-Kreis, pois o Platão do filólogo era um homem mais centrado na ciência, enquanto o do círculo dos poetas, um ativista irracionalista, conforme afirma Margherita Isnardi Parente:

[...] para ir do Platão de W. ao Platão dos nazistas, o passo ainda é considerável. Se o Platão de W. já é aquele filósofo antiliberal de quem os antiplatônicos das décadas seguintes farão um oligarca reacionário ativo, uma espécie de Crítias aprimorado, um fascista *ante litteram*, ou, no caso da crítica marxista, expoente da reação agrária, ele também é, e sempre quer ser, um homem de ciência, não um místico ou um profeta, não um líder carismático. O contraste com o irracionalismo e o misticismo é a nota que distingue W. dos extremos a que a crítica de inspiração nazista chegará mais tarde, em dívida com o misticismo irracionalista do Stephan George Kreis [...]¹⁰ (Isnardi Parente, 1973, p. 163, tradução nossa).

Hildebrandt, por sua vez, não economizou esforços para a produção e divulgação de um Platão desamarrado das limitações acadêmicas, promovendo uma leitura política e romantizada do ativismo heroico de Platão. Tal fato pode ser percebido pela revelação de que Platão era uma espécie de estadista (*Führer*, conforme as indicações do George-Kreis), preocupado com a situação política de sua época, e não um filósofo preocupado com questões estritamente educacionais, dialéticas e conceituais. A percepção de Hildebrandt ecoa a de Wilamowitz, no sentido

¹⁰ “[...] per giungere dal Platone del W. al Platone dei nazisti il passo è ancora notevole. Se il Platone del W. è già quel filosofo antiliberal di cui poi gli antiplatonici dei decenni posteriori faranno un oligarca reazionario attivo, una sorta di Crizia potenziato, un fascista *ante litteram*, o, nel caso della critica marxista, un esponente della reazione agraria, esso è anche, e vuole costantemente esserlo, un uomo di scienza, non un mistico né un profeta, non un capo carismatico. La contrapposizione all'irrazionalismo e alla mistica è la nota che distingue W. dagli estremi cui giungerà poi la critica di ispirazione nazista, debitrice piuttosto al misticismo irrazionalistico dello Stephan George Kreis [...]”.

de que ambos acreditavam que as aspirações políticas de Platão foram sua principal preocupação, enquanto sua tarefa filosófica fora somente uma atividade à qual o filósofo grego se dedicara por ter sua vida política frustrada. Tal similaridade pode ser evidenciada nas palavras de Stefan Rebenich:

Hildebrandt estava certo de que “Platão nunca pretendeu criar uma escola acadêmica; em vez disso, ele requereu disciplinas caracterizadas pela lealdade incondicional, da qual ele poderia determinar a constituição e realizar o novo espírito”. Entretanto, com a morte de Díon, o sonho de Platão de realizar sua Politeia chegou ao fim. Aqui, também Hildebrandt tinha uma resposta: “A academia era o estado espiritual; inicialmente pretendido para ser o germe de um estado político, mas gradualmente, despretensiosamente, ele passou para a época dos reinos espirituais” (Rebenich, 2017, p. 189-190, tradução nossa).¹¹

Outrossim, ao se filiar ao partido nazista, em 1933, a produção de Hildebrandt acabou acenando diversas vezes em apologia ao regime, sendo constituído como professor de filosofia na Universidade de Kiel e, logo em seguida ao advento do nacional-socialismo ao poder (Rebenich, 2017), no mesmo ano que publicara o livro *Platão, a luta do espírito pela potência* [*Platon, der Kampf des Geistes um die Macht*],

O qual indicava com precisão o *background* de referência de Hildebrandt: se *Geist* remetia genericamente à tradição hegeliana, *Macht* era indubitavelmente uma referência a Nietzsche, e

¹¹ “Hildebrandt was certain that ‘Plato never intended to found an academic school; rather, he required disciples characterized by unconditional loyalty, with whom he could determine the constitution and realize the new spirit’. However, with the death of Dion, Plato’s dream of realizing his Politeia came to an end. Here, too, Hildebrandt had an answer: ‘The academy was a spiritual state; initially intended to be the germ of the political state, but gradually, unintentionally, it passed into the epoch of spiritual realms’”.

Kampf era uma referência ao escrito programático de Hitler (Vegetti, 2012, p. 124).

Explica, Bonazzi sobre a importância do livro de Hildebrandt:

O ano de publicação do livro de Hildebrandt – 1933 – foi ainda mais importante que o ano de publicação do de Wilamowitz. A capa do livro de Hildebrandt não deixou espaço para dúvida no que se refere às simpatias políticas do autor: ela ostentava uma suástica. No mesmo ano, Hildebrandt também publicou uma tradução da *República* de Platão, na qual ele explicitamente associou Platão e Hitler, apresentando o último como o filósofo guia do diálogo (Bonazzi, 2020, p. 191, tradução nossa).¹²

Hildebrandt, em tais escritos, utilizou de Platão para indicar a íntima relação entre os gregos e os alemães (tal como Wilamowitz, Jaeger e Stenzel), além de indicar o caráter eugenista de sua abordagem. Isso se deu de tal modo que tal afinidade greco-germânica fundamentava a utilidade dos textos platônicos para a crise alemã, que eventualmente poderia ser resolvida pela eugenia, afinal Hildebrandt:

[...] exaltou Platão como o pai da eugenia e a autoridade chave em reprodução seletiva. Na *Politeia* de Platão, Hildebrandt detectou a combinação ideal de educação intelectual e seleção biológica que resultou na produção de uma elite aristocrática. As interpretações filosóficas de Hildebrandt sobre Platão e seu “fundamentalismo estético” refletiram e legitimaram elementos chave da ideologia Nacional-Socialista (Rebenich, 2017, p. 190, tradução nossa).¹³

¹² “The publication year of Hildebrandt’s book – 1933 – was even more important than the publication year of Wilamowitz’s. The cover of Hildebrandt’s book left no room for doubt regarding the political sympathies of the author: it bore a swastika. In that very same year, Hildebrandt also published a translation of Plato’s *Republic* in which he explicitly associated Plato and Hitler, presenting the latter as the philosopher guide of the dialogue”.

¹³ “[...] praised Plato as the father of eugenics and the key authority on selective breeding. In Plato’s *Politeia*, Hildebrandt detected the ideal combination of intellectual education

Ademais, Hildebrandt não somente pontuou uma interpretação política de Platão tendo por fiadora a *Carta VII*, mas erigiu tal aproximação sob um vocabulário marcado pelas influências: de Nietzsche (Vegetti, 2012), que para ele, havia sido o primeiro a entender realmente o propósito platônico (Hildebrandt, 1933, p. IX); de George, que lhe proporcionou uma crítica ao ambiente acadêmico (Maiatsky, 2011); e dos nazistas, que lhe deu contornos raciais e linguísticos distintos. Dessa maneira, quando Hildebrandt (1959, p. 343) menciona que “Alguns chamam Platão de fanático pela virtude porque não percebem que ele não parte de um conceito de virtude, mas da tarefa de formar um molde para o novo povo”¹⁴, ele não nega o adjetivo de fanático a Platão, recusando somente a pecha da virtude à técnica de criar e melhorar homens (antropotecnia) platônica, isso pode se dar, talvez, pelo fato de que, no discurso nazista “fanático” tem um sentido positivo¹⁵ (Klemperer, 2009, p. 115).

O médico e antropólogo Hans Günther¹⁶, ademais, como explicita Johann Chapoutot, considera como centro do pensamento platônico a *República*, as *Leis*, o *Político* e as cartas, em especial a *Carta VII*, que além de ter a autenticidade defendida entre os intérpretes de Platão como Wilamowitz, Jaeger, Stenzel e Hildebrandt, era referência na educação

and biological selection which resulted in the production of an aristocratic elite. Hildebrandt's philosophical interpretations of Plato and his 'aesthetic fundamentalism' reflected and legitimized key elements of National Socialist ideology”.

¹⁴ “Manche schelten Platon einen Tugendfanatiker, weil sie nicht sehen, daß er nicht von einem Tugendbegriff ausgeht, sondern von der Aufgabe, einen Prägestock für das neue Volk zu formen”. Tal menção está presente no livro *Platão, Logos e mito* [Platon, Logos und Mythos] que é a versão pós-guerra do livro *Platon, der Kampf des Geistes um die Macht*.

¹⁵ Para Alan Kim (2017, p. 221), os leitores nazistas de Platão viam a classe dos guardiões como “membros fanáticos” encarregados de manter (via coerção) a coesão do Estado.

¹⁶ É importante ressaltar a importância e influência de Günther, que foi um dos primeiros raciólogos a se juntar ao partido nazista, sendo o mais proeminente teórico da raça do nazismo (Steinweis, 2008) e tendo livros de sua autoria na biblioteca particular de Hitler (Ryback, 2008).

nazista¹⁷, dado que: “O programa impõe a leitura da *República* de Platão, tal como a da *Carta VII*” (Chapoutot, 2017, p. 141, tradução nossa)¹⁸, revelando a importância do caráter biográfico na construção da interpretação acerca de Platão naquele momento histórico. Outrossim, Hildebrandt (1933, p. XXXII-XXXIII) também confere inquestionável autenticidade à *Carta VII*, usando de uma suposta biografia política de Platão para fortalecer seus argumentos racistas e eugenistas, de modo que:

[...] é na reconstrução da “biografia política” de Platão – conduzida através do exame dos diálogos por ordem cronológica – que o discurso de Hildebrandt alcança tons francamente surreais, embora conduzida com atenção quer pelas análises pormenorizadas, quer pelas exclamações retóricas. Tanto mais que, em contraluz, faz-se coincidir esta biografia, até certo ponto, com a de Adolf Hitler, uma menção somente implícita na obra maior, mas tornada explícita na introdução à *República* (p. XI) (Vegetti, 2012, p. 129).

É nesse contexto que, numa tentativa de acentuar os contornos raciais que imputou às obras, Hildebrandt (1933, p. XXII) coloca o diálogo *Menêxeno* como uma introdução à *República*. O autor o faz logo após mencionar o mito de criação dos atenienses, ou seja, de conferir à autoctonia ateniense um caráter explicitamente racial¹⁹ (Hildebrandt, 1933,

¹⁷ Bernhard Rust, Ministro da Educação do Reich em 1936, na ocasião da reforma do currículo do ensino secundário, em um memorando defendia o estudo de Platão como mecanismo para a defesa da raça nórdica (Chapoutot, 2008, p. 147).

¹⁸ “*Il programma impone la lettura della Repubblica di Platone, così come della Lettera VII*”.

¹⁹ Alfred Rosenberg (2021), o principal ideólogo do nazismo, em seu *O Mito do Século XX* [*Der Mythos des XX. Jahrhunderts*] também abordou longamente o mito da autoctonia ateniense, compreendendo o legado grego a partir de um aparato teórico racista diverso daquele de Arthur de Gobineau, dado que esse “[...] não satisfazia os alemães, porque, entre outras coisas, não era suficientemente antissemita, enquanto na Alemanha estendia-se um antissemitismo difuso. [...] O dileitante que teorizou o relato do racismo involutivo à medida do imperialismo e do neocolonialismo alemão foi um inglês educado na França e

p. XXI). Em outras palavras, Hildebrandt usa do mito de que os atenienses seriam autóctones, ou seja, um povo excepcional por ter nascido do seu próprio solo (ao invés de ser fruto de uma imigração), bem como das passagens em que o Sócrates platônico, no diálogo mencionado, exalta a “exceção ateniense” para fundamentar uma posição racista anacrônica e eugenista.

Os argumentos de Hildebrandt acerca da “exceção racial ateniense” encontram dois problemas, que se repetiram noutros autores, especialmente os nazistas: (a) os gregos não tinham ainda a raça como elemento estruturante das suas sociedades (Jácome Neto, 2020); e (b) os diálogos platônicos são tomados de forma literal, ignorando suas nuances (Jácome Neto, 2020). Nesse caso, Hildebrandt atribui aos atenienses um orgulho racial, que poderia ser evidenciado no seu mito de criação, bem como na oração fúnebre recitada pelo Sócrates platônico no diálogo supracitado, contudo, tal interpretação é anacrônica, dado que aponta na Antiguidade um fenômeno que é tipicamente moderno:

O racismo seria fruto de um contexto histórico particular caracterizado pela experiência europeia de colonização entre os séculos XVII e XIX, assim como pelo desenvolvimento da teoria darwinista da evolução e pela construção de uma ciência que explicasse o desenvolvimento desigual das supostas raças humanas. Assim, a lógica de derivar características culturais e morais de marcas fenotípicas e biológicas é típica do pensamento racista que surgiu na modernidade europeia. Assim sendo, o racismo seria uma experiência desconhecida da Antiguidade (Jácome Neto, 2020, p. 22).

deslumbrado com a cultura alemã: Houston Stewart Chamberlain (1855-1927). Depois de andar pelo mundo e voltar-se admirador da obra de Wagner – quem não chegou a conhecer pessoalmente –, casou-se com a filha menor deste (Eva Wagner), nacionalizou-se alemão e em Viena escreveu a sua obra mais famosa: *Os fundamentos do século XIX*. [...] A obra de Chamberlain foi retomada por Alfred Rosenberg em 1930, outro diletante que foi condenado e executado em Nürnberg pelos crimes cometidos na Polônia, e que levou o romantismo até o extremo de pretender uma religião política” (Zaffaroni, 2019, p. 36).

Além disso, em sua abordagem do *Menêxeno*, que é um texto marcado por uma oração fúnebre eivada palavras que expressam pureza, natureza e ódio, Hildebrandt desconsidera que: (a) o elogio à pureza ateniense poderia ser um exercício de ironia e comicidade típico do Sócrates platônico (Jácome Neto, 2020); e que (b) os termos relativos à pureza empregados no grego antigo remetem “A noções triviais que nada têm a ver com a noção moderna de pureza racial” (Jácome Neto, 2020, p. 32).

Ademais, como aponta Vegetti (2012), a argumentação de Hildebrandt se constrói tendo em vista duas recusas: a negação a um Platão “dialético”, que seria demasiado apegado a conceitos; e a um Platão “socrático”, que, sob a influência Nietzscheana, seria considerado um moralista. Seu desenvolvimento teórico mostra-se certamente marcado pela influência de Adolf Hitler e de Stephan George, a despeito das críticas do poeta ao estadista. No que concerne às figuras que admirava, Hildebrandt encarava George como um melhor legislador, e Hitler em seu melhor, como um tirano (notando que “tirano” não tem, para o autor, conotação negativa) (Lane, 2011).

Platão sob a suástica

A intimidade entre gregos e germânicos vista nos escritos dos intérpretes de Platão não se restringe ao Círculo de George e ao caso específico de Kurt Hildebrandt, mas também se expande a outros pensadores do período. Dentre tais autores se destaca, o ensaísta, Joachim Bannes, que a despeito de seguir a linha de Hildebrandt no sentido de se apropriar da biografia de Platão para compará-la à de Hitler, se via como um rival em uma competição contra o George-Kreis pela “interpretação dominante” da obra platônica (Maiatsky, 2011, p. 113).

No emblemático ano de 1933, Bannes publicou o seu *Luta de Hitler e o Estado de Platão* [*Hitlers Kampf und Platons Staat*], de maneira que além de indicar certa continuidade interpretativa da obra platônica,

usando a *Carta VII* como fundamento (Bannes, 1933, p. 11), tratou de comparar Hitler e Platão, bem como e seus respectivos projetos, traçando um paralelo entre a cidade ideal platônica e a política hitleriana (Ajavon, 2006). Como fizera Hildebrandt, Bannes também se assemelha a George neste ponto:

Como George espelha a si e a sua missão em Platão, o escritor nazista, Joachim Bannes, compara Platão a Hitler, ainda enfatizando o mítico tema-Gestalt. Em seu livro de 1933, *Hitlers Kampf und Platons Staat*, Bannes afirma que Hitler vê o Estado Nacional-Socialista como um todo, proclama e o realiza. Assim, Bannes dá a Hitler o papel do poeta hierofântico anunciado pelos georgeanos, mas para Bannes, os supostos paralelos não são uma matéria de acidente histórico, mas determinados pela afinidade racial ariana de Platão e Hitler (Kim, 2017, p. 212, tradução nossa).²⁰

A afinidade espiritual e étnica entre gregos e germânicos se nota ainda mais em Bannes, ao tratar do próprio status de “ariano” que Platão passa a ter, deixando de serem meramente semelhantes para serem parte do mesmo povo ou raça. Embora a questão racial tenha importância para Joachim Bannes, isso não implica em uma centralidade da eugenia. Para o autor em questão, a eugenia, embora necessária, se restringe a uma função administrativa, sendo possível notar sua concordância com Hildebrandt neste sentido, de modo que ambos se opõem à concepção de Günther da eugenia (Kim, 2017). Assim, para Günther, a eugenia tem um papel mais eminente, enquanto para Hildebrandt e Bannes tinha somente um caráter acessório, como afirma Vegetti (2012, p. 134).

²⁰ “Just as George models himself and his mission on Plato, the Nazi writer, Joachim Bannes, compares Plato to Hitler, again emphasizing the mythic Gestalt-theme. In his 1933 book, *Hitlers Kampf und Platons Staat*, Bannes claims that Hitler sees the National Socialist state as a whole, proclaims and realizes it. Thus Bannes gives Hitler the role of the hierophantic Poet heralded by the Georgeans, but for Bannes, the purported parallels are not a matter of historical accident, but determined by Plato’s and Hitler’s racial affinity as Aryans”.

É dessa forma que se evidencia uma das principais interpretações eugenistas da obra de Platão: a construção teórica de Hans F. K. Günther de *Platão como Guardião da vida* [*Platon als Hüter des Lebens*], de maneira que se revelou como mais um pensador que compartilha a ideia de que os ensinamentos de Platão são válidos para os novos tempos germânicos; afinal

Günther pressupõe então a universalidade da mensagem política platônica – e particularmente de seu aspecto eugênico explícito, que pode e deve trazer uma explicação em todas as sociedades humanas ameaçadas pelo declínio, e particularmente a Alemanha (Ajavon, 2006, p. 269, tradução nossa).²¹

Platão, portanto, é exposto, novamente, como o portador de uma mensagem profundamente política capaz de enfrentar o declínio civilizacional da Alemanha.

Günther dá continuidade também à tese da germanidade do próprio Platão, o qual é apresentado como “essencialmente nórdico” em seu psiquismo e em suas obras (Günther, 1928, p. 9). O raciólogo mostrou, portanto, que ainda estava de acordo com as interpretações aristocráticas de teor biográfico que surgiram desde Wilamowitz, pois citou frequentemente a *Carta VII*, tal como a ânsia de Platão de concentrar o poder nas mãos dos filósofos (Ajavon, 2006). Diante disso, é importante ressaltar que o constante uso da *Carta VII* pelos partidários do nazismo e da eugenia se deu de forma problemática, dado que: (a) presumiam a autenticidade da epístola, o que é objeto de um importante debate acadêmico atualmente²²; e (b) a usavam de chave de leitura para os diálogos, limitando-os a um exercício político e contrariando o argumento da própria carta (340b-344d), que indica que o saber filosófico não se

²¹ “Günther présuppose donc l’universalité du message politique platonicien – et notamment de son aspect eugénique explicite, qui peut et doit trouver une application dans toutes les sociétés humaines menacées par le déclin, et particulièrement l’Allemagne”.

²² Exemplificando, para Luc Brisson (2011, p. 623) a carta seria “muito provavelmente” autêntica, enquanto que para Burnyeat e Frede (2015) e Trapp (2016) ela seria falsa.

constrói a partir de tratados ou de estudos exegéticos de palavras escritas (Politis, 2020).

Ademais, Günther, dando contornos raciais à obra de Platão, conclui que, para o ateniense (em discordância com a ressalva de Jaeger citada no capítulo 1 deste artigo), a eugenia deve selecionar os indivíduos aptos para o processo educacional, dado que “Não é qualquer pessoa que pode ser ‘treinada’ ou ‘educada’ para se tornar um líder” (Günther, 1928, p. 20, tradução nossa)²³. O objetivo principal da educação platônica seria, portanto, mostrar quem pode se aproximar do ideal corpóreo-mental e quem não pode, fazendo os primeiros (que seriam os de raça nórdica) se reproduzirem e tomar conta da política, enquanto os segundos diminuam sua taxa de natalidade e se tornam obedientes (Günther, 1928, p. 59).

O caráter eugenista da obra de Günther se constituiu mediante a mescla de elementos de outros pensadores eugenistas e raciólogos, colocando Platão como um precursor da eugenia moderna e racista, embora as contradições daí implicadas fossem muitas. Platão, novamente, é instrumentalizado e inserido em uma tradição a despeito das incongruências daí implicadas. Desse modo, Ajavon demonstra como Günther fez tal movimentação argumentativa de relacionar Platão à eugenia moderna:

Günther vincula o filósofo ateniense a três autores que marcarão sua própria visão racial de mundo: Gobineau (1816-1882), defensor de uma raça germânica pura em seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*; Mendel (1822-1884), biólogo austríaco que trabalhou na hibridização de plantas e na genética; e Galton (1822-1911), naturalista inglês criador do eugenismo (cf. p. 30). Segundo Günther, Platão é um precursor da eugenia contemporânea. No entanto, em nenhum caso Platão e Galton

²³ “Nicht jeden Beliebigen kann man zu einem Führer ‘bilden’ oder ‘erziehen’”.

compartilham o mesmo objetivo (Ajavon, 2006, p. 278, tradução nossa).²⁴

O ideal aristocrático de Günther também estava contaminado pelo seu pensamento de caráter racista e eugenista, de maneira que, para ele: “Os filósofos-reis deverão ser ‘homens de sangue puro’” (Vegetti, 2012, p. 135), em oposição aos sofistas, que seriam asiáticos²⁵ (Chapoutot, 2017). Para construir tal argumentação eugenista e elitista acerca das passagens Platão tratou da eugenia em suas obras, Günther precisou de: (a) traduções pouco precisas e anacrônicas; e (b) leituras literais de passagens figuradas.

(a) Günther, referindo-se à Filosofia, cita em seu livro a seguinte passagem de Platão (*Rep.* 535c): “Pois não eram bastardos que se misturavam com ela, mas homens de sangue puro”²⁶ (tradução nossa). Por sua vez, tal passagem, na edição portuguesa (Platão, 2009), traduzida por Maria Helena da Rocha Pereira constou da seguinte maneira “Não deviam ser os bastardos a tratar dela, as os filhos legítimos”²⁷. Assim, pode-se perceber que a opção por traduzir *γνησίους* (Burnet, 1903) como “homens de sangue puro” ao invés de “filhos legítimos” revela uma tentativa de deturpação do sentido original do texto, atribuindo ao membro do *genos* grego um caráter racial tipicamente moderno, dado que tal legitimidade (ou até mesmo pureza) não tinha contornos raciais naquele período.

(b) Ademais, Günther observava o mito platônico das “raças metálicas” de forma quase que literal, ignorando as possíveis nuances e

²⁴ “Günther met un trait d’union entre le philosophe athénien et trois auteurs qui vont baliser sa propre vision raciale du monde : Gobineau (1816-1882), défenseur d’une race germanique pure dans son *Essai sur l’inégalité des races humaines* ; Mendel (1822-1884), biologiste autrichien ayant travaillé sur l’hybridation végétale et la génétique ; et Galton (1822-1911), naturaliste anglais créateur de l’eugénisme (cf. p. 30). Selon Günther, Platon se pose en précurseur de l’eugénisme contemporain. Or, en aucun cas Platon et Galton ne partagent le même objectif”.

²⁵ “Ricorda che i nemici di Platone erano i sofisti, ‘uomini di razza asiatica, come ci insegna la scienza razziale’”. “Lembra que os inimigos de Platão eram os sofistas, ‘homens de raça asiática, como ensina a ciência racial’” (Chapoutot, 2017, p. 208, tradução nossa).

²⁶ “Denn nicht Bastarde sich mit ihr besassen, sondern Menschen von reinem Blute”.

²⁷ A tradução francesa de Luc Brisson (2011) também opta por “fils légitimes”.

interpretações diversas do texto, como bem sintetiza Fiore (2017, p. 163, tradução nossa): “[...] o antropólogo parece ignorar propositalmente o fato de que o filósofo ateniense está ciente de que está expondo uma fábula para contar e certamente não uma teoria biológica. Sócrates já estava partindo da premissa de que o mito era falso [...]”²⁸.

A interpretação eugenista e aristocrática do raciólogo, foi de extrema importância para o regime nacional-socialista, dado que consagrou Platão como antecessor de uma visão eugenista da sociedade que servia para os objetivos nazistas. Dessa forma, conferiu-lhe fama e prestígio dentre os partidários do nazismo, sendo citado por figuras como Alfred Rosenberg (Matthäus, Bajohr, 2017) e Walther Darré (Ministro da Alimentação e Agricultura do *Reich* e principal ideólogo da concepção *Blut und Boden*).

Para Darré (2021, p. 238), não haveria um modelo terreno de reprodução animal que correspondesse perfeitamente ao ideal platônico de seleção, não obstante, os indicativos platônicos serviriam ainda como um referencial para que não se perdesse um parâmetro na eugenia. Assim, Platão seria, em alguma medida, uma norma comparativa que permitisse um controle de qualidade da reprodução controlada de seres vivos. Logo, seria nesse contexto, de uma sociedade alemã renascida em uma nova nobreza de sangue, que uma profecia platônica se concretizaria:

É concebível, então, que o povo alemão possa um dia exemplificar para o mundo um sistema político e uma cidadania semelhantes aos que Platão viu no espírito nobre, mas que a própria história ainda não experimentou (Darré, 2021, p. 266, tradução nossa).²⁹

²⁸ “[...] *l’antropologo sembra ignorare di proposito che il filosofo ateniese è consapevole del fatto che sta esponendo una favola da raccontare e non certo una teoria biologica. Già Socrate partiva dalla premessa che il mito fosse falso [...]*”.

²⁹ “*It is conceivable then that the German people will one day be able to exemplify to the world a political system and citizenry akin to that which Plato saw in the noble spirit, but which history itself has not yet experienced*”.

Rosenberg, por sua vez, trata de Platão e Sócrates de forma ambígua: ainda que elogie o primeiro em alguns momentos, trata o segundo como um tipo racial oriental (Rosenberg, 2021, p. 200) e uma mácula na história grega. Grosso modo, Rosenberg trata como “socrático” tudo aquilo que ele discorda na obra platônica, como, por exemplo, a possibilidade de educar todos os homens:

Somente um Sócrates [ca. 430 a.C.] poderia pregar uma insanidade como a ideia de que a virtude poderia ser ensinada e transmitida a todos os homens – uma ideia ainda mais refinada por Platão: Aquele que realmente compreende a natureza do mundo das ideias deve necessariamente ser virtuoso. Com a promulgação de uma visão de mundo tão individualista e sem rosto, o machado foi realmente atingido nas raízes da vida grega (Rosenberg, 2021, p. 61, tradução nossa).³⁰

Rosenberg, ao criticar tal “insanidade socrática”, acaba por atacar indiretamente, a leitura de Platão feita por autores como Hildebrandt, Bannes e Günther, por apontar na obra platônica uma defesa da capacidade de todos os homens de aprender e se tornarem virtuosos. Desta maneira, Rosenberg faz um balanço do que é ou não socrático em Platão, de modo que a sua busca pela “salvação racial” seria algo eminentemente platônico:

Visto sob esse aspecto do desenvolvimento histórico, um gênio como Platão parece ter desperdiçado todo o seu espírito com esse homem e o presenteia com a imortalidade. Platão era essencialmente um aristocrata, um lutador olímpico, um artista formador e um pensador profundo. No final de sua vida, ele desejava salvar seu povo racialmente por meio da promulgação de uma

³⁰ “Only a Socrates [ca. 430 BC] could preach such insanity as the idea that virtue could be taught and imparted to all men – an idea further refined by Plato: He who really understands the nature of the world of ideas must of necessity be virtuous. With the promulgation of such an individualistic and faceless worldview, the axe was truly struck at the roots of Greek life”.

poderosa constituição. Nada disso era socrático; foi o último grande florescimento do espírito helênico. Mais tarde, Praxíteles formulou um protesto contra todo o socratismo. Esse foi o canto do cisne da beleza racial grega nórdica. Na arte, esse fato teve como paralelo a criação da magnífica Nike de Samotrácia [cerca de 200 a.C.]. Mas Sócrates continuou sendo um símbolo de declínio. A Hélade desapareceu em um caos racial. No lugar dos orgulhosos atenienses, os quase asiáticos, universalmente desprezados, povoaram as províncias. Os gregos permitiram que esses inferiores raciais sem caráter se tornassem seus educadores. Por fim, eles expulsaram os verdadeiros gregos (Rosenberg, 2021, p. 203, tradução nossa).³¹

Em outras palavras, Platão serviria a Rosenberg desde que fosse um “filósofo da decadência”, ou seja, um filósofo capaz de fundamentar uma crítica à “teatrocracia” (como Platão chamava a política democrática ateniense e Rosenberg, claramente, a democracia liberal moderna) e à “decadência racial” de suas cidades (Matthäus, Bajohr, 2017, p. 494). Para isso, Rosenberg precisou fazer um recorte duvidoso da obra platônica, bem como um arranjo anacrônico para tratar de raça nas obras do grego.

Platão foi, ademais, exaltado noutros momentos por figuras mais proeminentes do partido, como Gottfried Feder e Martin Heidegger. O primeiro, economista e redator do Programa do Partido, pautava que a renovação alemã somente se daria mediante uma disciplina rigidamente

³¹ “Viewed from this aspect of historical development, such a genius as Plato appears to have squandered his entire spirit on this man and presents him with immortality. Plato was essentially an aristocrat, an Olympian fighter, a formative artist, and a profound thinker. At the end of his life he wished to save his people racially by enacting a powerful constitution. None of this was Socratic; it was the last great flowering of the Hellenic spirit. Praxiteles later formulated a protest against all Socraticism. This was the swansong of Nordic Greek racial beauty. In art, this was paralleled by the creation of the magnificent Nike of Samothrace [ca. 200 BC]. But Socrates remained a symbol of decline. Hellas disappeared in racial chaos. In place of the proud Athenians, the universally despised near-Asians populated the provinces. The Greeks allowed these characterless racial inferiors to become their educators. Eventually they drove the true Greeks away”.

platônica, de modo que os correligionários deveriam ser, antes de tudo, guardiões platônicos:

A grande tarefa que o nacional-socialismo tem diante de si é a determinação de restaurar a forma, de dissipar o caos, de colocar o mundo, que se afastou das antigas disposições, em ordem novamente, e de guardar essa ordem – no mais alto sentido platônico (Feder, 1980, p. 23, tradução nossa).³²

A assertiva de Heidegger, por sua vez, é mais problemática, indo além de uma mera menção como recurso retórico que visava inspirar os partidários do regime. O filósofo alemão, no discurso que fez ao tomar posse do cargo de reitor da Universidade de Fribourg, em 1933, finalizou sua fala com *Tà Megála Pánta Apisphalé* traduzido como *Alles Große Steht Im Sturm* (Heidegger, 2017, p. 163). Tal proclamação é grave, pois, Heidegger opta por fazer uma tradução errada³³ visando um vocabulário exortatório que, naquele contexto, seria inescapavelmente nazista:

Identificar o espírito à tempestade ou ao assalto – duas maneiras possíveis de traduzir a palavra *Sturm* – é indicar nitidamente que o uso heideggeriano da palavra “espírito” não tem mais nada a ver com a filosofia nem com a metafísica. Sabe-se que o termo *Sturm* era empregado pelos nazistas para designar

³² “The great task which National Socialism has set before it is a determination to restore form, to dispel the chaos, to set the world, which has departed from the old dispensations, in order again, and to guard that order – in the highest Platonic sense”.

³³ Sobre a arbitrariedade da tradução, Farias (2017, p.16) fornece outras possibilidades mais aceitas: “[...] uma tradução bem peculiar de um trecho da República de Platão, que já ajudou vários filósofos sérios a ironizar a arbitrariedade da compreensão heideggeriana dos ‘gregos’. Enquanto a maioria das traduções fundamentadas fala que ‘toda grandeza deve ser pensada com cuidado’ (*Schleiermacher*) ou ‘tem em si seus perigos’ (*Appelt*), ou ‘Todas as coisas grandes são arriscadas’ (*Eggers Lan*), a tradução de Heidegger colocava o texto num horizonte conceitual de violência e ruptura, mas também em relação direta com milícias SA (*Sturmabteilung*), que, naquele ato solene, exibiam suas bandeiras perto do reitor”.

suas “seções de assalto” (*Sturmabteilung*), ou SA. Heidegger mesmo já o utiliza numa “tradução” filologicamente indefensável de Platão, com a qual concluíra seu discurso do reitorado (Faye, 2015, p. 191-192).

Assim, pode-se compreender que Platão, entre os nazistas, foi instrumentalizado de diferentes maneiras e por diferentes setores dos defensores do nazismo. Diante disso, em suma, Platão teve sua entrada no nazismo por meio de “duas principais vias”, sendo estas, Hildebrandt e Günther, tendo por contexto o renascimento da glória alemã e o combate contra o Iluminismo. Vegetti elabora a situação em sua complexidade, abordando uma via fanática e aristocrática e outra via eugenista:

Por um lado, a aspiração à potência de uma “heróica” aristocracia do espírito, voltada à salvação do povo e do estado, com Hildebrandt; por outro, a eugenia voltada para a pureza racial, com Günther. No fundo, encontrava-se a afinidade entre as virtudes guerreiras dos gregos e dos alemães, a luta contra os “sofistas” iluministas e “burgueses”, o sentido da decisão fatal confiada a um Führer (Platão, Hitler, ou quem quer que fosse) e a uma elite capazes de guiar a nação para o seu renascimento (Vegetti, 2012, p. 136).

Logo, faz-se mister compreender a apropriação nazista de Platão não somente como uma interpretação com pretensões exegéticas do autor ateniense, mas como uma filosofia política racista que usa dos gregos como fundamento e justificativa para as atrocidades cometidas pelo regime.

O Oxímoro nazista: Biopolítica da alma

É no calor do momento que a análise de Emmanuel Levinás se desenvolve: em 1934 o autor judeu publica o artigo “Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo”, visando analisar a ascensão do regime

nacional-socialista em seu momento inicial, observando, portanto, suas características de um ponto de vista privilegiado e, por isso, diferenciando-se das análises feitas posteriormente. Contudo, não somente nisso reside sua excepcionalidade; afinal, a leitura de Levinás traz uma reflexão de alto alcance e enormes consequências. Para o autor, o regime nazista se desenvolve teoricamente dentro de uma temática da própria filosofia ocidental, contudo, invertendo seus valores.

Em outras palavras, Levinás observa a relação entre corpo e alma, bem como a liberdade humana na filosofia ocidental, passando pelo cristianismo, pelo judaísmo e pelo marxismo, para só então poder falar do hitlerismo. É neste contexto que o autor se questiona sobre Sócrates

O que segundo, a interpretação tradicional, é ter um corpo? É carregá-lo como um objeto do mundo exterior. Para Sócrates, ele pesa como os grilhões que o filósofo porta na prisão de Atenas; encerra-o como a própria tumba que o espera. O corpo é o obstáculo. Interrompe o impulso livre do espírito, devolve-o às condições terrestres, mas, como obstáculo, deve ser superado (Levinás, 2016, p. 59).

Logo, se para Sócrates, o mentor de Platão, o corpo é a prisão da alma, ou seja, algo com um certo teor ou margem interpretativa negativa, para os nazistas “Pelo contrário, é nesse agrilhoamento ao corpo que consiste toda a essência do espírito” (Levinás, 2006, p. 62). Para o nazista, é positivo que corpo e alma se agrilhoem, tolhendo a liberdade e isso é a base da sua visão racista, pois, coincide o espírito e suas possibilidades com as que (supostamente) lhe são imputadas por sua raça, de maneira que

O homem já não se encontra perante um mundo de ideias onde poderia escolher sua verdade para si mesmo, por uma decisão soberana de sua livre razão – já se encontra vinculado a algumas delas, tal como está vinculado por nascimento a todos que são de seu mesmo sangue (Levinás, 2006, p. 65).

Simona Forti, por sua vez, vale-se das reflexões de Levinás para poder analisar a paradoxal característica da filosofia nazista: a biopolítica das almas: “O termo ‘biopolítica’ é geralmente usado para descrever uma ‘política do corpo’ ou, para ser preciso, política para todo o corpo da população” (Forti, 2006, p. 9, tradução nossa)³⁴. De maneira que, seguindo a linha de Levinás, com base nos estudos acerca da interpretação de Platão pelos nazistas e eugenistas, Forti sugere que, para os nazistas, a íntima relação entre corpo e alma culminaria na raça como uma expressão da alma (Forti, 2006). Implica-se, portanto, a preservação do corpo e da raça, tendo em vista a pureza e a superação da decadência percebida por tais autores na democracia alemã. Contudo, deve-se ressaltar que “O corpo a ser preservado não será o corpo individual, mas o corpo de *ghenos*, o corpo da raça, ou mais precisamente, a expressão da eterna alma da raça” (Forti, 2006, p. 19, tradução nossa)³⁵.

Ademais, é necessário ter em vista que a interpretação nazista não é uma mera construção argumentativa eugenista (e simplista) da obra de Platão, tendo desdobramentos mais profundos. Indica Forti, portanto, uma relação mais grave: “Justiça e saúde não são mais conectadas em um sentido metafórico; em vez disso, sua relação se torna uma de identidade literal [...] verdadeira política é, portanto, eugenia” (Forti, 2006, p. 19, tradução nossa)³⁶. Diante disto, conclui-se que “Não há escapatória da alma da raça, pois ninguém pode escapar de seu próprio corpo, o qual é, precisamente, uma expressão do Tipo” (Forti, 2006, p. 20, tradução nossa)³⁷, ou seja, que a alma, a liberdade e a moral estão agrilhoadas ao tipo, ao corpo, de forma que a filosofia do hitlerismo, exposta por Levinás

³⁴ “The term ‘biopolitics’ is generally used to describe a ‘politics of the body’ or, to be precise, politics for the entire body of the population”.

³⁵ “The body to be preserved will not be the individual body, but the body of the *ghenos*, the body of the race, or more precisely, the expression of the eternal soul of the race”.

³⁶ “Justice and health are no longer connected in metaphorical sense; rather their relationship becomes a literal identity [...] true politics are therefore, eugenics”.

³⁷ “There is no escape from the soul of the race, because nobody can escape from his own body, which is, precisely, an expression of the Type”.

nos anos iniciais do regime nazista tal como os ideólogos admiradores de Platão do nacional-socialismo compartilham de tal tese.

A produção teórica nazista certamente balizou a desumanização dos povos excluídos do regime nazista, vítimas de diversas violências, como campos de concentração e extermínio, *pogroms*, prisões arbitrárias e execuções sumárias. Tal eliminação da humanidade se deu mediante a hierarquização nazista das raças, atrelando grupos étnicos à categorias que os limitavam moral e ontologicamente. A desumanização se deu de forma violenta, negando explicitamente o caráter de humano aos sujeitos que não faziam parte da “comunidade do povo” nacional-socialista, como demonstra Simona Forti:

Em outras palavras, nem todos indivíduos nascem humanos. É necessário ser parte da verdadeira humanidade: a Ideia, a Alma e o Tipo. Verdadeira humanidade não abrange tudo e todos. É preciso ser parte dela através da purificação, buscar pela perfeição, pela seleção; em suma, o processo platônico de ascender até a ideia. Mas esse não é o caminho para cada alma individual, se provida com uma parte racional, pode conseguir em relação ao individual “corpo da terra” o qual se encontra. Não é o “ainda socrático” Platão que apela aos nazistas da metafísica da Gestalt (Forti, 2006, p. 23, tradução nossa).³⁸

Tal processo de desintegração da humanidade dos povos perseguidos, como os judeus, relembra o dito de Hitler: “Sem dúvida, os judeus são uma raça, mas não são humanos” (Spiegelman, p. 10, 2017). Isso se dá de forma que a total deterioração se desenrola pelo fato de que

³⁸ “In other words, not all individuals are born human. One has to be part of true humanity: the Idea, the Soul, and the Type. True humanity does not concern all and sundry. One may be part of it through purification, striving for perfection, through selection; in short, the Platonic process of ascending toward the idea. But it is not the path that each individual soul, if provided with a rational part, can achieve in relation to the individual ‘body of earth’ in which it has ended up. It is not the ‘still Socratic’ Plato who appeals to the Nazis of Gestalt metaphysics”.

aos semitas é negada uma existência legítima, uma participação na alma do povo³⁹, por meio de uma metafísica nazista com apropriações da filosofia e vocabulário de Platão (Forti, 2006).

Ademais, a interpretação nazista dos escritos de Platão, embora deveras deturpada, não é totalmente alheia aos textos do filósofo, como pode-se observar com Forti: “Existem, de fato, passagens, como a do Livro V da *República*, nas *Leis* e em o *Político*, que parecem servir bem com a ideia de alma e corpo como dois lados, respectivamente o dentro e o fora, que juntos determinam o Tipo e a Ideia” (Forti, 2006, p. 23, tradução nossa)⁴⁰. Nesse sentido um exemplo seria a célebre passagem do Sócrates platônico (*Rep.* 459a-462a) na qual, ao descrever a seleção ideal dos membros da *Kallipolis*, menciona que essa deveria ser como a dos cães de caça, de forma que a priocridade seria dada aos melhores espécimes, visando que eles proliferassem suas qualidades hereditárias o máximo possível dentro das necessidades estabelecidas pela cidade.

Assim, a eugenia platônica seria um dever da cidade que visava o melhoramento do todo por meio do aprimoramento dos indivíduos. Ajavon (2001, p. 161, tradução nossa) explica que a eugenia, para Platão, “Tem duas aplicações essenciais no quadro estrito da gestão ‘justa’ da cidade: por um lado, assegurar a regulação social hierárquica e, por outro, assegurar a regulação social demográfica”⁴¹. A novidade nazista em relação à obra platônica seria, portanto, a finalidade de produzir, a partir da

³⁹ “Jews are by and large simulacra, that is to say impure bodies because deprived of a soul, or at best unable to participate in a soul of their own, in the soul of the ghenos. Jews are not simply a different Type, a different soul, of an inferior race: They are the anti-Type par excellence”. “Judeus são em geral, simulacros, isto é, corpos impuros, pois estão privados de alma, ou, no melhor caso, incapazes de participar de uma alma própria, uma alma do *genos*. Judeus não são simplesmente um Tipo diferente, uma alma diferente, de uma raça inferior: eles são anti-Tipo por excelência” (Forti, 2006, p. 23, tradução nossa).

⁴⁰ “There are in fact passages, such as in Book V of the Republic, in The Laws, and in the Stateman, that seem to fit in well with the idea of soul and body as the two sides, respectively the inside and the outside, that together determine the Type, the Idea”.

⁴¹ “La pratique eugénique a pout Platon deuz applications essentielles dans le cadre strict de la gestion ‘juste’ de la cité : d’une part assure une régulation sociale hiérarchique, d’autre part assurer une régulation sociale démographique”.

seleção eugenista, uma comunidade do povo racialmente pura. Apesar do período clássico estar marcado por “Modalidades não hereditárias de preconceito cultural”, como a xenofobia e o etnocentrismo⁴² (Jácome Neto, 2020, p. 34), o racismo propriamente dito está ausente como fator organizacional das sociedades da época, não havendo sequer palavras para “raça” ou “racismo” no grego antigo (Jácome Neto, 2020, p. 33).

Logo, conforme pontua Jácome Neto (2020, p. 33), é importante ressaltar que Platão não classificava os agrupamentos humanos a partir de fatores como “sangue” e “miscigenação”, advogando, na verdade, pela distinção entre os virtuosos e os não virtuosos, estabelecendo meios educacionais para melhorar os últimos. Tendo isso em vista, a leitura nazista deturpa Platão, atribuindo-lhe anacronicamente uma preocupação racial que “[...] confina o sujeito *ad vitam* à órbita estreita da sua raça, ao passo que, em Platão, qualquer indivíduo que seja considerado digno pelas suas próprias qualidades é elegível para entrar na casta dos guerreiros e, portanto, dos reis-filósofos” (Chapoutot, 2008, p. 152, tradução nossa)⁴³.

A biopolítica das almas foi, portanto, uma filosofia nazista ancorada em Platão que fundamentou seu argumento a partir de uma transposição anacrônica de conceitos racistas modernos na filosofia do ateniense. Assim, tal filosofar nazista seria uma importante expressão da lógica do racismo do Século XX, que aprisiona, de forma inescapável, os indivíduos no seu “tipo racial”.

⁴² É importante compreender o diferencial do racismo para a xenofobia e o etnocentrismo: o racismo bane qualquer individualidade da existência humana, dado que todas as características são decorrentes da herança racial compartilhada (Jácome Neto, 2020).

⁴³ “[...] *enferme ad vitam le sujet dans l’orbe étroit de sa race, alors que, chez Platon, tout individu qui en est, par ses qualités propres, jugé digne, est éligible à une entrée dans la caste des guerriers et donc des philosophes-rois*”.

Considerações Finais

Deve-se observar que a versão anti-intelectualista, ativista, racista e eugenista de Platão foi construída a partir de interpretações tendenciosas da obra do autor grego, imputando uma suposta afinidade racial e espiritual entre gregos e alemães a partir de uma falsa “arianidade”. Assim, a apropriação dos nazistas gira em torno de dois principais eixos problemáticos: (a) a leitura de Platão como um agente político (ou seja, não somente suas obras teriam contornos políticos, como também sua própria biografia) é direcionada, em grande parte, pela autenticidade da *Carta VII*, que até hoje não é um consenso⁴⁴ (Brisson, 2011, p. 623; Burnyeat, Frede, 2015; Trapp, 2016); (b) os diversos intérpretes nazistas de Platão imputaram ao autor um vocábulo e um objetivo alheio à sua época, ou seja, conferiram anacronicamente à sua obra preocupações típicas de um racista moderno. A problemática se desenvolve desse modo porque, a despeito de um certo grau de proximidade com os textos de Platão, os intérpretes conservadores, belicosos e nazistas ignoraram as nuances de passagens metafóricas ou possivelmente irônicas, bem como desconsideraram trechos e contribuições que não corroboraram suas teses como, como as páginas do *Fedro* (243e-257b) e do *Fédon* (66b-80e), acerca da separação de corpo e alma e dos males ocasionados em razão do primeiro. Assim, além de basear sua interpretação nos dois fundamentos problemáticos supracitados, a leitura dos nazistas é marcada pelo exagero e a seletividade na interpretação do autor grego.

Ademais, “Talvez a característica mais fundamental do fascismo seja a ‘revolta contra a razão’”⁴⁵ (Acton, 1938, p. 302, tradução nossa), de forma que isso seria uma marca do posicionamento nazista na interpretação anti-intelectualista de Platão. Neste sentido, por “anti-intelectualista”, entende-se a tomada de posição que rejeita a primazia da

⁴⁴ Ademais, o próprio uso da *Carta VII* como chave de leitura para os diálogos é algo criticável, dado que limita os significados da obra platônica e vão na contramão de seu método filosófico (Politis, 2020).

⁴⁵ “*Perhaps the most fundamental characteristic of fascism is its ‘revolt against reason’*”.

especulação filosófica e a universalidade da razão (a possibilidade de todos, em alguma medida, chegarem ao saber) na obra de Platão. Os partidários do nazismo atribuíram a Platão uma primazia do político e um cerceamento das possibilidades do saber humano a partir de um enquadramento racial. Em outras palavras, Platão era mais político que filósofo, e a sua política só poderia ser exercida por aqueles de raça nórdica.

As disputas acerca da interpretação de Platão são mais que uma querela acadêmica, mas um embate pela legitimidade da organização social, dado “[...] que aquele que controla Platão, por anexação ou rejeição, também controla a história da filosofia e a legitimação da política” (Galli, 2021, p. 20, tradução nossa)⁴⁶. Diante disso, o uso da *República*, de Platão como texto político nazista ensejou inúmeras interpretações, injustas com o ateniense, de forma que embora fosse possível entender o porquê de Platão ser visto como um salvador do “*Volk*” alemão (Sasaki, 2012), é fato que tal leitura é de responsabilidade dos intérpretes, e não de Platão, afinal:

Indubitavelmente somente esses pensadores que conscientemente colocam a si mesmos a serviço dessa estratégia são responsáveis pelas consequências. Platão não é responsável, nem a filosofia germânica como um todo, mas Gunther certamente é (Forti, 2006, p. 26, tradução nossa).⁴⁷

Não se trata, portanto, de “Salvar Platão de si mesmo” (Maiatsky, 2013; Vegetti, 2012), mas, de evidenciar que a despeito das similaridades com os nazistas e das problemáticas internas aos textos platônicos, – que Fiore (2017, p. 172) chama de “coincidências acidentais” – que a apropriação dos nazistas se empreendeu tendo por condição um recorte arbitrário e uma leitura fortemente enviesada. Portanto, a recepção nazista

⁴⁶ “[...] *che chi controlla Platone, per annessione o per rifiuto, controlla anche la storia della filosofia e la legittimazione della politica*”.

⁴⁷ “*Undoubtedly it is only those thinkers who put themselves knowingly at the service of this strategy who are responsible for these consequences. Plato is not responsible, nor is German philosophy as a whole. But Gunther certainly is*”.

dos textos de Platão não foi possível sem ignorar as contradições disso resultantes e deturpar as ideias do filósofo grego.

Referências

ACTON, Harry Burrows. The Alleged Fascism of Plato. *Philosophy*, Cambridge, v. 13, n. 51, p. 302-312, 1938. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100013887>.

AJAVON, François-Xavier. L'étrange et inquiétant Platon de Hans F.K. Günther: Un exemple d'appropriation idéologique de la pensée grecque. *Laval théologique philosophique*, v. 62, n. 2, p. 267-284, 2006. DOI: <https://doi.org/10.7202/014281ar>.

AJAVON, François-Xavier. *L'eugénisme de Platon*. Paris: L'Harmattan, 2001.

BANNES, Joachim. *Hitlers Kampf und Platons Staat*: Eine studie über den ideologischen Aufbau der nationalsozialistischen Freiheitsbewegung. Berlin: Verlag von Walter de Gruyter & Co., 1933.

BONAZZI, Mauro. Towards Nazism: On the Invention of Plato's Political Philosophy. *Comparative and continental philosophy*, v. 12, n. 3, p. 182-196, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1080/17570638.2020.1855406>.

BONAZZI, Mauro; CHIARADONA, Riccardo. Quale Platone per la politica? *Lo sguardo: Rivista di Filosofia*, v. 27, n. 2, p. 13-28, 2018.

BRISSON, Luc (Ed.). *Platon: Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions Flammarion, 2011. DOI: https://doi.org/10.14195/2183-4105_11_11.

BURNET, John (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1903.

BURNYEAT, Myles; FREDE, Michael. *The Seventh Platonic Letter: a seminar*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

CAMBIANO, Giuseppe. *Perche leggere I classici*: Interpretazione e scrittura. Bologna: Il Mulino, 2010.

CHAPOUTOT, Johann. *Il Nazismo e l'Antichità*. Torino: Einaudi, 2017.

CHAPOUTOT, Johann. Régénération et dégémérescemce: la philosophie grecque reçue et relue par les nazis (Platon et la Stoa). *Anabases*, v. 7. p. 141-161, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/anabases.2510>.

DARRÉ, Richard Walther. *A New Nobility of Blood and Soil*. Trad. Augusto Salan; Julius Sylvester. Pennsylvania: Antelope Hill Publishing, 2021.

- FAYE, Emmanuel. *Heidegger: introdução da filosofia no nazismo em torno dos seminários de 1933-1935*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- FARIAS, Victor. *Heidegger e sua herança: o neonazismo, o neofascismo e o fundamentalismo islâmico*. São Paulo: É Realizações, 2017.
- FEDER, Gottfried. *The programme of the National Socialist German Worker's Party and its general conceptions*. Shotton: B. P. Publications, 1980.
- FIORE, Vincenzo. Platone Totalitario. *Il Pensiero Storico: Rivista internazionale di storia delle idee*, n. 3, p. 133-172, 2017.
- FORTI, Simona. The Biopolitics of Souls: Racism, Nazism and Plato. *Political Theory*, California, v. 34, n. 1, p. 9-32, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1177/0090591705280526>.
- GALLI, Carlo. *Platone: La necessità della politica*. Bologna: Il Mulino, 2021.
- GÜNTHER, Hans Friedrich Karl. *Platon als hüter des Lebens*. München: I. F. Lehmanns Verlag, 1928.
- HEIDEGGER, Martin. A auto-afirmação da universidade alemã (o discurso da retórica). *Terceira Margem*, Rio de Janeiro, n. 17, p. 149-166, 2007.
- HILDEBRANDT, Kurt. Einleitung. In: PLATON. *Der Staat*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1933.
- HILDEBRANDT, Kurt. *Platon: Logos und mythos*. Berlin: WALTER DE GRUYTER & CO., 1959. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110856781>.
- ISNARDI PARENTE, Margherita. Rilegendo il “Platon” di Ulrich von Wilamowitz. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, v. 3, n. 1, p. 147-67. 1973.
- JÁCOME NETO, Félix. A recusa da interação: um ensaio historiográfico sobre etnocentrismo e racismo na Grécia Antiga. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 40, n. 84, p. 21-41, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-93472020v40n84-02>.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- KIM, Alan. An Antique Echo: Plato and the nazis. In: DEMETRIOU, Kykriakos N.; ROCHE, Helen (Orgs.). *Brill's Companions to classical reception*. Boston: Brill, 2017. p. 205-234. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004299061_010.
- KLEMPERER, Victor. *LTI: A Linguagem do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

LANE, Melissa S. The platonic politics of the George Circle: A reconsideration. In: LANE, Melissa S.; RUEHL, Martin A (Orgs.). *A poet's reich: Politics and culture in the George Circle*. New York: Camden House, 2011. p. 133-163. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781571137241.008>.

LEVINAS, Emanuel. Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo. In: DAVIDSON, Arnold I.; LEVINAS, Emanuel; MUSIL, Robert (Orgs.). *Reflexões sobre o nacional-socialismo*. Belo Horizonte: Editora Áyiné, 2016. p. 45-68.

MATTHÄUS, Jürgen; BAJOHR, Frank (Org.). *Os diários de Alfred Rosenberg*. São Paulo: Planeta, 2017.

MAIATSKY, Michail. Sauver Platon de ses ennemis... et de lui-même. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, v. 31, n. 1, p. 97-109, 2013. DOI: <https://doi.org/10.3917/rfhip.037.0097>.

MAIATSKY, Michail. Philosophe-roi chez poète-empereur: La réception de Platon dans le Cercle de Stefan George. *Philosophie antique: Problèmes, Renaissance*, Usagesn, v. 11, p. 73-125, 2011. DOI: <https://doi.org/10.4000/philosant.1068>.

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

POLITIS, Vasilis. Plato's Seventh Letter: A close and Dispassionate Reading of the Philosophical Section. *Classics Ireland*, v. 27, p. 56-77, 2020.

REBENICH, Stefan. "May a Ray from Hellas Shine upon Us": Plato in the George-Circle. In: DEMETRIOU, Kyriakos N.; ROCHE, Helen (Orgs.). *Brill's Companions to classical reception*. Boston: Brill, 2017. p. 178-204. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004299061_009.

ROSENBERG, Alfred. *The Myth of the 20 th Century*. Oklahoma City: Clemens & Blair, 2021.

RYBACK, Timothy. *Hitler's Private Library: The Books that Shaped His Life*. New York: Knopf, 2008.

SASAKI, Takeshi. Plato and Politeia in twentieth-century politics. *Études platoniciennes*, v. 9, p. 147-160, 2012. DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.281>.

SPIEGELMAN, Art. *Maus: a história de um sobrevivente*. Trad. Antonio de Macedo Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

STEINWIES, Alan. *Studying the Jew: Scholarly Antisemitism in Nazi Germany*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

STENZEL, Julius. *Platão Educador*. Campinas: Kíron, 2021.

TRAPP, Michael. Against the authenticity of the seventh letter (on M. Burnyeat ad M. Frede, The Pseudo-Platonic Seventh Letter, ed. D. Scott). *Histos*, v. 10, p. 76-87, 2016. DOI: <https://doi.org/10.29173/histos336>.

VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao Século XX*. São Paulo: Annablume, 2012. DOI: <https://doi.org/10.14195/978-989-26-0946-1>.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. *Doutrina penal nazista: a dogmática penal alemã entre 1943 a 1945*. Florianópolis: Tirant lo Blanch, 2019.

Data de registro: 19/07/2024

Data de aceite: 26/09/2024



Revisitando a causalidade: Foucault, poder e práticas discursivas

*Bárbara Leandra Porto**

Resumo: Este estudo, inserido na filosofia contemporânea, analisa a concepção de causalidade em Michel Foucault, com ênfase em sua abordagem genealógica em obras como *Vigiar e Punir* (1975) e *Microfísica do Poder* (1978). Foucault propõe que a causalidade é difusa, entrelaçada com estruturas de poder e práticas discursivas, moldando o sujeito moderno através de instituições como escolas, prisões e hospitais. Em diálogo com David Hume, que vê a causalidade como uma inferência baseada na repetição de eventos, o estudo examina como Foucault critica essa visão, apresentando a causalidade como uma construção social e histórica. As questões centrais a serem respondidas são: Como a abordagem genealógica de Foucault redefine a causalidade na modernidade? Como as estruturas de poder influenciam a produção de conhecimento e verdade? Quais são as implicações dessas ideias para a compreensão das dinâmicas de poder e causalidade na sociedade contemporânea?

Palavras-chave: Poder; Causalidade; Foucault; Filosofia.

Revisiter la causalité: Foucault, pouvoir et pratiques discursives

Résumé: Cette étude, insérée dans la philosophie contemporaine, analyse la conception de la causalité de Michel Foucault, en mettant l'accent sur son approche généalogique dans des ouvrages tels que *Surveiller et punir* (1975) et *Microphysique du pouvoir* (1978). Foucault propose que la causalité est diffuse, étroitement liée aux structures de pouvoir et aux pratiques discursives, façonnant le sujet moderne à travers des institutions telles que les écoles, les prisons et les hôpitaux. En dialogue avec David Hume, qui considère la causalité comme une

* Especialização em andamento em Ensino Religioso pela Faculdade Famart (FAMART). E-mail: bleandra143@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5894643612958657>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6984-9664>.

inférence basée sur la répétition d'événements, l'étude examine la façon dont Foucault critique cette vision, présentant la causalité comme une construction sociale et historique. Les questions centrales auxquelles il faut répondre sont les suivantes : Comment l'approche généalogique de Foucault redéfinit-elle la causalité dans la modernité ? Comment les structures de pouvoir influencent-elles la production de connaissances et de vérité ? Quelles sont les implications de ces idées pour comprendre la dynamique du pouvoir et de la causalité dans la société contemporaine ?

Mots-clés: Pouvoir; Causalité; Foucault; Philosophie.

Introdução

O conceito de *causalidade* tem sido central nas discussões filosóficas ao longo dos séculos, especialmente na época moderna (XVII-XIX), marcada por uma busca incessante por explicações racionais e científicas dos fenômenos. Tradicionalmente, a *causalidade* foi entendida de maneira linear, em que uma causa direta leva a um efeito específico. No entanto, Michel Foucault, um dos mais influentes filósofos do século XX, desafiou essa visão convencional, propondo uma compreensão mais complexa e inter-relacionada da causalidade.

Foucault introduz uma abordagem genealógica¹ para examinar as relações de *poder* e *saber*, mostrando como essas dinâmicas moldam a produção de conhecimento e a constituição de verdades. Em obras como *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão* publicado em 1975 e *Microfísica do poder* publicado em 1978, Foucault demonstra que o *poder* não é simplesmente repressor, mas também produtivo, permeando todas as esferas da vida social e influenciando a formação de sujeitos e práticas discursivas. Sua análise das instituições disciplinares revela como a

¹ Para saber mais, sugiro a leitura do artigo: A genealogia em Foucault: uma trajetória de autoria de Flávia Cristina Silveira Lemos e Hélio Rebello Cardoso Júnior, que pode ser encontrado em: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822009000300008>.

causalidade é tecida através de uma rede de relações de *poder* e *saber*, desafiando a noção de uma *causalidade* unidirecional.

Paralelamente, o pensamento de David Hume², filósofo do século XVIII, oferece um contraponto interessante. Hume argumenta que a *causalidade* não é observável diretamente, mas uma inferência baseada na repetição de eventos. Para ele, a ideia de *causalidade* é um produto do hábito mental de associar eventos que se sucedem regularmente. Este estudo investigará como Foucault retoma e critica essas ideias ao considerar que a *causalidade* é uma construção social e histórica, mais do que uma simples regularidade observada.

Será explorado como as práticas discursivas e as relações de *poder*, conforme analisadas por Foucault, influenciam a formação dos hábitos e das crenças causais descritas por Hume. Essa análise revela que, para Foucault, a *causalidade* é intrinsecamente ligada às formas como o *poder* se exerce e como o conhecimento é produzido e legitimado.

Este estudo busca explorar a redefinição foucaultiana da causalidade, investigando como suas ideias sobre *poder*, *saber* e *disciplina* oferecem uma nova perspectiva sobre as dinâmicas sociais e históricas. Para tanto, serão analisadas as principais obras de Foucault, incluindo *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão* (1975), *Microfísica do poder* (1978), *A Arqueologia do Saber* (1969), *A Ordem do Discurso* (1971) e *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* (1976). Através dessa análise, pretende-se demonstrar como Foucault desconstrói as noções tradicionais de *causalidade* e oferece uma visão mais rica e multifacetada das forças que moldam a sociedade moderna.

Neste contexto, este artigo busca responder às seguintes questões: Como a abordagem genealógica de Michel Foucault redefine a causalidade? De que forma as estruturas de *poder* influenciam a produção de conhecimento e verdade? Quais são as implicações das ideias foucaultianas para a compreensão das dinâmicas de *poder* e *causalidade*

² Para saber mais acesse o artigo cujo título é: *O Naturalismo e a Crítica à causalidade em David Hume* de autoria do Caio Leone de Almeida Moura Filho que pode ser encontrado em: <https://doi.org/10.13102/semic.v0i20.3184>.

na sociedade contemporânea? Ao abordar essas questões, esperamos esclarecer as contribuições de Foucault para a filosofia contemporânea e destacar a relevância de suas ideias para a compreensão crítica da *causalidade* na nossa época.

O conceito de causalidade na filosofia moderna

O conceito de *causalidade* tem desempenhado um papel central na filosofia ocidental, especialmente durante os séculos XVII e XVIII. Este período, marcado pelo Iluminismo e pela Revolução Científica, viu os filósofos empenhados em compreender as relações entre eventos e a natureza das explicações causais. A *causalidade* foi amplamente debatida e, frequentemente, entendida de forma linear, onde uma causa específica era vista como levando diretamente a um efeito específico, numa sequência clara e previsível. Esse entendimento foi fundamental para o desenvolvimento da ciência moderna e da filosofia natural, que buscavam explicações racionais e empíricas para os fenômenos observados no mundo.

Na visão tradicional, a *causalidade* era frequentemente associada a um determinismo rígido, onde cada evento tinha uma causa específica que podia ser identificada e analisada. Esse modelo linear de *causalidade* foi essencial para o avanço das ciências naturais, permitindo previsões e a formulação de leis universais. Por exemplo, a física newtoniana baseava-se na ideia de que forças específicas, como a gravidade, causavam movimentos específicos. Essa abordagem influenciou não apenas a física, mas também outras áreas do conhecimento, como a biologia e a economia.

David Hume, um dos filósofos mais influentes do Iluminismo, ofereceu uma crítica significativa à noção tradicional de causalidade. Em sua obra *Investigação sobre o Entendimento Humano* publicada em 1748, Hume argumenta que a *causalidade* não é algo que podemos observar diretamente no mundo. Em vez disso, ele sugere que nossa ideia de *causalidade* é derivada do hábito mental de associar eventos que se

sucedem regularmente. Para Hume, quando vemos dois eventos ocorrendo em sequência repetidas vezes, desenvolvemos uma expectativa de que o primeiro evento (a causa) será seguido pelo segundo evento (o efeito). Essa expectativa não é baseada em uma conexão necessária entre os eventos, mas sim em uma inferência que fazemos a partir da experiência passada. Ele argumenta que, apesar de nossa tendência de acreditar em relações causais, não há garantia lógica ou empírica de que essas relações se mantenham no futuro.

Para entendermos como Hume entende a *causalidade*, iremos recorrer ao fragmento,

Para que possamos compreender toda a extensão dessas relações, devemos considerar que dois objetos estão conectados na imaginação não somente quando um deles é imediatamente semelhante ou contíguo ao outro, ou quando é sua causa, mas também quando entre eles encontra-se inserido um terceiro objeto, que mantém com ambos alguma dessas relações. Esse encadeamento pode se estender até bem longe, embora, ao mesmo tempo, possa-se observar que, a cada interposição, a relação se enfraquece consideravelmente. Primos de quarto grau são conectados pela causalidade (se me permitem empregar esse termo), mas não de modo tão estreito quanto irmãos, e menos 35 Tratado da natureza humana ainda que uma criança e seus pais. Podemos observar, de maneira geral, que todas as relações de parentesco consanguíneo dependem da relação de causa e efeito, sendo consideradas próximas ou remotas segundo o número de causas interpostas entre as pessoas por elas conectadas (Hume, 2009, p. 35).

Nesta passagem, David Hume discute a natureza das relações entre objetos na mente humana. Ele argumenta que objetos estão conectados na imaginação não apenas quando são diretamente semelhantes, contíguos ou quando um é causa do outro, mas também quando há um terceiro objeto que mantém alguma relação com ambos. Essa cadeia de conexões pode se estender indefinidamente, mas a força da relação entre os objetos diminui a

cada interposição de um novo elemento. Hume utiliza o exemplo de parentesco consanguíneo para ilustrar esse conceito: parentes mais próximos, como irmãos, têm uma conexão mais forte do que parentes mais distantes, como primos de quarto grau, cuja relação é mais fraca devido ao maior número de causas interpostas entre eles. Assim, Hume sugere que nossa compreensão de relações, sejam de parentesco ou causalidade, depende da proximidade ou da quantidade de elementos intermediários que ligam os objetos em questão.

Hume também desafia a ideia de que o mundo funciona de maneira determinista, onde tudo acontece por causa de uma cadeia ininterrupta de causas e efeitos. Ele sugere que, na ausência de uma observação direta da conexão necessária entre causa e efeito, não podemos afirmar com certeza que o determinismo é verdadeiro. Hume afirma que nossa confiança no determinismo e nas leis causais é, em grande parte, um produto da natureza humana e do costume, e não de uma certeza racional ou científica.

Minha intenção, portanto, ao expor tão cuidadosamente os argumentos dessa seita imaginária, é apenas sensibilizar o leitor para a verdade de minha hipótese: que nossos raciocínios acerca de causas e efeitos derivam unicamente do costume; e que a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cogitativa de nossa natureza. Provei, aqui, que exatamente os mesmos princípios que nos levam a formar uma conclusão sobre um assunto qualquer, e a corrigir essa conclusão pela consideração de nossa inteligência e capacidade, bem como da situação em que nossa mente se encontrava quando examinamos o assunto; provei que esses mesmos princípios, quando levados adiante e aplicados a cada novo juízo reflexivo, devem diminuir continuamente a evidência original, até reduzi-la a nada, destruindo por completo toda crença e opinião. Se a crença, portanto, fosse um simples ato do pensamento, independente de uma maneira peculiar de concepção ou adição de uma força e vividez, ela necessária entre destruiria a si mesma, terminando

sempre em uma total suspensão de juízo. Mas a experiência será suficiente para convencer, a quem quer que pense valer a pena pôr tudo isso à prova, de que, mesmo que não encontre nenhum erro nos argumentos anteriores, continuará a crer, a pensar e a raciocinar como de costume; e, por isso, pode concluir com segurança que seu raciocínio e sua crença são apenas uma sensação ou maneira peculiar de conceber, que meras ideias e reflexões são incapazes de destruir (Hume, 2009, p. 216-217).

Nesta passagem, David Hume explora a natureza da crença e do raciocínio humano, argumentando que nossas inferências sobre causas e efeitos são fundamentadas principalmente no costume e hábito, não apenas na razão pura. Ele sugere que a crença não é apenas um ato do pensamento racional, mas também um fenômeno emocional e sensitivo. Hume demonstra que os princípios que usamos para formar conclusões sobre qualquer assunto, quando analisados criticamente, tendem a diminuir a evidência original até que a crença seja suspensa. No entanto, ele observa que, na prática, continuamos a crer e a raciocinar como de costume, independentemente das reflexões críticas que possamos fazer. Isso leva-o a concluir que nossa crença e nosso raciocínio são influenciados por uma maneira peculiar de conceber as coisas, que não pode ser desfeita apenas por meio de argumentos puramente intelectuais. Assim, Hume destaca a importância da experiência humana cotidiana para sustentar a continuidade de nossas crenças, apesar das limitações da razão em sustentá-las de maneira absoluta.

As ideias de Hume tiveram profundas implicações para a filosofia e a ciência. Sua crítica ao conceito de *causalidade* levou a um ceticismo saudável que encorajou filósofos e cientistas a serem mais rigorosos em suas inferências causais e a questionarem as bases de suas suposições. Hume também influenciou o desenvolvimento da filosofia crítica, que se preocupa em examinar os fundamentos e os limites do conhecimento humano.

Além de Hume, outros filósofos modernos, como René Descartes, Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke e Immanuel Kant, contribuíram significativamente para a discussão sobre a *causalidade*. Descartes via a *causalidade* como parte de um sistema mecanicista, onde o mundo físico operava por meio de leis naturais e determinísticas. Bacon, um empirista, defendia a importância da observação e experimentação na aquisição do conhecimento, influenciando a compreensão da *causalidade* científica. Hobbes e Locke, com suas visões materialistas e empiristas, respectivamente, também moldaram a compreensão moderna das relações causais. Kant propôs que a *causalidade* era uma categoria a priori da mente, necessária para organizar a experiência. Para Kant, a *causalidade* não era uma característica do mundo em si, mas uma estrutura que a mente humana impõe sobre a experiência para torná-la compreensível

Foucault e uma nova leitura da causalidade

Michel Foucault, na filosofia contemporânea, deslocou o foco da *causalidade* tradicional para as relações de *poder* e discursos. Ele argumentou que a *causalidade* na história e na sociedade não é linear ou única, mas sim composta por uma rede de fatores inter-relacionados. Para Foucault, o que importa são as condições de possibilidades que moldam os discursos e práticas, sugerindo uma *causalidade* múltipla e difusa, que desafia as concepções lineares e determinísticas dos modernos.

A abordagem foucaultiana destaca como as estruturas de *poder* influenciam e são influenciadas pelos discursos, mostrando que a *causalidade* não pode ser reduzida a uma sequência simples de causa e efeito. Em vez disso, é necessário entender as complexas interações entre diversos elementos que se sobrepõem e se interpenetram, criando um tecido denso de relações causais.

Foucault enfatiza a importância de analisar as práticas sociais, políticas e culturais como partes de um conjunto maior de condições históricas e contextuais. Isso significa que as mudanças históricas e sociais

não podem ser explicadas por uma única causa ou por uma série linear de eventos, mas devem ser compreendidas como resultantes de uma multiplicidade de fatores interdependentes.

Essa nova leitura da *causalidade* proposta por Foucault desafia a visão tradicional e determinística da modernidade, oferecendo uma perspectiva mais rica e complexa da história e da sociedade. Ela nos convida a considerar as inter-relações e as dinâmicas de *poder* que moldam nossos entendimentos e práticas, proporcionando uma visão mais abrangente e crítica das forças que configuram a realidade social.

Genealogia da causalidade: uma abordagem foucaultiana

Michel Foucault, um dos pensadores mais influentes do século XX, revolucionou a forma como entendemos o poder, o conhecimento e a subjetividade na modernidade. Sua obra desafia noções tradicionais ao investigar como as estruturas de poder moldam não apenas as instituições sociais, mas também os próprios indivíduos. Por meio de uma abordagem genealógica, Foucault analisa como práticas discursivas e mecanismos de controle operam para produzir verdades e subjetividades específicas em diferentes contextos históricos. Ao explorar temas como vigilância, disciplina e normalização, Foucault oferece uma crítica profunda às formas dominantes de poder e conhecimento, convidando-nos a questionar as relações entre poder, saber e as dinâmicas sociais que constituem nossa realidade contemporânea.

Michel Foucault introduziu a genealogia como uma metodologia crítica para investigar a formação histórica de práticas sociais, discursos e verdades. Em contraste com a história tradicional que busca origens lineares e teleológicas, a genealogia foucaultiana explora as múltiplas camadas e os contextos contingentes através dos quais as formações discursivas emergem e se estabilizam.

Foucault critica a concepção tradicional de *causalidade* como uma relação simples entre causa e efeito. Em vez de uma narrativa linear e

progressiva, ele propõe que os eventos históricos e sociais são produtos de múltiplas forças, práticas e discursos entrelaçados. Em *A Arqueologia do Saber*, Foucault sugere que o conhecimento e o *poder* são co-constitutivos, operando em redes complexas de relações que atravessam o tempo e o espaço.

Para iniciar essa reflexão, cabe recorrer ao fragmento,

Inicialmente, o efeito de superfície que já se assinalou: a multiplicação das rupturas na história das ideias, a exposição dos períodos longos na história propriamente dita. Está, na verdade, sob sua forma tradicional, se atribui como tarefa definir relações (de causalidade simples, de determinação circular, de antagonismo, de expressão) entre fatos ou acontecimentos datados: sendo dada a série, tratava-se de precisar a vizinhança de cada elemento. De agora em diante, o problema é constituir séries: definir para cada uma seus elementos, fixar-lhes os limites, descobrir o tipo de relações que lhe é específico, formular-lhes a lei e, além disso, descrever as relações entre as diferentes séries, para constituir, assim, séries de séries, ou “quadros”: daí a multiplicação dos estratos, seu desligamento, a especificidade do tempo e das cronologias que lhes são próprias; daí a necessidade de distinguir não mais apenas acontecimentos importantes (com uma longa cadeia de consequências) e acontecimentos mínimos, mas sim tipos de acontecimentos de nível inteiramente diferente (alguns breves, outros de duração média, como a expansão de uma técnica, ou uma rarefação da moeda; outros, finalmente, de ritmo lento, como um equilíbrio demográfico ou o ajustamento progressivo de uma economia a uma modificação do clima); daí a possibilidade de fazer com que apareçam séries com limites amplos, constituídas de acontecimentos raros ou de acontecimentos repetitivos (Foucault, 2008, p. 8-9).

Na citação acima, o autor propõe uma reconfiguração radical na prática histórica ao desafiar a visão tradicional que buscava estabelecer

relações causais lineares entre eventos datados. Em vez disso, Foucault sugere uma abordagem onde a ênfase não está apenas na descrição de eventos isolados, mas na construção de séries complexas e inter-relacionadas. Essas séries não apenas definem os limites e as características específicas dos eventos que as compõem, mas também permitem a análise das relações entre diferentes séries, formando “quadros” que revelam a multiplicidade e a especificidade do tempo histórico. Esse método não apenas diversifica as cronologias e os estratos temporais, mas também possibilita a análise de eventos de diferentes escalas e ritmos, desafiando a distinção convencional entre eventos significativos e mínimos na história.

Central para a genealogia foucaultiana é a análise das formações discursivas, ou seja, os conjuntos de práticas discursivas que surgem em contextos específicos e são sustentados por relações de poder. Foucault investiga como essas formações discursivas não apenas articulam conhecimento e verdade, mas também funcionam como dispositivos de *poder* que regulam e disciplinam corpos, mentes e comportamentos.

De acordo com o autor,

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; e, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar - o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar (Foucault, 1996, p. 10).

Nesta citação, Michel Foucault explora a natureza complexa do discurso, destacando que ele não é apenas uma expressão ou ocultação de desejos, mas também um objeto de desejo em si mesmo. Foucault argumenta que as interdições que restringem o discurso revelam

imediatamente sua conexão com o desejo e o poder. Ele utiliza a psicanálise para ilustrar que o discurso não é apenas uma forma de manifestar ou ocultar desejos, mas também algo que é desejado ativamente. Além disso, Foucault enfatiza que o discurso não se limita a traduzir lutas de *poder* ou sistemas de dominação; ele é fundamental na própria estruturação desses poderes e na busca por sua aquisição. Assim, o discurso não apenas reflete relações de *poder* existentes, mas também é essencial na perpetuação e na reconfiguração dessas relações ao longo da história.

Em sua obra *A Arqueologia do Saber*, Foucault desenvolve uma metodologia arqueológica que busca desenterrar as condições de possibilidade dos discursos históricos. Ele argumenta que entender um discurso não significa apenas descrever seu conteúdo, mas também examinar as condições de sua emergência, suas regras de formação e transformação ao longo do tempo. Isso envolve uma crítica histórica que desnaturaliza o que é tomado como verdadeiro em diferentes períodos históricos.

Para compreender o conceito de arqueologia segundo Foucault, é essencial recorrer à seguinte passagem,

Ora, a descrição arqueológica é precisamente abandono da história das ideias, recusa sistemática de seus postulados e de seus procedimentos, tentativa de fazer uma história inteiramente diferente daquilo que os homens disseram. O fato de que alguns não reconheçam nessa tentativa a história de sua infância, que a lamentem e que invoquem, numa época que não é mais feita para ela, a grande sombra de outrora, prova certamente o extremo de sua fidelidade. Mal tal zelo conservador torna-me mais firme em meu propósito e me dá certeza do que quis fazer (Foucault, 2008, p. 156-157).

Nesta passagem, Foucault discute a metodologia arqueológica em contraste com a história das ideias. Ele argumenta que a arqueologia representa um abandono deliberado da abordagem tradicional da história

das ideias. Em vez de seguir os postulados e procedimentos dessa disciplina, a arqueologia do saber busca uma abordagem radicalmente diferente na construção da história. Foucault destaca que alguns críticos podem não reconhecer ou lamentar essa abordagem, especialmente aqueles que são fieis aos métodos e ideais antigos. No entanto, ele vê essa resistência como uma confirmação da validade de sua abordagem. O zelo conservador dos críticos reforça sua determinação em seguir adiante com seu propósito de criar uma história completamente nova, distinta da tradição estabelecida da história das ideias.

Além de sua análise das formações discursivas, Foucault investiga como as relações de *poder* moldam subjetividades individuais e coletivas. Em *Microfísica do Poder*, ele explora como as instituições disciplinares como escolas, prisões e hospitais operam como dispositivos de controle que produzem e regulam identidades. Essas instituições não apenas aplicam regras externas, mas também moldam interioridades através de práticas disciplinares que internalizam normas e valores sociais.

Ao desafiar a *causalidade* linear, Foucault propõe uma concepção mais fluida e inter-relacionada da causalidade. Ele sugere que eventos e processos sociais são resultados não apenas de uma causa única, mas de uma teia de relações que inclui práticas discursivas, estruturas de poder, condições históricas e contingências singulares. Essa abordagem não só amplia nossa compreensão das dinâmicas sociais, mas também nos obriga a reconsiderar as narrativas simplistas de causa e efeito que frequentemente obscurecem as complexidades da história e da sociedade.

Crítica à causalidade linear

Michel Foucault critica vigorosamente a concepção tradicional de *causalidade* como uma relação simples e linear entre causa e efeito. Em contraste com essa visão, ele propõe uma abordagem mais complexa e descontínua, que considera os eventos históricos e sociais como resultantes de múltiplas forças, práticas e discursos entrelaçados.

Foucault argumenta que a *causalidade* linear obscurece as complexidades das relações sociais e históricas ao reduzir eventos complexos a uma sequência simples de causa e efeito. Em vez de buscar

uma origem única ou uma explicação teleológica para fenômenos sociais, ele propõe uma análise descontínua que revela a formação contingente das séries de acontecimentos.

Essa crítica é central em *A Arqueologia do Saber*, onde Foucault sugere que entender um discurso ou um evento histórico não é simplesmente buscar uma causa primária, mas sim analisar as condições de emergência e as regras de formação que permitem a constituição desses discursos ao longo do tempo. Ele enfatiza a importância de uma análise que reconheça a multiplicidade das raízes históricas e a diferença das sucessões, ao invés de buscar uma continuidade linear e totalizante na história.

Ao adotar essa abordagem, Foucault não apenas amplia nossa compreensão das dinâmicas sociais, mas também questiona as narrativas simplistas de causa e efeito que muitas vezes são utilizadas para legitimar estruturas de *poder* e normatividade. Essa crítica fundamenta sua proposta de uma genealogia como método de análise histórica, que busca desnaturalizar o que é tomado como verdadeiro em diferentes contextos e períodos históricos.

Assim, a crítica foucaultiana à *causalidade* linear não se limita apenas a uma questão metodológica, mas tem implicações profundas para a maneira como entendemos e interpretamos a história e as relações de *poder* na sociedade contemporânea.

Para elucidar ao que foi exposto nos cabe recorrer ao trecho,

O problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendram, uns a partir dos outros. Daí a recusa das análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes, e o recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas. Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos

determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. Nem a dialética (como lógica de contradição), nem a semiótica (como estrutura da comunicação) não poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A “dialética” é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano; e a “semiologia” é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a à forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo (Foucault, 1979, p. 6).

Michel Foucault critica abordagens tradicionais de análise histórica e social que enfatizam estruturas simbólicas e linguísticas, propondo em vez disso uma genealogia das relações de poder, estratégias e táticas. Para Foucault, a história não segue um sentido predefinido ou estruturas simbólicas universais, mas é moldada por confrontos belicosos e relações de poder. Ele rejeita a dialética hegeliana por simplificar a complexidade da história em contradições abstratas e a semiologia por suavizar a violência das interações humanas para uma forma de linguagem idealizada. Em vez disso, ele defende uma análise detalhada baseada na inteligibilidade das lutas sociais e das estratégias utilizadas ao longo do tempo, desafiando visões históricas que buscam reduzir a realidade complexa da história.

Genealogia do poder e do saber em Michel Foucault

Michel Foucault é amplamente reconhecido por sua abordagem genealógica, que investiga as complexas interações entre *poder* e *saber* ao longo da história. Em contraste com visões simplistas que concebem o *poder* como uma estrutura hierárquica de dominação unidimensional,

Foucault propõe uma análise que revela a dispersão e a multiplicidade do *poder* em práticas sociais, instituições e discursos.

A genealogia foucaultiana desafia a ideia de que o *poder* opera de maneira monolítica e coercitiva, mostrando como ele se manifesta de maneiras sutis e dispersas através de técnicas disciplinares, estratégias de governo e mecanismos de controle. Em obras como *Vigiar e Punir: O Nascimento da Prisão*, Foucault descreve como instituições disciplinares como prisões e escolas não apenas controlam corpos individuais, mas também moldam subjetividades e normatizam comportamentos de acordo com normas sociais.

Além disso, Foucault analisa como o saber não é um corpo neutro de conhecimento, mas é produzido e circulado dentro de contextos de *poder* específicos. Ele critica a noção de que o conhecimento científico ou médico é objetivo e universal, argumentando que esses discursos são construídos dentro de relações de *poder* que determinam o que é considerado verdadeiro ou falso em um determinado contexto histórico.

Em *História da Loucura* publicado em 1961, Foucault investiga como a noção de loucura e a prática psiquiátrica são cruciais para a estruturação do saber e do *poder* na sociedade moderna. Ele demonstra como a exclusão e medicalização dos indivíduos considerados "loucos" não apenas reforçam hierarquias sociais, mas também legitimam formas específicas de controle social.

Adotando uma perspectiva genealógica, Foucault desafia as narrativas tradicionais de progresso e evolução linear do conhecimento e do poder. Ele enfatiza a importância de investigar as condições históricas e contextuais que moldam as práticas de *poder* e os regimes de verdade em diferentes épocas. Essa abordagem não apenas oferece percepções críticas sobre as estruturas de dominação na sociedade moderna, mas também sugere possibilidades para resistência e transformação através da conscientização das dinâmicas complexas de *poder* e saber. Foucault, assim, não apenas revela as complexidades das relações entre *poder* e saber, mas também oferece ferramentas conceituais para uma crítica radical das estruturas de dominação e controle na sociedade moderna.

De uma maneira geral, os mecanismos de poder nunca foram muito estudados na história. Estudaram-se as pessoas que detiveram o poder. Era a história anedótica dos reis, dos generais. Ao que se opôs a história dos processos, das infraestruturas econômicas. A estas, por sua vez, se opôs uma história das instituições, ou seja, do que se considera como superestrutura em relação à economia. Ora, o poder em suas estratégias, ao mesmo tempo gerais e sutis, em seus mecanismos, nunca foi muito estudado. Um assunto que foi ainda menos estudado é a relação entre o poder e o saber, as incidências de um sobre o outro. Admite-se, e isto é uma tradição do humanismo, que a partir do momento em que se atinge o poder, deixa-se de saber: o poder enlouquece, os que governam são cegos. E somente aqueles que estão à distância do poder, que não estão em nada ligados à tirania, fechados em suas estufas, em seus quartos, em suas meditações, podem descobrir a verdade (Foucault, p. 83, 1979).

Na citação, Michel Foucault critica a abordagem convencional da história que se concentra na biografia dos detentores do poder, como reis e generais, em detrimento dos mecanismos sutis e estratégias gerais do poder. Ele contrasta essa narrativa com a história dos processos econômicos e das instituições, argumentando que a relação entre *poder* e saber foi negligenciada. Foucault desafia a visão humanista que sugere que aqueles no *poder* perdem a capacidade de discernir a verdade, enquanto os intelectuais distantes do *poder* têm maior clareza na descoberta da verdade. Em vez disso, ele sugere que o *poder* não apenas molda as estruturas sociais e políticas, mas também influencia a produção de conhecimento e a percepção da verdade na sociedade, destacando a necessidade de uma análise mais profunda dos mecanismos de *poder* e suas interações complexas com o saber ao longo da história e na contemporaneidade.

Poder e saber: a intersecção na produção de verdades

Michel Foucault oferece uma análise profundamente complexa da relação intrincada entre *poder* e saber, sustentando que essas duas dimensões não apenas coexistem, mas estão profundamente entrelaçadas em um jogo contínuo de influências e construções mútuas na produção de verdades históricas, científicas e sociais.

Ele desafia vigorosamente a concepção convencional de que o conhecimento é neutro e objetivo, argumentando que o conhecimento é sempre um produto das relações de *poder* específicas dentro das quais é elaborado e disseminado. Em vez de ser simplesmente descoberto ou revelado, o conhecimento é construído ativamente por meio de práticas discursivas e instituições que são moldadas por essas relações de poder. Um exemplo claro disso é seu exame detalhado das instituições médicas e psiquiátricas, onde não apenas se descrevem condições de saúde e doença, mas também se estabelecem normas de comportamento e identidade que refletem os valores dominantes da sociedade.

Para Foucault, as formas de conhecimento não são meramente produtos de investigações científicas ou históricas objetivas, mas são profundamente influenciadas por agendas políticas e sociais. Ele ilustra como certas narrativas e discursos são legitimados como verdades, enquanto outros são silenciados ou marginalizados. Por exemplo, em sua obra *Vigiar e Punir: O Nascimento da Prisão*, Foucault revela como o sistema penal não apenas administra a punição dos crimes, mas também legitima certas formas de justiça e molda percepções públicas sobre crime e segurança.

Ao desnaturalizar as verdades estabelecidas e examinar suas condições de produção, Foucault lança uma crítica incisiva às estruturas de *poder* que moldam o conhecimento. Ele argumenta que questionar as formas dominantes de saber não é apenas um exercício intelectual, mas uma necessidade política e ética crucial para desafiar as hierarquias de *poder* existentes. Essa abordagem crítica não só revela as complexidades da intersecção entre *poder* e saber, mas também abre caminho para novas

formas de conhecimento que possam resistir às formas de opressão e dominação.

As reflexões de Foucault sobre *poder* e saber têm implicações profundas para a compreensão contemporânea da política, cultura e sociedade. Elas nos incentivam não apenas a questionar o que sabemos, mas também a considerar como o conhecimento é produzido, quem o produz e com quais intenções. Esse questionamento capacita indivíduos e sociedades a desafiar narrativas unilaterais e a buscar perspectivas múltiplas que possam promover uma justiça mais ampla e uma igualdade genuína.

A intersecção entre poder e saber

Michel Foucault oferece uma análise detalhada e profunda da relação entre *poder* e saber, argumentando que essas duas dimensões fundamentais da sociedade moderna estão intimamente interligadas na produção e circulação do conhecimento. Para Foucault, o *poder* não se restringe apenas a instituições políticas formais ou estruturas coercitivas; ele permeia todas as interações sociais e se manifesta através de práticas discursivas, normativas e disciplinares que moldam o campo do saber.

Foucault desafia a visão tradicional de que o conhecimento é um espelho neutro da realidade, demonstrando como ele é construído dentro de relações específicas de poder. Suas análises revelam como certos discursos e práticas de conhecimento são autorizados e legitimados como verdades dentro de contextos particulares, enquanto outros são marginalizados ou silenciados. Por exemplo, em suas investigações sobre a história da loucura e da medicina, Foucault mostra como o conhecimento médico não apenas descreve condições de saúde, mas também estabelece normas de comportamento e identidade que refletem e reforçam valores sociais dominantes.

Ele examina como instituições sociais como prisões, hospitais, escolas e sistemas de justiça operam como dispositivos de *poder* que não

apenas controlam corpos individuais, mas também regulam os discursos e conhecimentos que circulam na sociedade. Em *Vigiar e Punir: O Nascimento da Prisão*, por exemplo, Foucault ilustra como o sistema penal não apenas pune crimes, mas também define e dissemina normas de comportamento socialmente aceitáveis, reforçando ideologias de controle e disciplina.

Ao desnaturalizar as verdades estabelecidas, Foucault promove uma crítica radical das estruturas de *poder* que moldam o conhecimento. Ele sugere que questionar e desafiar os regimes de verdade dominantes não é apenas uma atividade intelectual, mas uma prática política e ética essencial para fomentar mudanças sociais e culturais. Essa abordagem crítica não apenas revela as complexidades da intersecção entre *poder* e saber, mas também abre espaço para novas formas de conhecimento que têm o potencial de desafiar e subverter as hierarquias de *poder* existentes.

As reflexões de Foucault sobre como *poder* e saber se entrelaçam têm implicações profundas para a compreensão contemporânea da política, da cultura e da sociedade. Elas nos incentivam não apenas a questionar o que sabemos, mas também a investigar como o conhecimento é produzido, disseminado e utilizado para sustentar ou contestar estruturas de poder. Isso nos capacita a buscar formas mais justas e igualitárias de conhecimento que possam promover uma sociedade mais inclusiva e crítica.

Produção de verdades e regimes de poder

Michel Foucault investiga como as verdades são produzidas dentro de regimes de *poder* específicos, desafiando a visão tradicional de que o conhecimento é objetivo e neutro. Ele argumenta que as formas de saber não são apenas descrições da realidade, mas construções que refletem e reforçam relações de *poder* dominantes na sociedade.

Para Foucault, o *poder* não é apenas uma estrutura de dominação, mas uma rede complexa de relações que permeia todas as esferas da vida

social. Ele mostra como certos discursos e práticas de conhecimento são autorizados e legitimados como verdades, enquanto outros são marginalizados e silenciados. Por exemplo, em suas obras sobre história da loucura e da medicina, ele revela como o saber médico não apenas descreve condições de saúde e doença, mas também estabelece normas de comportamento e identidade que são fundamentais para a governança social.

Foucault questiona a ideia de que o conhecimento é uma representação fiel da realidade objetiva. Em vez disso, ele sugere que o conhecimento é produzido através de práticas discursivas e institucionais que são influenciadas por agendas políticas, sociais e econômicas. Por exemplo, em *Vigiar e Punir: O Nascimento da Prisão*, ele examina como o sistema penal não apenas pune crimes, mas também define e dissemina normas de comportamento socialmente aceitáveis e reforça ideologias de controle e disciplina.

Ao desnaturalizar as verdades estabelecidas, Foucault promove uma crítica radical das estruturas de *poder* que moldam o conhecimento. Ele sugere que questionar as formas de saber dominantes não é apenas um exercício intelectual, mas uma prática política e ética necessária para promover mudanças sociais e culturais. Essa abordagem crítica não apenas revela as complexidades da relação entre produção de verdades e regimes de poder, mas também abre caminho para novas formas de conhecimento que podem desafiar e subverter as hierarquias de *poder* existentes.

As reflexões de Foucault sobre a produção de verdades e regimes de *poder* têm implicações profundas para a compreensão contemporânea da política, da cultura e da sociedade. Elas nos incentivam a questionar não apenas o que sabemos, mas como o conhecimento é produzido, disseminado e utilizado para reforçar ou contestar estruturas de poder. Isso nos capacita a buscar formas mais justas e igualitárias de conhecimento que possam promover uma sociedade mais inclusiva e crítica.

Desnaturalização e crítica do conhecimento

Michel Foucault propõe uma abordagem crítica e desnaturalizador em relação ao conhecimento, questionando suas bases e condições de produção dentro de contextos históricos e sociais específicos. Ele argumenta que o conhecimento não é uma entidade estática ou objetiva, mas sim uma construção dinâmica que reflete e perpetua relações de poder. Foucault desafia a ideia de que o conhecimento é uma representação neutra da realidade, sugerindo em vez disso que as verdades são produzidas através de práticas discursivas e institucionais influenciadas por agendas políticas, sociais e econômicas.

Por exemplo, em suas obras sobre história da loucura e da medicina, ele revela como o saber médico não apenas descreve condições de saúde e doença, mas também estabelece normas de comportamento e identidade que são fundamentais para a governança social. Ao desnaturalizar as verdades estabelecidas, Foucault desafia as hierarquias de *poder* que moldam o conhecimento, sugerindo que questionar as formas de saber dominantes não é apenas um exercício intelectual, mas uma prática política e ética necessária para promover mudanças sociais e culturais.

Essa abordagem crítica não apenas revela as complexidades da relação entre produção de verdades e regimes de poder, mas também abre caminho para novas formas de conhecimento que podem desafiar e subverter as hierarquias de *poder* existentes. As reflexões de Foucault sobre a desnaturalização e crítica do conhecimento têm implicações profundas para a compreensão contemporânea da política, da cultura e da sociedade, incentivando-nos a questionar não apenas o que sabemos, mas como o conhecimento é produzido, disseminado e utilizado para reforçar ou contestar estruturas de poder. Essa perspectiva capacita-nos a buscar formas mais justas e igualitárias de conhecimento, promovendo uma sociedade mais inclusiva e crítica.

Instituições disciplinares e controle social

Michel Foucault investiga como instituições específicas operam como dispositivos de poder que não só disciplinam corpos individuais, mas também regulam o conhecimento e os discursos que circulam na sociedade. Ele argumenta que essas instituições não apenas impõem normas e valores, mas também moldam a subjetividade dos indivíduos e perpetuam relações de poder dominantes.

Foucault analisa instituições como prisões, escolas, hospitais e quartéis como locais onde as técnicas disciplinares são aplicadas para regular comportamentos e produzir subjetividades conforme aos ideais sociais predominantes. Por exemplo, em *Vigiar e Punir: O Nascimento da Prisão*, ele descreve como a arquitetura das prisões e os regimes de vigilância não apenas punem crimes, mas também inculcam disciplina nos indivíduos, reforçando a autoridade do Estado e suas normas de conduta.

Para Foucault, a disciplina não se limita à imposição de regras externas, mas permeia a vida cotidiana através de técnicas como a vigilância constante, a normalização dos corpos e a hierarquização do conhecimento. Ele mostra como essas práticas disciplinares não apenas moldam o comportamento dos indivíduos, mas também estabelecem categorias de normalidade e anormalidade que sustentam estruturas de poder. A vigilância constante, por exemplo, faz com que os indivíduos internalizem as normas de conduta, atuando conforme esperado mesmo na ausência de supervisão direta.

Foucault também destaca como a normalização dos corpos é uma técnica crucial nas instituições disciplinares. Nos hospitais, por exemplo, práticas médicas e padrões de saúde definem o que é considerado um corpo saudável ou doente, moldando não apenas tratamentos, mas também expectativas sociais sobre o que constitui um corpo “normal”. Nas escolas, currículos e métodos pedagógicos não apenas transmitem conhecimento, mas também disciplinam o corpo e a mente, promovendo comportamentos e atitudes que se alinham com os valores sociais dominantes.

Ao analisar as instituições disciplinares, Foucault convida à crítica das formas de controle social que perpetuam desigualdades e exclusões. Ele sugere que a resistência pode surgir através da conscientização das técnicas de poder utilizadas nessas instituições e da busca por novas formas de organização social que não se baseiam na opressão e na marginalização. Reconhecer essas técnicas permite desafiar as normas impostas e imaginar alternativas que promovam a emancipação e a equidade social.

Foucault nos incentiva a refletir sobre como as práticas institucionais moldam nossas vidas e a questionar a naturalização dessas práticas. Ele nos lembra que as estruturas de poder são mantidas através de processos cotidianos de disciplina e controle, e que a transformação social requer uma crítica constante e a reimaginação das formas pelas quais organizamos e governamos nossas sociedades.

Causalidade difusa: desafiando noções tradicionais

Michel Foucault propõe uma reflexão crítica sobre a causalidade que transcende as abordagens tradicionais, destacando como os conceitos estabelecidos de causa e efeito são moldados por relações de poder e conhecimento que operam de maneira difusa e não linear na sociedade moderna.

Foucault argumenta contra visões simplistas de causalidade que sugerem relações diretas e unidimensionais entre eventos. Em suas análises, ele mostra como as relações causais são frequentemente obscurecidas por uma rede complexa de práticas discursivas, institucionais e sociais que determinam como certos eventos são percebidos e interpretados como causas de outros. Para Foucault, a causalidade não pode ser entendida separadamente das estruturas de poder e saber que permeiam a vida social. Ele examina como determinadas narrativas e discursos são autorizados como verdades causais, enquanto outras interpretações são marginalizadas ou silenciadas.

Por exemplo, em suas obras sobre a história da loucura e da medicina, Foucault revela como o saber psiquiátrico não apenas descreve causas de comportamentos desviantes, mas também estabelece normas de normalidade que influenciam a percepção e o tratamento dos indivíduos. Essa perspectiva ilumina como as estruturas de poder institucionalizam certas verdades, moldando a compreensão coletiva sobre o que constitui uma causa e seus efeitos subsequentes.

Foucault desafia as noções tradicionais de causalidade ao mostrar como as relações de poder podem obscurecer ou distorcer as conexões causais, moldando a forma como entendemos eventos históricos, sociais e individuais. Ele sugere que examinar as condições de produção do conhecimento sobre causalidade é essencial para uma compreensão mais crítica e inclusiva dos processos sociais. A ideia de que o conhecimento é produzido dentro de contextos específicos de poder implica que as explicações causais são, muitas vezes, reflexos das relações de poder existentes.

As reflexões de Foucault sobre causalidade difusa têm implicações significativas para a compreensão contemporânea da política, da ciência e da cultura. Elas nos incentivam a questionar não apenas as explicações simplistas de causa e efeito, mas também a considerar como o poder e o conhecimento moldam nossas percepções e interpretações dos eventos ao nosso redor. Isso nos capacita a explorar novas formas de investigar e interpretar os complexos fenômenos sociais e históricos que não se encaixam em modelos causais lineares.

Ao desafiarmos as noções tradicionais de causalidade e reconhecermos a influência difusa e não linear das relações de poder e conhecimento, somos levados a uma visão mais crítica e sofisticada da realidade social. Foucault nos convida a desvendar as camadas de práticas e discursos que moldam nossa compreensão do mundo, permitindo uma análise mais profunda e abrangente das dinâmicas sociais e históricas.

Considerações finais

Michel Foucault desafia vigorosamente as concepções tradicionais de causalidade linear, que simplificam a complexidade das relações sociais e históricas a uma sequência direta de causa e efeito. Em vez disso, ele propõe uma análise descontínua e multifacetada que revela a contingência e a multiplicidade de forças que moldam eventos e discursos. Esta crítica fundamenta sua metodologia genealógica, a qual desnaturaliza e expõe as condições históricas e contextuais que possibilitam a emergência de certas verdades e conhecimentos.

A genealogia foucaultiana investiga como o poder não é uma entidade monolítica, mas se dispersa em práticas sociais, instituições e discursos, moldando subjetividades e normatizando comportamentos. Nas obras *Vigiar e Punir: O Nascimento da Prisão* e *História da Loucura*, Foucault demonstra como instituições como prisões e hospitais não apenas controlam corpos, mas também produzem saberes que reforçam estruturas de poder. Ele revela que o conhecimento, longe de ser neutro ou objetivo, é produzido dentro de contextos específicos de poder, onde certos discursos são legitimados enquanto outros são marginalizados.

Na intersecção entre poder e saber, Foucault mostra como as práticas discursivas e institucionais moldam não apenas o conhecimento, mas também a percepção de verdade. Por exemplo, o saber médico não apenas descreve condições de saúde, mas também estabelece normas sociais e de comportamento. Ao desnaturalizar essas verdades, Foucault promove uma crítica radical que não é apenas intelectual, mas também política e ética, questionando as hierarquias de poder e propondo novas formas de conhecimento que possam resistir à opressão.

A concepção de causalidade de Michel Foucault é descontínua e multifacetada, considerando os eventos como resultado de múltiplas forças, práticas e discursos, em vez de uma simples sequência linear de causa e efeito. Suas principais obras que exploram esse conceito incluem *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão* e *História da Loucura*, onde ele

analisa como práticas institucionais moldam não apenas o comportamento, mas também a produção de conhecimento.

Foucault se contrapõe às ideias de David Hume ao rejeitar a busca por uma origem única ou uma explicação teleológica para fenômenos sociais. Enquanto Hume se concentra em uma análise empírica e linear de causa e efeito, Foucault enfatiza a contingência e a multiplicidade de forças e discursos que influenciam eventos históricos e sociais.

As implicações contemporâneas da crítica foucaultiana à causalidade linear incluem uma compreensão mais profunda das dinâmicas de poder na produção de conhecimento e verdade, e uma capacidade de resistir a narrativas simplistas de causa e efeito que legitimam estruturas de poder e normatividade. Isso nos capacita a buscar formas mais justas e inclusivas de conhecimento que desafiem as hierarquias de poder existentes.

Em suma, a crítica de Foucault à causalidade linear e sua abordagem genealógica do poder e do saber oferecem uma perspectiva complexa e crítica sobre a produção de conhecimento e a intersecção entre poder e verdade, com profundas implicações para a compreensão das dinâmicas sociais e históricas na sociedade moderna.

Referências

- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Vozes, 1975.

GUTTING, Gary. *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005. DOI:

<https://doi.org/10.1093/actrade/9780192805577.001.0001>.

HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HUME, David. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LIVINGSTON, Paisley. *Artificial Intelligence and the Politics of the Machine: A Case Study of Foucault and AI*. Nova York: Routledge, 2020.

OWEN, David. *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Data de registro: 22/07/2024

Data de aceite: 29/01/2025



Estátuas Filosóficas: a noção de escultura no início do Livro II da *República* de Platão

*Lethícia Ouro Almeida Marques Oliveira**

Resumo: Quando se aborda a questão da arte em Platão, o foco costuma estar no Livro X da República onde Sócrates afirma que a arte mimética se encontra três graus afastada do real, das Ideias. Parece, assim, haver uma oposição entre arte e filosofia, esta mais próxima do real. Todavia, ao se lançar luz sobre outras partes da obra, nos deparamos com uma abordagem diferente. No início do Livro II do mesmo diálogo, por exemplo, a arte escultórica é usada para ilustrar procedimentos filosóficos: Gláucon expõe os homens justo e injusto como se estivesse a polir estátuas; os personagens moldam a cidade ideal. Há um procedimento mimético na filosofia, e esta tem um aspecto plástico. A arte escultórica é usada para falar da expressão do real. E este é um dos primeiros olhares ocidentais para uma arte que ainda não se consolidou como tal; há muitos termos gregos para uma arte que começa a se constituir como um gênero único somente no Renascimento. O que é uma escultura originalmente? Um encaminhamento a uma resposta parcial desta questão é o que pretendemos desenvolver neste texto.

Palavras-chave: Escultura; Platão; República.

Statues philosophiques: la notion de sculpture au début du Livre II de la *République* de Platon

Résumé: Quand on parle de la question de l'art chez Platon, on regarde habituellement le Livre X de la République, dans lequel Socrate dit que l'art mimétique est à trois degrés loin du réel, des Idées. Ainsi il semble qu'il y a une opposition entre l'art et la philosophie, qui est plus proche du réel. Cependant, si

* Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professora em Colégio Pedro II (CP II). E-mail: lethiciaouro@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2065152629707530>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2379-3811>.

on regarde d'autres parties de l'œuvre, on voit une approche différente. Au début du Livre II du même dialogue, par exemple, l'art de la sculpture est utilisé pour illustrer des procédés philosophiques : Glaucon présente les hommes juste et injuste comme s'il était en train de polir statues; les personnages moulent la cité idéale. Il y a un procédé mimétique dans la philosophie et elle a un aspect plastique. L'art de la sculpture est utilisé pour parler de l'expression du réel. Et cela est un des premiers regards occidentaux sur un art qui ne s'est pas encore établi comme tel; il y a beaucoup de termes grecques pour un art qui commence à se constituer comme un genre unique seulement dans la Renaissance. Qu'est-ce qu'une sculpture à l'origine ? Ce texte vise à proposer une réponse partielle à cette question.

Mots-clés: Sculpture; Platon; République.

Introdução

Neste texto realizaremos um estudo acerca das duas primeiras referências à arte escultórica da *República* de Platão, que se encontram no Livro II da obra. Esse estudo é parte de uma investigação maior sobre as artes plásticas, onde se inclui também a pintura, neste mesmo livro. Trata-se de uma abordagem não convencional pois, no âmbito das artes, a maior parte dos estudiosos se voltam para o estudo da poesia. De fato, esta é tematizada diretamente por Platão em, por exemplo, *República* II e III e *Hípias Menor*. As artes plásticas aparecem muitas vezes como imagens para tratar de outros assuntos, como ressalta Eva Keuls em *Plato and Greek Painting*. Mesmo assim, através desses usos das artes plásticas de Platão, é possível vislumbrar como o filósofo considera esses gêneros artísticos, como ele os caracteriza. Dessa forma, evidenciaremos um dos primeiros olhares da cultura ocidental a respeito das artes plásticas. Vale ressaltar que estas ainda não eram compreendidas através de um conceito único. Na Grécia Antiga, temos muitos vocábulos que se referem à pintura

e à escultura¹. Isso atesta que a compreensão dessas artes está em fase de nascimento. E é esse nascimento que desejamos acompanhar através do estudo de recortes de texto. Nesse momento, como dissemos, abordaremos a noção de escultura presente no início de Livro II da *República*. Começemos pela primeira referência.

Gláucon, escultor dos homens justo e injusto

*Perguntando às águas do Huai
Pobre de quem busca fama e fortuna,
perdendo a paz neste mundo confuso.
Por que razão sempre as águas do
Huai,
correndo ao leste, descansam jamais?*
(Bai Juyi²)

Como se sabe, o tema central que abre o diálogo que aqui nos interessa é a justiça. A busca pela sua definição termina sem resposta, em ἀπορία, no Livro I, mas os personagens não desistem dessa busca, e querem saber ainda mais. Gláucon pergunta para Sócrates: será que a justiça é acompanhada de felicidade? Ele quer que Sócrates mostre que sim. Todavia, parece que o homem justo é feliz somente pelas recompensas que recebe da sociedade: pela sua honra, a sua fama; e pelo seu salário, sua fortuna.³ Já o homem injusto, tiradas suas punições, seria mais feliz. Essa parece ser a compreensão comum dos gregos⁴, que talvez

¹ Cf. a tese de doutorado publicada OURO OLIVEIRA, 2018, p. 27.

² In: Antologia da poesia clássica chinesa. Dinastia Tang. p. 178. Poeta do séc. VIII, budista, que se envolveu com a vida pública e se distanciou dela morando num mosteiro da montanha Xiangshan.

³ Cf. *Rep.* 358a.

⁴ Quando Gláucon vai expor seu argumento, começa com “Dizem” (φασιν, 358e). Ele parece falar, portanto, de uma visão compartilhada. Além disso, em 358a, explicita que está a tratar da visão dos muitos, οἱ πολλοί. Assim também compreende Augusto (1989, p. 156).

possamos aplicar também aos nossos tempos⁵. No diálogo, essa opinião partilhada pelo senso comum é apresentada pois o que se intenta saber é se a justiça é boa por si mesma, e não só pelas suas recompensas⁶. O personagem Gláucon, um dos irmãos de Platão, o mais destemido⁷, conta a narrativa do anel de Gíges, uma reconstrução de um mito que aparece em Heródoto⁸. Na narrativa de Gláucon, Gíges, escapando das punições, porque recebeu o poder do anel de se tornar invisível, age de forma injusta: seduz a rainha e, com a ajuda dela, mata o rei e alcança o poder. Esse destino parece ser de felicidade. A injustiça, assim, parece ser boa por si mesma. Mas será? E a justiça? Ela é praticada por conta das aparências e não por si mesma?

A intenção de Gláucon é mostrar os homens justo e injusto em si mesmos, sem recompensas. Com essa visão, seria possível perguntar: Qual deles seria feliz pelo simples fato de serem quem são? O justo ou o injusto? Gláucon propõe que imaginemos o homem injusto com a fama da justiça e, ao contrário, o justo com a fama da injustiça. O primeiro, injusto, receberia prêmios e, o segundo, justo, castigos. Nesse cenário, ainda assim, valeria a pena ser justo? O justo seria feliz mesmo recebendo as maiores punições? E o injusto? Ele não pareceria ser o homem mais feliz do mundo, ainda recebendo prêmios e com a melhor reputação? É nesse momento da exposição de Gláucon que Sócrates intervém e diz:

⁵ Trata-se de uma doutrina que, na Modernidade, chamaríamos de contratualista: o justo é o que segue a lei, e a lei existe porque os homens seriam naturalmente inimigos uns dos outros. Naturalmente eles seriam o que chamamos de injustos. Pensemos, por exemplo, na famosa expressão de Thomas Hobbes, “o homem é o lobo do homem”.

⁶ Na filosofia contemporânea, trata-se da distinção entre deontologia e consequencialismo. Os filósofos da primeira corrente avaliam a ação em detrimento das suas consequências e, os segundos, avaliam a ação exatamente pelas suas consequências. Os maiores exemplos são, respectivamente, Kant e Mill. Gláucon parece estar entre os primeiros (cf. Annas, 1999, p. 34-35), mas sua proposta vai além dessa simples distinção pois pensa no poder, *δύναμις*, que a justiça exerce na alma no intuito também de saber se ela é agradável. Cf. PAPPAS, 2001, p. 54.

⁷ Cf. *Rep.* 357a.

⁸ I. 8-12. O anel é um elemento acrescentado por Platão.

*Βαβαῖ, ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε Γλαύκων, ὡς ἐρρωμένως
ἐκάτερον ὥσπερ ἀνδριάντα εἰς τὴν κρίσιν
ἐκκαθαίρεις τοῖν ἀνδροῖν.*

__ Céus! Meu caro Gláucon! __ exclamei eu
__ Com que vigor te empenhas em polir, como se
fosse uma *estátua*, cada um dos dois homens, a
fim de submeter a julgamento! (Pl., *Resp.*, 361d,
grifo nosso).⁹

Isto é: Sócrates diz que Gláucon apresentou os homens justo e injusto como se cada um fosse uma estátua, *ἀνδριάς*, polindo ou limpando, *ἐκκαθαίρω*, cada um deles. Ou, ainda, como se ele produzisse um retrato, *portrait*, deles, como diz em sua tradução do passo Georges Leroux. As “estátuas” ou “retratos” de Gláucon são produzidos tirando as aparências de justiça e injustiça; tirando ou, ainda mais, invertendo os prêmios e as punições, como dissemos acima. As “estátuas” exibem o homem justo e o seu contrário em si mesmos.

Anteriormente, no início do Livro II, Gláucon afirma que a justiça deve ser o mais belo, *κάλλιστος*, bem, sendo boa não somente pelas suas consequências, mas por si mesma, levando à felicidade¹⁰. É isso que ele quer que Sócrates explique, como dissemos. Se a justiça for o mais belo bem, seria, em paralelo, bela a “estátua” de Gláucon do justo? A resposta para essa questão só será alcançada no final do Livro IX, no avançar da noite na casa de Céfalo, quando a vida do mais justo dos homens, o filósofo, será comparada com a do mais injusto, o tirano. Gláucon, por fim,

⁹ Tradução um pouco modificada. Preferimos *polir* e não *limpar e avivar* para traduzir *ἐκκαθαίρεις* pela comparação com a feitura de uma estátua. Todavia, Adam prefere *limpar*.

¹⁰ Cf. *Resp.* 358a. Como sabemos, essa tese será aceita no final do diálogo. Segundo Julia Annas, a ideia de que basta a virtude para a felicidade está presente em todos os diálogos de Platão. Além disso, ela defende que seria uma tese compartilhada com a filosofia estoica. Cf. ANNAS, *op. cit.*, II. Transforming your life: virtue and happiness.

receberá a resposta que deseja. Ele aprenderá a elogiar a justiça em si e por si, como queria¹¹.

Notemos que o termo grego usado para estátua nessa passagem, *ἀνδριάς*, vem de *ἀνδρός*, genitivo de *ἄνθρωπος*, homem. Outras alternativas seriam possíveis, como *ἄγαλμα*, que também traduzimos por estátua. A escolha de Platão não parece ser aleatória. Ele parece se remeter à origem dos termos gregos. Afinal, Gláucon, pelo discurso, produz “estátuas” de homens. Sabemos que esse era o motivo principal da estatuária grega, sobretudo estátuas que representavam os deuses antropomórficos. Isto é, como dissemos: Platão parece estar atento às palavras que usa em cada passagem, e seus sentidos originários. Isso é muito importante neste estudo que lança luz em termos específicos, referentes, agora, à escultórica.

Estátuas que expressam o ser

Além disso, salta aos olhos uma consideração importante a respeito dessa passagem: a estátua aí aparece vinculada ao *ser* justo ou injusto; não ao parecer. Trata-se de apresentar esses homens sem levar em conta as aparências. É como se os dois usassem o anel de Gíges, tornando-se invisíveis. Assim, tira-se deles a honra, para o justo, e a punição, para o injusto. Como dissemos, Gláucon apresenta esses homens em si mesmos, sem aparentar nada. Tiradas as aparências e as recompensas, quem seria feliz?

Sendo assim, nesse trecho encontramos uma compreensão de que a arte mostra o ser ou a natureza; não temos a oposição entre natureza e arte que aparece, por exemplo, no pensamento sofístico¹². Isso é bastante relevante também no que diz respeito ao pensamento de Platão, pois, em geral, afirma-se que, para este filósofo, a arte é uma imitação, uma *μίμησις*, longe da realidade. Os intérpretes se baseiam sobretudo na

¹¹ Cf. *Resp.* 358d.

¹² Cf. PAPAIOANNOU, 1974, p. 104.

apresentação dos graus de realidade no Livro X também da *República*. Ali, a arte é imitação da imitação, estando três graus afastada das Ideias. A pintura da cama imita a cama do marceneiro que imita a Ideia de cama. Vemos, assim, o valor de considerarmos outras passagens no que tange a uma compreensão mais rica e, a meu ver, mais interessante, do pensamento platônico. O pensamento de Platão valoriza a arte e é artístico em vários sentidos¹³. Parece-me, de acordo com o que dissemos, que a revelação do ser pela arte não é uma compreensão totalmente inovadora que surge sobretudo na Modernidade¹⁴, mas possui uma semente platônica. Também Aristóteles quando tematiza a tragédia na *Poética*, relaciona-a à realidade em seu sentido filosófico pois trata do possível e não do factual.¹⁵ Isto é: ela está mais próxima do ser, das suas possibilidades. Aqui, por caminhos diferentes, não há uma oposição entre Platão e Aristóteles, como se costuma afirmar.

No que diz respeito a Platão, esta passagem do Livro II não é isolada. No *Sofista*, por exemplo, temos a apresentação do gênero mimético *eikástico*, *εἰκαστική*¹⁶, que retrata o modelo de forma fiel, levando-nos a vinculá-lo ao ser, não só ao aparecer. Quem se baseia no aparecer é a *τέχνη φανταστική*, a arte do simulacro, que aparenta ser algo que não é. Ela engana o olhar através de distorções que não percebemos a certa distância. Trata-se do *trompe-l'oeil* já usado na Grécia Clássica.

A cabeça do cavalo representada no lado leste do frontão do Párthenon, hoje no *British Museum*, foi considerada a expressão do ser do cavalo, mais ainda do que qualquer cavalo vivo. Ela chegou a ser vista, por Goethe, como a Ideia platônica de cavalo¹⁷, mas, certamente, esse não é o

¹³ Também podemos afirmar isso sobre a questão mais ampla da imagem no pensamento de Platão. Cf. VASILIU, A. *D'une image à l'autre*: ce qui est, ce qui se montre, ce qui ce dit. In: VASILIU; GRASSO, org., 2023, p. 314 e 321.

¹⁴ Podemos encontrar essa compreensão também em Plotino. Cf. VERNANT, 1990, p. 415.

¹⁵ Cf. 1451b.

¹⁶ 235d,e. Sobre esse passo e sua relevância na estética platônica, cf. OURO OLIVEIRA, L. *op. cit.*, p. 36-47.

¹⁷ Cf. SPIVEY, 1996, p. 17 e 18.

caso da passagem que nos interessa e, pensamos, de qualquer outro texto de Platão. As Ideias são inteligíveis e não sensíveis. Vale notar que o mesmo ocorreu no âmbito da pintura. Federico Zuccaro afirmava que “O desenho é a própria Ideia, que se produz no intelecto como signo divino” (Lichtenstein, 2004, p. 43). Além disso, Vasari afirma que o quadro *Virgem* de Leonardo da Vinci “Parecia ser mais real do que a própria realidade” (Lichtenstein, 2004, p. 112).

No que diz respeito a uma aproximação menos radical entre arte e realidade, podemos citar, no universo grego de Platão, o escultor Policeto, da Grécia Clássica, que estudava as proporções matemáticas do corpo humano para reproduzir nas suas estátuas. Ainda nesse sentido de vincular, e não identificar, a arte ao ser, lembramos, por exemplo, no que diz respeito à arte de nossos dias, da pintura científica¹⁸, como a aquarela botânica, em que os artistas revelam as características mais importantes de uma planta, aquelas que as distinguem das demais, como a forma de uma folha ou o fruto de uma flor, ambos para identificar uma árvore; além disso, representam a planta sendo fiéis até mesmo ao seu tamanho, muitas vezes, e às suas cores. O intuito da pintura é exibir a espécie da planta retratada. A arte pode revelar o ser. E não se fala de um gênero artístico menor somente, um estilo específico. O gênero maior da arte naturalista ou realista tem também esse intuito: mostrar os seres de forma mais próxima possível a como eles aparecem na natureza. Interessa aqui sublinhar que a intenção de Gláucon é exatamente mostrar a justiça, como dissemos, em sua natureza, φύσις, e não no que diz respeito às convenções sociais, νόμος¹⁹.

Por fim, sabemos da crise na arte que aconteceu com o advento da fotografia. Sabemos que, através da litografia e de outros meios, os artistas retratavam, por exemplo, paisagens brasileiras de forma a divulgar sua geografia. No Museu Histórico da Cidade, no Rio de Janeiro, temos alguns exemplares disso. Mas o que a arte deve fazer se a foto, com o seu

¹⁸ Essa foi uma relação feita pela professora Maura Iglésias, a quem agradeço, em minha qualificação de doutorado.

¹⁹ Cf. PAPPAS, N. *op. cit.*, p. 53.

advento, retrata melhor a realidade? Temos a perda de valor da arte acadêmica e o surgimento de outras correntes artísticas, como o cubismo, que pretende retratar o real pela abstração.

Uma religiosidade filosófica?

É também interessante pensar como, nessa passagem, Platão usa um elemento de uma verdade divina, como uma estátua, para falar de uma “nova” verdade que surge com o desenvolvimento do discurso ou da razão, do λόγος²⁰. O caráter sagrado da arte grega pode também estar em jogo nessa passagem. A filosofia surge como uma alternativa a uma religiosidade que parece não mais servir para a manutenção de uma cidade justa. Atenas está em crise, seja com a tirania dos trinta, seja com a democracia que, como sabemos, condenou Sócrates. A arte grega, tanto as artes plásticas quanto as poéticas, sem a filosofia, não parece ser suficiente para educar os homens para a construção de uma cidade justa. A escultura, agora, precisa ser filosófica. O procedimento “escultórico” de Gláucon é filosófico. Buscar o ser é tarefa da filosofia. Essa aproximação de filosofar e esculpir aparecerá novamente no decorrer deste texto. Mas vale desde já ressaltar que Platão apresenta outras imagens para falar da filosofia, não só as artes plásticas²¹.

O caráter plástico do discurso filosófico

Outro fator importante do passo que nos interessa é que as artes plásticas aparecem em paralelo ao discurso, como em outros diálogos; por exemplo no *Sofista*, quando se trata da distinção entre as artes εἰκαστική e φανταστική, a que aludimos acima. Nesse momento deste diálogo, trata-se

²⁰ Cf. PAPAIOANNOU, *op. cit.*, p. 89.

²¹ Cf. LOUIS, P. 1945. Chap. II: La Dialectique.

da distinção entre os discursos verdadeiro e falso, além de outras possíveis interpretações. Na *República*, Gláucon expõe pelo discurso os homens justo e injusto como se fosse um escultor. Ele quer apresentar, assim, em certo sentido, quem eles são e como seria a vida deles para saber quem é feliz²². No que diz respeito também à pintura, está em jogo a *ut pictura poesis* de Horácio: a poesia é como uma pintura. Um bom exemplo disso é o movimento da Segunda Sofística em que os oradores descreviam, em seus discursos, pinturas localizadas em galerias. Podemos pensar também nas pinturas e esculturas que retratam cenas da mitologia transmitidas também pelos poetas. Um exemplo é a cratera, atribuída ao pintor de Berlin, que mostra o rapto do belo príncipe troiano Ganimedes por Zeus, no Museu do Louvre. Essa cena também se encontra no Canto XX da *Iliada*. Esses exemplos mostram explicitamente a possível aproximação de obras plásticas e discursivas. No caso de Platão, a relação é um pouco mais abstrata porque o discurso de Gláucon não é essencialmente narrativo mas filosófico. A aproximação é bastante interessante pois mostra um aspecto “plástico” da atividade filosófica muitas vezes compreendida como referente somente à alma, e não ao corpo; ao invisível, e não ao visível.

Neste aspecto temos uma consideração que irá se repetir bastante na *República* e em outros diálogos: a própria filosofia apresentada como um trabalho de um escultor ou pintor. Já no Livro II que agora nos interessa encontramos algumas passagens nesse sentido. Tudo parece apontar para o fato de que o filósofo também trabalha com a μίμησις; ele deseja contemplar o ser para, com as palavras, os gestos e os atos que copiam o ideal, ser si mesmo, isto é, ser filósofo, aquele que, na *República*, é virtuoso e feliz; para direcionar outros para essa contemplação educando-os para se tornarem pessoas nobres. Sua μίμησις tem o intuito de criar interesse e desejo pelo original, tornando possível moldar o caráter dos demais. Ele quer o ser, como a justiça; quer agir de forma justa, através das

²² Sabemos que, no contexto da filosofia de Platão, o discurso é também uma imagem. Isso nos leva a crer que a alma possui também um caráter imagético. Sobre isso, cf. VASILIU, *op. cit.*, p. 314.

“estátuas” filosóficas. E poderíamos aprender algo sobre o ser por estátuas?

Mas há de se ser cauteloso e apontar a diferença entre uma apresentação pelo discurso e uma apresentação por uma escultura. Uma comparação envolve semelhanças e diferenças²³. Platão usa a imagem da escultórica para ilustrar como seriam os homens justo e injusto, mas é claro que somente o discurso pode fazer essa exposição enquanto, por exemplo, apresenta seus argumentos²⁴. Como se repete, Platão comumente vai do visível ao “invisível” – mas isso não quer dizer que haja um fosso entre os dois, como às vezes se diz²⁵. As imagens tem muito valor na filosofia platônica, como se vê, por exemplo, no seu estilo de escrita²⁶. Ele se serve de cenários, personagens, ações e gestos; sua filosofia é teatral²⁷. Nesse ponto discordamos de Eva Keuls, na obra citada no início desse texto, que afirma que Platão considera a pintura, objeto do seu estudo, desimportante por usá-la sobretudo como imagem para tratar de outros temas. Esta parece ser uma interpretação que desconsidera a importância do caráter artístico dos diálogos de Platão.

Desenhos da felicidade

Mas retomemos o fio da meada. A exposição de Gláucon sobre os homens justo e injusto tem como finalidade saber quem é feliz, como dissemos. É preciso fazer um julgamento, uma avaliação, κρίσις, como diz

²³ Sobre esse tema, cf. GOLDSCHMIDT, 2003, p. 54 e 115.

²⁴ Essa é uma consideração de Monique Dixsaut em DIXSAUT, 2001, p. 115.

²⁵ Cf. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 120. Ao tratar dos paradigmas visíveis para falar de temas relacionados ao invisível ele diz: “[...] o mundo sensível pareceria como revalorizado, contrariamente ao que se proclama sobre o ‘ascetismo do *Fédon*’” ([...] *le monde sensible en semblerait comme revalorisé, contrairement à ce que proclame d’ascétisme du Phédon*), p. 87.

²⁶ Sobre isso cf. MENEZES NETO, 2021.

²⁷ Cf. PESSANHA, 1997 e COSTA, 2014.

na nossa passagem Sócrates. Na tradução de Paul Shorey ele interpreta que o intuito de Gláucon é expor a “estátua” desses dois homens como se estivessem numa competição para o prêmio ([...] *for the competition for the prize...*). Sabemos como a sociedade grega é agonística, como ressalta Nietzsche em Homero, por exemplo²⁸. Havia competições atléticas e artísticas, até no âmbito da pintura, como na anedota de Zeuxis²⁹. Nesta, o critério é: quem engana mais? As pinturas de uvas, de Zeuxis, que enganam aves, ou de cortina, de Parrásio, que engana homens?³⁰ Já o critério para a competição de Gláucon é, como dissemos: quem é feliz? O homem justo ou o injusto? A estética se mistura com uma ética e uma política. A justiça e a felicidade parecem ter uma forma, um desenho. E é preciso distinguir esse desenho do que é injusto e infeliz. Parece que é necessário fazer uma comparação.

A felicidade parece ser apresentada em termos estéticos. É olhando para as “estátuas” que se vai saber quem é feliz. “Como assim?”, poderíamos perguntar. Será que a felicidade pode relacionar-se com limites, o delineamento de um desenho? Vale lembrar que, no *Filebo*, a vida feliz será aquela em que se impõe limite ao ilimitado de prazeres e desejos. Como não pensar na crítica ao consumismo desenfreado que assola o meio-ambiente e empobrece nossa capacidade de criar uma vida autêntica, como diz Ailton Krenak?³¹ Além de no *Filebo*, também na *República*, no Livro IX, a razão deve determinar os limites nos desejos para se obter satisfação, a felicidade.³² Em geral, como sabemos, a estatuária grega exhibe proporção, harmonia, justa medida. A ὕβρις, a desmedida, é menos retratada. Assim, as estátuas acabam por desenhar um princípio crucial na filosofia de Platão, e da cultura grega em geral, que é a medida.

²⁸ Cf. A disputa de Homero. In: NIETZSCHE, 2000.

²⁹ Cf. PLÍNIO, *História Natural*, XXXV. XXXVI. 64, 65.

³⁰ Há também uma anedota que diz que Giotto pintou uma mosca com tal destreza que seu mestre Cimabue tentou espantá-la com a mão. Cf. LICHTENSTEIN, *op. cit.*, p. 106.

³¹ Cf. *Ideias para adiar o fim do mundo*.

³² Sobre esse tema, cf. o excelente estudo de PRADO, 2021. Causa e Limite.

Por fim, sabemos da identificação entre belo, termo relacionado à estética, e bem, termo relacionado à ética, na cultura grega. O homem belo é o homem mais nobre, o homem virtuoso, excelente em suas ações; o homem bom. Mas como saber se um homem é bom? É preciso tirar dele as aparências. Não basta aparentar ser bom, é preciso sê-lo. Além disso, um homem pode ser tomado pelo vício e parecer ser um homem bom. Tirar as aparências, metaforicamente, é como tirar as roupas. É assim que as almas são julgadas no mito da imortalidade da alma presente no *Górgias*: *nuas*³³. Dessa forma, é possível distinguir com mais nitidez o ser de cada um, seu modo de vida, seu caráter. Para a nossa investigação, lembramos que, comumente, as estátuas gregas retratam homens totalmente ou parcialmente nus. Como desenvolvemos anteriormente, é como se elas mostrassem o ser, como se ser e aparecer estivessem unidos. O que a estátua aparenta é o que é³⁴.

Um fator importante desse contexto da *República* é a diferença entre ser bom pela bondade em si, pelo ser, e sê-lo pelas suas consequências, pelo aparecer. Platão parece dizer que não devemos ter como prioridade buscar incessantemente fama e fortuna, como se fôssemos as águas de um rio que nunca cessam de correr, como se diz nos versos do poeta chinês Bai Juyi, que usamos como epígrafe. Devemos sim ter a paz de cuidar da nossa alma para que ela seja cada vez mais virtuosa³⁵ pela beleza da nossa bondade, da nossa excelência, pelo ser e não pelo aparecer; pela nobreza de não querer ter mais que os outros e se satisfazer com o que nos é próprio – o que, aliás, é a única satisfação possível. Isto parece ser o que Gláucon deseja que Sócrates desenvolva.

³³ Cf. 523a-524a.

³⁴ Anca Vasiliu afirma que a imagem é também um meio de acesso à coisa. Cf. VASILIU, *op. cit.*, p. 320.

³⁵ Sobre isso cf. ANNAS, *op. cit.*, p. 33 e NUSSBAUM, 2009, p. 140.

Moldando a cidade

*Nada lhe faltava. Na hora da fome tecia
um lindo peixe, com cuidado de
escamas. E eis que o peixe estava na
mesa, pronto para ser comido. Se sede
vinha, suave era a lâ cor de leite que
entremeava o tapete. E à noite, depois
de lançar seu fio de escuridão, dormia
tranquila.
Tecer era tudo que fazia. Tecer era tudo
o que queria fazer
(Marina Colasanti).*

Como vimos, Gláucon “esculpe” os homens justo e injusto em sua exposição no intuito de saber quem seria feliz. Todavia, antes disso seria preciso saber o que é a justiça. Como distinguir os dois com nitidez sem saber disso?

Para alcançar a definição da justiça, depois da *ἀπορία* do Livro I, os personagens decidem criar uma cidade justa. Afinal, a justiça existe ou num homem ou numa cidade, e esta é maior do que aquele; assim, nela será mais fácil de ver a justiça. Na cidade, a justiça estaria “escrita” em caracteres grandes, o que não seria o caso em um homem³⁶.

O aspecto contemplativo da filosofia

O aspecto contemplativo da filosofia repete-se nesse contexto. Antes, Gláucon construiu as “estátuas” dos homens justo e injusto para, “sendo contempladas”, “julgá-las” vendo nelas quem seria feliz. A filosofia, assim, de certa forma, já se vinculava ao olhar. Mais à frente, Sócrates diz a Adimanto que a pesquisa que realizam exige acuidade de visão, *ὁζὺ βλέποντος* (Pl. *Resp.*, 368c). Conhecer e ver parecem ser termos correlatos. Essa aproximação torna o uso da imagem das artes plásticas

³⁶ Cf. *Rep.* 368d.

bastante conveniente para Platão. Elas são feitas para, além de serem oferecidas para os deuses, serem contempladas. O uso das técnicas de ilusão de ótica, já presente na Grécia Clássica, é um indício disso. Sabemos que, no teatro, o cenário era pintado usando a técnica da perspectiva linear, tendo em vista que o espectador observa o espetáculo a uma certa distância³⁷. Se a arte ilude o olhar, pensa no ponto de vista do espectador, é porque ela foi feita para ele; para os olhos, para ser contemplada.

Como sabemos, a realidade deve ser contemplada pelo filósofo – com os olhos da alma. E, além disso, o filósofo cria imagens para serem contempladas. Esse é o caso da passagem que agora nos interessa. Ei-la:

*Οὐκ, εἰ σύ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡμεῖς ἅπαντες
ὁμολογήσαμεν καλῶς, ἡνίκα ἐπλάττομεν τὴν
πόλιν· ὁμολογοῦμεν δέ που, εἰ μέμνησαι,
ἀδύνατον ἓνα πολλὰς καλῶς ἐργάζεσθαι τέχνας.*

__ Não __ repliquei __ se belamente tu e nós assentámos o princípio, quando *modelamos* a cidade. Assentámos, se bem te lembras, em que era impossível que uma só pessoa exercitasse belamente diversas artes (Pl., *Resp.*, 374a, grifo nosso).³⁸

A cidade ideal foi modelada pelos personagens. O verbo utilizado foi *πλάττω*, moldar ou modelar, próprio do vocabulário relativo à escultórica. Chama atenção o fato de que, dentre as traduções que consultamos, somente três optam por traduzir *πλάττω* por moldar ou modelar: como vimos, Maria Helena da Rocha Pereira, e, além dela, Paul

³⁷ Cf. KEULS, 1978, p. 63-66.

³⁸ Tradução um pouco modificada. Preferimos *belamente* para traduzir *καλῶς* para ressaltar o caráter estético da passagem.

Shorey e Benjamin Jowett. Outros preferem *formar* ou *dar forma*³⁹. Outros simplesmente ignoram o verbo. Isto nos mostra a desimportância concedida às artes plásticas em Platão e, também, ao uso de imagens, de metáforas, em geral pelo filósofo.

A forma da cidade justa moldada

E qual é a forma da cidade moldada? Talvez possamos dizer que quando cada habitante desempenha unicamente a função a que foi determinado por natureza, ela é desenhada em partes. Conhecemos as partes da cidade ideal: a das(os) artesãs(ões), a das(os) guardiães(ões) e a das(os) filósofas(os)-rainhas(reis). Essa divisão em partes da cidade aparece, em certo sentido, desde a criação da primeira cidade, a cidade saudável, que será caracteriza por Gláucon de cidade de porcos.⁴⁰ Sócrates diz, naquela altura para Adimanto, que “cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa” (Pl., *Resp.*, 370b, trad. Maria Helena da Rocha Pereira) (ἕκαστος οὐ πᾶν ὁμοίως ἐκάστω, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ’ ἄλλου ἔργου πράξει). A execução desse trabalho próprio será para produzir algo que será comum a todos na cidade⁴¹. Esse princípio de exclusividade de uma tarefa será mantido da primeira à segunda cidade; da cidade saudável à cidade fleugmática ou de luxo⁴², uma cidade mais humana que será a ideal para Platão. Nela encontramos doces e perfumes, por exemplo, algo prazeroso e ausente numa cidade em que só há o necessário.

Vale notar que esse princípio da exclusividade de uma tarefa será revelado, no Livro IV, como a própria definição da justiça: que cada um

³⁹ Carlos Alberto Nunes, Anna Lia de Amaral de Almeida Prado, Jose Manuel Pabon y Manuel Fernandez Galiano.

⁴⁰ Cf. *Resp.* 372d.

⁴¹ Cf. *Resp.* 369e.

⁴² Cf. *Resp.* 372e

faça aquilo a que foi determinado por natureza.⁴³ Contemplar a cidade moldada é contemplar, portanto, uma imagem da justiça, criada pela filosofia. Chama atenção o fato de que o uso do vocabulário da escultórica aparece quando se está a falar de um princípio filosófico crucial na *República*: a definição da justiça.

Além disso, nota-se que, por mais que a tradução de *πλάττω* por *moldar* seja fiel ao grego e rica quando valoriza as imagens usadas por Platão, quando alguns tradutores optam por *formar* ou *dar forma*, eles nos remetem a um vocabulário relativo ao âmbito inteligível no *corpus* platônico. Como sabemos, Forma, εἶδος, e Ideia, ἰδέα, são termos empregados por Platão para falar da verdade última que só pode ser alcançada pela alma. Uma observação importante: εἶδος, *aspecto, forma*, e ἰδέα, *aparência, forma*, são de uma mesma família etimológica no grego, junto com ἰδεῖν, aoristo de ὁράω⁴⁴.

E quando vemos, contemplamos uma forma, algo que possui um limite. O ilimitado ou o infinito não possui uma forma; como as palavras indicam, não tem limites ou finitude. Como na passagem anterior que estudamos, sobre as estátuas dos homens justo e injusto, o limite mostra-se como um conceito importante na filosofia de Platão. Por exemplo, como é dito na passagem: que cada habitante da cidade ideal *se limite* a executar somente uma função. Saímos da desmedida da ὕβρις para a medida do homem virtuoso.

E o limite escultórico da cidade ideal relaciona-se com a beleza. Quando cada um executa somente uma função, o faz belamente, καλῶς, como é dito no passo que agora estudamos. Este é um advérbio que provém de καλός, com ômicron, que quer dizer belo ou nobre. O aspecto estético da cidade ideal se faz ver nesse detalhe vocabular. A cidade é uma bela “estátua” filosófica.

Executar uma atividade belamente

⁴³ Cf. *Resp.* 433a,b.

⁴⁴ Cf. CHANTRAINE, 1974.

Esse advérbio, *καλῶς*, se mostra importante porque não se trata somente da produção de obras belas pelos habitantes da cidade ideal⁴⁵. Aqui, fala-se sobre executar uma arte, *τέχνη*, belamente. É a ação, o processo, o caminho que também deve ser belo. A beleza deve estar no movimento, do começo ao fim. Aqui vemos, por esse simples detalhe, que Platão não é um filósofo que desmerece a vida valorizando um ideal ausente no sensível, ou, ainda, uma recompensa após a morte, como às vezes se diz. Ele fala de um dia a dia de trabalho belo; fala da vida e seu cotidiano mais banal – e, ao mesmo tempo, muito importante, pois relativo ao trabalho –, valorizando-a.

E ressaltamos que o termo *καλῶς* aparece duas vezes nessa passagem que interpretamos, 374a. Novamente, isso parece ser proposital, e não obra do acaso. Da mesma forma que, na cidade ideal, executar-se-á seu ofício de forma bela, foi também belamente que os personagens do diálogo concordaram com esse princípio. Como na cidade ideal, eles executam suas funções de forma bela. Não só a cidade é bela, é uma *καλλίπολις*, como é dito no diálogo; construí-la é também algo belo. Isso é interessante porque joga com as cenas do diálogo. A primeira cena é de Sócrates contando a estória sobre a conversa na casa de Céfalo para um, ou mais personagens, anônimo que acaba se identificando conosco, leitores do diálogo. Os personagens Sócrates, Gláucon e Adimanto, dentre outros, estão no que podemos chamar de segunda cena, na estória que é contada. E, por fim, podemos imaginar que os habitantes da cidade ideal estariam na terceira cena, na estória contada pelos personagens de Sócrates. Belamente, como se estivessem na cidade ideal, os personagens constroem a própria cidade. Há uma união entre a segunda e a terceira cenas. É como se a cidade não fosse uma ilusão, um sonho distante. É como se ela existisse enquanto os personagens dialogam, e eles fossem habitantes da cidade ideal. Cada um deles executa belamente sua tarefa própria ao filosofar, e deixa outras de lado.

⁴⁵ Sobre a beleza da obra de quem se dedica a somente uma função, cf. *Rep.* 370c.

É ponto comum afirmar que a cidade existe, não historicamente, mas, construída pelas palavras, ontologicamente, e, ressaltado, para ser vista. “O dizer se articula com um ver”, como diz Germano Prado (2022, p. 327). Lembremos que o termo teoria vem do verbo *θεωπέω* que, como *ὁπάω*, quer dizer ver⁴⁶. Isso é mais um indício de que a visão é algo fundamental para a filosofia. Eric Havelock defende, em sua obra *Prefácio a Platão*, que a visão é própria da filosofia e, a audição, da poesia. Na filosofia vemos os livros e, na poesia, escutamos o canto. Quando acompanhamos um discurso lendo, podemos parar para refletir sobre o que é apresentado, voltar e reler alguma passagem, o que não é o caso da poesia. Um rapsodo canta seus versos do início ao fim, sem pausas. Não há tempo para a reflexão, e somos seduzidos pelo encantamento dos versos apresentados de forma performática. Disso conclui-se que a visão é o sentido da razão filosófica, enquanto a audição relaciona-se com as emoções poéticas.⁴⁷ Segundo esse ponto de vista, as artes plásticas, obras artísticas para serem vistas, estão mais próximas da filosofia que a arte poética. Para contemplar uma estátua precisamos de tempo. Podemos vê-la de diversos ângulos, rodeá-la completamente. Podemos perceber o jogo de luz e sombra criado pela iluminação do ambiente e os relevos presentes na obra. Podemos, ainda, nos aproximar e nos afastar dela e perceber se há algum jogo de ilusão de ótica: a obra é deformada de perto e parece harmônica de longe? Além disso, podemos nos lembrar de um relato mitológico a que ela se refere... Isto é: uma escultura, assim como uma pintura, nos propõe uma contemplação demorada, uma experiência análoga à filosófica. Mesmo que Platão possa falar da filosofia também como uma poesia, esta deve se basear num modelo “fixo” a ser contemplado.

⁴⁶ Temos ainda outros 17 verbos em grego relativos à visão. Sobre isso, cf. HADDAH, 2003, p. 21, que se remete a Prévot e Snell. No estudo de Haddad encontramos uma interessante análise do olhar na cena dramática de Sócrates e Trasímaco no Livro I de *A República*.

⁴⁷ Jaeger também ressalta a importância do sentido da visão em Platão que já teria sido notada por Aristóteles em *De sensu*, 1, 437a5. Cf. JAEGER, 1995, p. 791.

Lembre-mo-nos também de que a educação platônica é uma disciplina do olhar: de tirar a mira das sombras poéticas e girar para ver a luz, como é dito na famosa Alegoria da Caverna; tirar os olhos da cidade histórica e ver a cidade ideal; tirar os olhos dos heróis perturbados pelas suas emoções e ver a serenidade⁴⁸ do filósofo, como do egípcio Amen-em-ope⁴⁹ ...⁵⁰. E isto parece natural se essa educação é feita por e para filósofos. Não parece que esse seja o caso da educação realizada por música e ginástica própria de todos os guardiões.

O prazer estético da melhor vida

E por que não lembrar do *Filebo* no qual a melhor vida não envolve somente o prazer intelectual mas abarca também o estético, a contemplação de formas e cores puras?⁵¹ Exemplos desse tipo estão na arcaica arte geométrica presente em muitas pinturas de vasos gregos e, a nosso ver, também nas lindas e antigas estátuas das ilhas cicládicas. Por exemplo, em *Cabeça de Divindade Cicládica*, esculpida entre os séculos XXIV e XXII a.C., hoje no Museu Nacional de Atenas, vemos uma cabeça com distorções em formas geométricas. Trata-se de uma forma primitiva que curiosamente é semelhante ao cubismo. A cabeça é oval, o nariz é muito alto e, o pescoço, alongado. A cabeça é construída em formas puras. Outro exemplo é das pinturas de Polignoto, a que Platão fará alusão também no Livro II da *República*⁵². Ele destaca a forma de seus desenhos e

⁴⁸ Sobre isso cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 789e e ARAÚJO, C. *Governo, prudência e serenidade: justiça na República*. In: HADDAD; ARAÚJO (org.), *op. cit.*

⁴⁹ Cf. NOGUERA, 2013.

⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau disse que “A *República* não era uma teoria do Estado, como pensavam aqueles que só julgam os livros pelos títulos, mas sim o mais famoso estudo jamais escrito sobre educação”. JAEGER, *op. cit.*, 753. Além disso, Martha Nussbaum afirma que mais da metade de *A República* tem como tema a educação. Cf. NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 138.

⁵¹ Cf. 51c,d.

⁵² Cf. 363d,e. As mulheres com vasos perfurados aparecem numa pintura de Polignoto.

somente usa cores puras. Um exemplo é a pintura de um Péliké do deus Apolo matando o gigante Tityos para defender sua mãe Léto, no Museu do Louvre⁵³. Vale ainda apontar que essa passagem do *Filebo* talvez seja a única em que podemos atribuir uma preferência de Platão pelas artes antigas em detrimento das artes de seu tempo, como defende Pierre-Maxime Schuhl⁵⁴. Mesmo que Polignoto seja contemporâneo de Platão, seu estilo de pintura é arcaico.

Educação e criação

Já a cidade moldada possui uma existência que ultrapassa o material. Podemos ver uma estátua e ficar admirados com a sua beleza. Mas quando “vemos” a cidade ideal moldada pelos personagens, sua beleza tem o poder de moldar a nossa própria alma. A arte filosófica atua tornando real aquilo que ela produz. A cidade existe quando tivermos a sorte de, o desejo de, criá-la em nossa alma, como é dito no final do Livro IX da *República*. Ela está no céu para nossa contemplação e transformação. O filósofo atua como se fosse *A moça tecelã* de Marina Colasanti: “Então, como se ouvisse a chegada do sol, a moça escolheu uma linha clara. E foi passando-a devagar entre os fios, delicado traço de luz, que a manhã repetiu na linha do horizonte”. A forma da cidade, “esculpida” pelos personagens, molda a nossa alma, e assim ela se torna, em certo sentido, real. O filósofo é o educador que orienta o nosso olhar, nossa postura, nossas ações e nossos sentimentos para a beleza, visível ou invisível, da virtude. E, quem sabe, na beleza visível da estátua, depois das aulas de filosofia, poderemos também ver as virtudes, características do Bem? E será que as estátuas também tem algum poder de nos moldar? Elas não são exemplos por meio dos quais podemos pautar nossos comportamentos? No Livro II das *Leis*, o personagem Ateniense diz que as

⁵³ Todavia, como sabemos, Platão condenará cenas de guerra entre deuses para a educação dos guardiões.

⁵⁴ Em *Platão e a Arte do seu Tempo*.

obras plásticas de Magnésia, segunda cidade ideal construída no diálogo, devem ficar nos templos e servir de base para as posturas que vão compor as danças do coro que educa os habitantes da cidade⁵⁵. A arte também educa e aí está a importância da reformulação da arte na cidade ideal. Além disso, há uma diferença entre uma contemplação filosófica ou não das obras de arte. O filósofo talvez perceba exemplos de formas ideais, enquanto o não-filósofo talvez não atente para isso. Um exemplo disso é a estátua Harmonie 1er état de Aristide Maillol, no museu que leva o seu nome em Paris. A bela jovem possui um corpo que expõe proporções harmônicas. Através dela somos levados a conceber a própria noção de harmonia. O comentário ao lado da estátua diz que por essa estátua ele buscava exibir “uma razão de beleza superior”⁵⁶.

Conclusão

Vimos que, segundo Sócrates, os homens justo e injusto foram apresentados por Gláucon como se fossem estátuas. Ele apresentou esses homens em seu ser e não em seu aparecer. A escultura, portanto, é vinculada ao ser, à expressão do que é, e não ao aparecer, uma representação longe do original, como geralmente se compreende a arte em Platão. Sabemos do caráter divino e religioso da arte grega, que presentificava os deuses; agora, a arte é usada para falar de um procedimento filosófico⁵⁷. Trata-se de uma nova expressão da verdade. Algo na filosofia é como o trabalho de um escultor. A estatuária aparece em paralelo ao discurso de Gláucon, mas é certo que há uma diferença:

⁵⁵ Cf. 656e-657a.

⁵⁶ “*Enfin, la dernière statue Entreprise, Harmonie, son testament, veille de son regard d’icône indochinoise sur toutes ces études du corps humain à travers lequel Maillol voulait trouver ‘une raison de beauté supérieure’, par laquelle il pourrait ‘parvenir à la grandeur’.*”.

⁵⁷ Anca Vasiliu afirma que a imagem-eidôlon, a imagem-eikôn e a imagem-phantasma são todas objetos e instrumentos do pensamento. Cf. VASILIU, *op. cit.*, p. 330.

somente o discurso ou a razão, o *λόγος*, pode expressar, de forma abstrata, o homem justo e a justiça em si. Todavia, há algo na estatuária que aponta para essa sabedoria: por exemplo, o valor dos limites numa vida que se quer virtuosa e feliz. Não há uma separação radical entre as artes plásticas e a filosofia, como diz Eva Keuls na sua obra citada no início desse texto. Por exemplo, é trabalho do filósofo saber sobre, e ser, o homem bom pela bondade em si e não pelas aparências; saber também talvez pela nudez das estátuas gregas harmônicas e proporcionais, que expressam um *λόγος*, uma razão.

Depois de “polir” os homens justo e injusto, os personagens moldam a cidade ideal. A cidade deve ser contemplada para que se veja nela a justiça; antes as “estátuas” de Gláucon deveriam ser contempladas para que se visse quem é feliz. A filosofia é apresentada como um exercício de visão. O filósofo contempla a realidade e produz suas obras para serem vistas. A cidade ideal tem a forma delineada pela atividade natural e exclusiva de cada habitante; ela é uma imagem da justiça. Limitar-se a uma atividade – vemos assim os limites da cidade ideal. Esta que foi construída belamente e na qual cada um executa a sua função belamente. Os personagens vêem a beleza da cidade... a filosofia, como exercício do olhar, está mais perto das artes plásticas, feitas também para serem contempladas, que da poesia. Também a educação filosófica é uma disciplina do olhar. Além disso, no *Filebo*, a melhor vida engloba o prazer de contemplar as formas e as cores puras. E é fazendo da nossa vida justa, pela contemplação da cidade ideal, que a obra filosófica desenha o caráter, molda o homem. Essa modelagem aparece na próxima referência à escultórica da *República* e nos deixa com o desejo de continuar a seguir esse caminho da nossa visão e da nossa modelagem filosóficas.

Referências

- ADAM, James. *The Republic of Plato*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- ANNAS, Julia. *Platonic ethics, old and new*. London: Cornell University Press, 1999.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- AUGUSTO, Maria das Graças. *Politeia e dikaiosyne: uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão*. 1989. 285 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1989.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1974.
- COLASANTI, Marina. *Um espinho de marfim & outras histórias*. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- COSTA, Admar. Platão e o teatro das Ideias. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 34. p. 125-146, 2014.
- DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Vrin, 2003.
- HADDAD, Alice Bitencourt; ARAÚJO, Carolina (Orgs.). *A República de Platão: companion em homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2022.
- HADDAD, Alice. *Sócrates e Trasímaco: uma discussão acerca do olhar do artífice*. 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- HERODOTO. *Historias*. Libro I. Trad. Jaime Berenguer Amenós. Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1960.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2005.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JOWETT, Benjamin. *The dialogues of Plato*. vol. III. Oxford: Clarendon Press, 1892.

- KEULS, Eva. *Plato and Greek Painting*. Leiden: E. J. Brill, 1978. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004450776>.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LICHTENSTEIN, Jaqueline. *A pintura: textos essenciais*. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- LOUIS, Pierre. *Les métaphors de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1945.
- MENEZES NETO, Nelson. *A poética da mimesis e a composição dos diálogos platônicos: uma introdução à leitura dos diálogos de Platão*. Curitiba: Koter Editorial, 2021.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- NOGUERA, Renato. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amem-em-ope. *Revista Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 8, p. 1-17, 2013.
- NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- OURO OLIVEIRA, Lethicia. *Da mimesis divina à humana: um breve estudo sobre as noções de pintura e escultura nos diálogos Sofista, Timeu e Leis de Platão*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2018.
- PAPAIOANNOU, Kostas. *L'Art grec*. Paris: Mazenod, 1974.
- PAPPAS, Nickolas. *Plato and the Republic*. London: Routledge, 2001.
- PESSANHA, José Américo. Platão: o teatro das ideias. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 11, p. 7-35, 1997.
- PLATÃO. *A República* (ou: sobre a justiça. Gênero político). Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2000.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *Filebo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1974.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2000.
- PLATÃO. *Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2001.

- PLATÃO. *La Republica*. Trad. Jose Manuel Pabon e Manuel Fernandez Galiano. Tomo I. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1949.
- PLATÃO. *La République*. Trad. Georges Leroux. Paris: Flammarion, 2002.
- PLATÃO. *Leis e epinomis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.
- PLATÃO. *Oeuvres Complètes: La République*. Trad. Émile Chambry. Paris: Les belles lettres, 2002.
- PLATÃO. *Republic*. Trad. Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLINY. *Natural history*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- PORTUGAL, Ricardo Primo; XIAO, Tan (Orgs.). *Antologia da poesia clássica chinesa. Dinastia Tang*. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- PRADO, Germano. *Entre política e ontologia: o bom na República de Platão*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2021.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. *Platão e a arte de seu tempo*. Trad. Adriano Machado Ribeiro. São Paulo: Discurso Editorial, 2010.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. *Platon et l'art de son temps*. 2. ed. Paris: PUF, 1952.
- SPIVEY, Nigel. *Understantig greek sculpture: ancient meanings, modern readings*. Londres: Thames and Hudson, 1996.
- VASILIU, Anca; GRASSO, Elsa (Orgs.). *Platon et la pensée de l'image*. Paris: Vrin, 2023.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

Data de registro: 31/08/2024

Data de aceite: 29/01/2025



Problemas Relacionados à Definição e o Significado no Argumento Elêntico de Aristóteles¹

Pedro Lemgruber*

Resumo: Em *Metafísica Gamma 4*, Aristóteles argumenta contra supostos negadores do Princípio da Não-Contradição. O argumento elêntico, assim chamado devido à sua estrutura argumentativa que se assemelha a uma refutação (elenchus), é a parte mais notória dessa argumentação. Esse argumento começa com uma fala de um interlocutor hipotético, que deve ao menos enunciar algum termo significativo. Em seguida, uma definição desse termo deve ser dada. Então, tendo afirmado uma definição, o interlocutor de Aristóteles não poderia contradizer o que enunciou, sob pena de ininteligibilidade. Neste artigo, examinaremos as noções de significado e definição envolvidas neste argumento. Para tal, examinaremos a descrição do significado linguístico encontrada em *De Interpretatione*, bem como as discussões sobre definições de nomes de entidades fictícias desenvolvidas nos *Segundos Analíticos*. Concluiremos que as noções de definição e significado são centrais para o argumento elêntico, de tal modo que a força do argumento depende, em última instância, de aspectos da concepção aristotélica do processo de significação.

Palavras-chave: Não-Contradição; Metafísica; Aristóteles; Significado; Definição.

Problemas Relacionados con la Definición y el Significado en el Argumento Elentico de Aristóteles

Resumen: En *Metafísica Gamma 4*, Aristóteles argumenta contra los supuestos negadores del principio de no contradicción. El argumento elentico, llamado así

¹ Este artigo é uma versão expandida e modificada da segunda metade de meu Trabalho de Conclusão de Curso.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: pedrolemgruber@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2045432568484676>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8273-6723>.

por su estructura argumentativa que se asemeja a una refutación (elenchus), es la parte más notoria de este argumento. Este argumento comienza con el discurso de un hipotético interlocutor, quien al menos debe enunciar algún término significativo. A continuación, se debe dar una definición de este término. Así, una vez enunciada una definición, el interlocutor de Aristóteles no podía contradecir lo que enunciaba, so pena de ininteligibilidad. En este artículo, examinaremos las nociones de significado y definición involucradas en este argumento. Para hacer esto, examinaremos la descripción del significado lingüístico que se encuentra en *De Interpretatione*, así como las discusiones sobre definiciones de nombres de entidades ficticias desarrolladas en los *Segundos Análisis*. Concluiremos que las nociones de definición y significado son centrales para el argumento elentico, de tal manera que la fuerza del argumento depende en última instancia de aspectos de la concepción aristotélica del proceso de significación.

Palabras clave: No-Contradicción; Metafísica; Aristóteles; Significado; Definición.

Introdução

Em *Metafísica Gamma*, Aristóteles desenvolve uma série de argumentos acerca do Princípio da Não-Contradição (doravante, PNC). Um desses argumentos, conhecido como o argumento elêntico, busca mostrar a impossibilidade de afirmar contradições e ao mesmo tempo comunicar algo significativo (1006a). O nome “elêntico” deriva do termo grego *ἐλεγχος*, que significa refutação ou interrogação. No contexto filosófico, trata-se de um método argumentativo indireto, que busca refutar uma posição afirmada por um interlocutor através de outras posições que o mesmo interlocutor afirma. Nos *Tópicos* e nas *Refutações Sofísticas*, Aristóteles elabora uma teoria da refutação no contexto da dialética².

² Por “refutação no contexto da dialética”, entendemos: uma argumentação situada no tipo de debate estruturado descrito nos *Tópicos*, em que um perguntador busca destruir a premissa aceita por um respondedor. Os *Tópicos*, como um todo, tratam do sucesso e fracasso dialético, e das diversas táticas utilizadas tanto por respondedores quanto por perguntadores. No livro VIII, em particular, Aristóteles discute a prática dialética em

Porém, no contexto de *Metafísica Gamma*, não é explicitamente afirmado que o argumento elêntico é uma refutação dialética em sentido estrito. Ele não é descrito como sendo um *ἔλεγχος*, mas sim como sendo *ἐλεγκτικῶς*; isto é: como refutativo, não como uma refutação. Por isso, “*ἐλεγκτικῶς*” pode descrever um argumento que é semelhante ou relacionado a uma refutação, mas que não é, em sua definição, uma refutação em sentido estrito³.

Assim, o argumento elêntico pode ser interpretado ou como uma refutação propriamente dita ou como uma argumentação que compartilha traços relevantes com a refutação. Ambas as opções são, ao menos à primeira vista, suportadas pelo texto. Para os nossos propósitos, só precisamos estabelecer que os argumentos refutativos possuem ao menos uma característica relevante que os distinguem de silogismos, que Aristóteles descreve da seguinte maneira:

Digo que demonstrar refutativamente é diferente de demonstrar, porque, ao demonstrar, pareceria já se postular no princípio; entretanto, um outro sendo responsável pela postulação, haveria refutação e não demonstração (Arist., *Metaph. IV*, 1006a).

O que é característico de um argumento refutativo, então, é que a premissa inicial é afirmada pelo interlocutor e não por quem avança o argumento. Assim, podem ser descritas como estratégias argumentativas refutativas a *reductio ad absurdum*, a dialética socrática dos diálogos aporéticos, a refutação dialética dos *Tópicos*, e qualquer outra argumentação que busca extrair de alguma posição afirmada por um interlocutor consequências que o mesmo interlocutor deseja negar.

Diversas complicações interpretativas e filosóficas cercam o argumento elêntico. Aqui, porém, focaremos nos problemas que dizem

detalhe. As *Refutações Sofísticas*, por sua vez, são dedicadas inteiramente à análise e crítica de táticas argumentativas falaciosas empregadas em refutações.

³ Kirwan (1993) representa esse aspecto em sua opção de traduzir “*ἐλεγκτικῶς*” como “Demonstrating [...] in the manner of a refutation” (p. 8), isto é: “Demonstrando [...] aos modos de uma refutação”.

respeito às noções de significado e definição neles envolvidas. Tais noções entram em jogo já no primeiro passo do argumento, quando Aristóteles demanda que seu interlocutor enuncie algo significativo para ele mesmo e para outrem (1006a). Em seguida, o Estagirita qualifica que não é preciso que o interlocutor enuncie uma frase, apenas uma denominação (1006a). Por fim, uma breve explicação do significado de denominações é oferecida (1006a), e o argumento procede tomando como premissa a descrição do que significa a denominação enunciada pelo interlocutor.

A fim de investigar esses passos argumentativos e as noções envolvidas neles, elencaremos as seguintes questões: como Aristóteles concebe o significado linguístico? O que ele contaria como “pronunciar algo com sentido”? Como deve ser entendida a qualificação aristotélica de pedir apenas um termo e não uma sentença afirmativa, a fim de evitar a acusação de petição de princípio? E, por fim, qual é a relação entre o significado, o essencialismo e a não-contradição?

O nosso foco neste artigo não é dar uma resposta definitiva e exaustivamente detalhada a essas questões, mas sim formulá-las precisamente e esboçar estratégias de respostas a serem elaboradas mais extensamente em pesquisas futuras. Para tal, primeiramente examinaremos o *Metafísica Gamma*, percorrendo o argumento elêntico e oferecendo o contexto para a investigação subsequente. Em seguida, recorreremos às discussões sobre o significado e a definição encontradas em *De Interpretatione*, nos *Segundos Analíticos* e nos *Tópicos*, a fim de estabelecer uma base textual e teórica para a exploração das questões elencadas.

Significado e o argumento elêntico

Antes de nos aprofundarmos na concepção aristotélica do significado, é importante percorrer pelo argumento elêntico a fim de estabelecer o contexto do nosso problema. O argumento começa com a exigência de que nosso interlocutor signifique algo:

Mas é possível demonstrar refutativamente até mesmo que isso [ao mesmo tempo ser e não ser] é impossível, se o disputante apenas pronunciar algo com sentido (Arist., *Metaph. IV*, 1006a).

Aristóteles então qualifica a sua exigência, escrevendo que não é necessário que o interlocutor enuncie uma expressão complexa:

O princípio contra todos os argumentos desse tipo não é exigir que o adversário afirme que algo é ou não é o caso (pois alguém poderia julgar que isso já é postular no princípio), mas exigir que o adversário ao menos queira dizer algo para si mesmo e para outro; e isto é necessário, se ele pretende dizer algo com sentido; pois, se ele não o pretendesse, não haveria argumentação com um tal tipo, nem dele mesmo consigo mesmo, nem com outro (Arist., *Metaph. IV*, 1006a).

Então, Aristóteles não exige que seu interlocutor enuncie uma sentença ou frase, mas apenas um termo que significa algo; isto é: uma denominação ou nome. Enquanto sentenças⁴ significam algum estado de coisas, denominações significam algum indivíduo ou algum grupo de indivíduos. Aristóteles caracteriza o significado de denominações da seguinte maneira:

Primeiramente, então, é evidente que isto, ao menos, é em si mesmo verdadeiro: que uma denominação significa ser (ou não ser) tal e tal coisa, de modo que não é possível que tudo se comporte assim e não assim (Arist., *Metaph. IV*, 1006a).

Nesta caracterização, Aristóteles associa o significado de denominações a definições, pois uma denominação significa (*σημαίνει*) ser ou não ser um certo algo (*τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοδί*) e a definição é

⁴ Mais precisamente, o que significa não são as sentenças, mas as proposições expressas por sentenças. Para os nossos propósitos, deixamos de lado considerações sobre proposições.

precisamente o enunciado do que é o ser para um certo algo. Nos *Tópicos*, Aristóteles escreve que uma definição é “Uma sentença que significa o que era ser” (101b-102a, tradução nossa)⁵. A expressão que aqui traduzimos literalmente como “O que era ser”⁶, *tò tí ἦν εἶναι*, é tradicionalmente traduzida como “essência” e é extensionalmente equivalente a esse termo, na medida em que ambos referem à natureza de algo, ou às propriedades que fazem com que algo seja aquilo que é.

Desse modo, podemos dizer que a definição é a enunciação da essência. Porém, conceber a definição em termos de essência gera complicações ao lidar com denominações referentes a não-entes, como “bode-cervo”. Essas complicações serão exploradas em uma seção subsequente, em que será considerada a relação entre as noções de essência e de definição. Por enquanto, consideraremos que a definição como concebida por Aristóteles é a enunciação da essência ao menos nos casos de predicacões sobre entes que realmente existem.

Da caracterização oferecida do significado de denominações, emerge que a definição e, conseqüentemente, algum comprometimento essencialista, são condições necessárias para a significação de uma denominação. Pois uma denominação significa ser algo, e a definição é a descrição daquilo que algo é, de tal modo que, se uma denominação é significativa, ela também é definida ou, ao menos, definível. É por isso que, no contexto dialético do argumento elêntico, Aristóteles pode pedir que seu interlocutor define aquilo que foi significado. Tendo sido obtida uma definição, o argumento pode prosseguir.

Durante o restante do argumento, Aristóteles utilizará como exemplo a denominação “homem”. Para os propósitos de seu argumento, é estabelecido que a definição de “homem” será “animal bípede”:

⁵ Nossas traduções dos *Tópicos* são feitas a partir da tradução em inglês de Robin Smith (1997).

⁶ O tempo verbal da expressão está no pretérito, mas isso parece ser uma mera peculiaridade linguística que não altera o significado da frase.

Além do mais, se “homem” significa uma só coisa, seja isso “animal bípede”. E entendo por “significar uma só coisa” isto: se homem é tal coisa, e se algo é homem, este algo será o ser para homem (Arist. *Metaph. IV*, 1006a).

Como vimos, as noções de definição e essência estão intimamente relacionadas, e ambas são de suma importância para o argumento elêntico. De fato, é por meio delas que Aristóteles chega à sua conclusão:

Assim, conforme foi dito no começo, admita-se que uma denominação significa algo e significa uma só coisa; então, não é possível que o ser para homem signifique aquilo que precisamente o não-ser para homem é, uma vez que “homem” não apenas designa a respeito de uma coisa, mas também significa uma só coisa. [...] E não há de ser possível que uma mesma coisa seja e não seja (Arist., *Metaph. IV*, 1006b).

E, por fim:

Ora, se é verdadeiro dizer que algo é homem, é necessário que ele seja animal bípede (pois era isso que “homem” significava); e, se isso é necessário, não é possível que ele mesmo não seja animal bípede (pois “ser necessário” significa isto: ser impossível não ser); portanto, não é possível que seja simultaneamente verdadeiro dizer que uma mesma coisa é homem e não é homem (Arist., *Metaph. IV*, 1006b).

Tendo enunciado “homem”, nosso interlocutor estaria implicitamente comprometido com alguma definição desse termo ou ao menos com a sua definibilidade. Caso contrário, uma condição necessária para a significação não teria sido cumprida e nada de significativo teria sido dito. E, como vimos, a definição é uma frase, não um termo simples como “homem”. Assim explicita Aristóteles:

Uma definição é uma frase que significa o que era ser. Ela é dada ou como uma frase no lugar de uma palavra ou como uma frase no lugar de uma frase (pois também é possível definir algo significado por uma frase). Mas a respeito daqueles que respondem com uma palavra (qualquer que seja), claramente eles não estão dando a definição do sujeito, pois toda definição é uma frase (Arist., *Top. I*, 101b-102a, tradução nossa).

Ao pedir uma definição, então, Aristóteles faz com que o seu interlocutor dê assentimento a uma frase como “homem é bípede”. Assim, esse interlocutor estaria afirmando que algo é, o que é precisamente aquilo que Aristóteles deixou de incluir em sua demanda inicial para evitar a acusação de petição de princípio. No presente estágio argumentativo, porém, esse mesmo pedido é legítimo, já que o interlocutor se comprometeu com a enunciação de algo significativo e, consequentemente, definível. Tendo obtido uma frase afirmada por seu interlocutor, Aristóteles tem o que precisa para concluir seu argumento.

Uma implicação lógica trivial de qualquer sentença afirmativa é que, sendo ela verdadeira, a sua negação é falsa. Isto é, se a proposição “homem é bípede” é verdadeira, então, necessariamente, a proposição “homem não é bípede” é falsa. Logo, o interlocutor de Aristóteles se comprometeu com a verdade de ao menos uma sentença e, consequentemente, não pode afirmar o contrário dessa mesma sentença. Esse passo argumentativo só é possível quando o interlocutor afirma uma sentença complexa, pois elas têm valor de verdade, enquanto termos simples não o têm. Aristóteles explicita esse ponto em *De Interpretatione*:

Assim como alguns pensamentos na alma não são verdadeiros nem falsos enquanto outros são necessariamente ou verdadeiros ou falsos, assim também são os sons enunciados. Pois verdade e falsidade dizem respeito a combinação e separação. Então nomes e verbos neles mesmos – por exemplo “homem” ou “branco” com nada mais adicionado – são como os pensamentos que não têm combinação

ou separação; pois até então eles não são verdadeiros nem falsos (Arist., *Int.*, 16a, tradução nossa).⁷

É por isso, então, que Aristóteles, no início do argumento, pede que seu interlocutor enuncie um termo e não uma sentença. Um interlocutor bem-preparado se recusaria a afirmar uma sentença, pois saberia que ela implicaria a conclusão que ele quer negar. Porém, essa conclusão é o suficiente apenas para refutar o contrário do PNC, isto é: que todas as contradições são verdadeiras. Ela não parece ser suficiente para refutar o contraditório do PNC, isto é: que pelo menos uma contradição é verdadeira.

Se o argumento elêntico ataca o contrário do PNC e não seu contraditório, ele não parece ser uma boa defesa do PNC. Pois ainda seria possível negar o PNC ao afirmar que somente algumas contradições são verdadeiras, e esta é a posição de filósofos contemporâneos que negam o PNC, como Graham Priest⁸. Daniel Coren (2018), lidando com esse problema, argumenta que essa objeção não é fatal, elencando as seguintes razões:

[o Estagirita] apresenta uma defesa do PNC que é (1) direcionada a oponentes reais e radicais que Aristóteles via como tendo posições profundamente conectadas ao PNC; (2) deve ser um tipo particular de defesa indireta ao invés de uma demonstração direta; e (3) demonstra que a comunicação coerente depende da não-contradição. Lida desta maneira, a defesa de Aristóteles do PNC é não só historicamente e dialeticamente perdoável e razoável, mas também filosoficamente atrativa. Ele argumenta bem convincentemente a favor da rejeição não só do contrário do PNC mas também do contraditório do PNC (Coren, 2018, p. 59, tradução nossa).

⁷ Nossa tradução é feita a partir da tradução em inglês de J. L. Ackrill (1975).

⁸ Priest defende essa posição em uma discussão direta com Aristóteles em *To Be and Not to Be – That is the Answer*, de 1998.

O primeiro ponto é referente aos filósofos antigos que Aristóteles interpretava como defendendo ou o contrário do PNC ou posições que implicam o contrário do PNC. Anaxágoras, por exemplo, teria uma posição segundo qual tudo está sempre em uma mistura e, por isso, nada é determinadamente um certo algo (1007b). Já a Protágoras é atribuída a posição segundo qual todas as opiniões são verdadeiras, de tal modo que qualquer opinião e a sua negação seriam igualmente verdadeiras (1007b).

O segundo ponto diz respeito à epistemologia de princípios de Aristóteles e ao estatuto do PNC como um axioma da metafísica. Especificamente, propriedades necessárias das premissas de uma demonstração científica impedem que possa haver uma demonstração científica do PNC. Para um tratamento detalhado deste ponto, ver Angioni (2012). O terceiro ponto elencado por Coren é o que foi sugerido por nossa breve análise já oferecida da estrutura do significado e da definição, e é este o tópico sobre qual nos aprofundaremos durante o restante deste artigo.

Porém, se nossa reconstrução for fiel à argumentação de Aristóteles, um problema já se apresenta como saliente: o interlocutor de Aristóteles, que nega o PNC, presumidamente também negaria que a verdade de uma proposição implica a falsidade de sua negação. Logo, o passo lógico usado por Aristóteles não seria legítimo para o seu interlocutor, e o argumento perderia sua força.

Há ao menos duas respostas possíveis a essa objeção. Primeiro, no capítulo anterior de *Metafísica Gamma*, Aristóteles aparentemente demonstrou que a crença em contradições é impossível.⁹ Isso implicaria que Aristóteles se vê como argumentando contra um interlocutor que não crê em contradições, mas apenas diz que crê. Então, o objetivo do argumento elêntico não precisa e aparentemente não pode ser o

⁹ Especificamente, em 1005b. Para uma análise dessa demonstração, ver Wedin (2004).

convencimento de seu oponente da verdade do PNC, apenas uma espécie de sucesso dialético ou verbal.

Em um contexto dialético, ambas as partes concordam, de antemão, a aceitar as regras do jogo dialético. No contexto do argumento elêntico, o interlocutor de Aristóteles teria o direito de se recusar a aceitar regras que pressupõem ou implicam o PNC. Algumas regras, entretanto, seriam condições mínimas para a comunicação dialética, de tal modo que o interlocutor, ao se submeter à argumentação e aceitar a demanda de enunciar algo significativo para ele mesmo e para outros, já estaria implicitamente comprometido com elas. Uma dessas regras mínimas seria o comprometimento com aquilo que já foi dito, isto é: se o interlocutor afirma uma sentença, ele não poderia, em seguida, negá-la, pois isso impossibilitaria a realização do procedimento dialético. Se esse for o contexto do argumento elêntico, o interlocutor não poderia afirmar a negação da sentença que ele mesmo afirmou, e, conseqüentemente, o argumento seria bem-sucedido.

A segunda resposta, que não é incompatível com a primeira, é que, ao definir “homem” contraditoriamente, nosso interlocutor deixa de dizer algo significativo. Aristóteles pede de nosso interlocutor uma enunciação que significa algo não só para ele mas também para outro (1006a), e escreve que, tendo obtido isso, já teríamos algo determinado (1006a). Em outras palavras, é preciso que a enunciação signifique um certo algo e que seja comunicável. Uma expressão como “homem é bípede e não-bípede” não fixa algo determinado, pois atribui propriedades mutualmente excludentes ao sujeito, e não comunica algo inteligível para outros, pois não cumpre um dos critérios do sucesso semântico: a correspondência a um conteúdo mental compartilhado por outros.

Este último critério é relevante pois é parte da descrição do significado oferecida por Aristóteles em *De Interpretatione*. Nessa descrição, é afirmado que signos linguísticos simbolizam, primeiramente, certos itens na alma que são compartilhados por todos, e esses itens se

relacionam com a realidade extramental por meio da percepção. Assim escreve Aristóteles:

Sons enunciados são símbolos de afecções da alma, e marcas escritas são símbolos de sons enunciados. Nem as marcas escritas nem os sons enunciados são as mesmas para todos. Mas aquilo que eles simbolizam em primeiro lugar – as afecções da alma – são as mesmas para todos; e aquilo que as afecções assemelham – coisas – são claramente as mesmas para todos. Esses assuntos foram discutidos no trabalho sobre a alma e não pertencem à discussão atual (Arist. *Int.*, 16a, tradução nossa).

Esta descrição é simples e breve. E, embora Aristóteles discursasse sobre o significado em outras obras, ele não nos oferece uma descrição mais completa do que esta do processo da significação. Porém, mesmo essa breve passagem contém aspectos filosóficos importantes que merecem ser explorados. Primeiramente, observamos que há uma conexão mediada porém ininterrupta entre o signo linguístico enunciado ou escrito e o objeto no mundo a qual o signo refere.

O que media a conexão entre esses signos e as coisas no mundo são certas afecções mentais. Essas afecções, diferentemente dos signos, não variam com a cultura, pois são diretamente relacionadas à realidade extramental. O fato de que essas afecções são compartilhadas por todos é o que possibilita a comunicação linguística, de tal modo que um indivíduo pode relacionar um signo enunciado por um outro a uma afecção em sua própria alma. E é por isso que “homem bípede e não-bípede” não comunica algo, pois não há uma afecção na alma, nem uma coisa fora dela, que corresponde a essa descrição. Mesmo que o interlocutor do argumento elêntico insista que a expressão é significativa para ele, foi requerido que ela seja significativa para outro, e em especial para seu adversário, que crê no PNC.

Tornemos nossa atenção, então, a essas “afecções na alma” (*παθήματα τῆς ψυχῆς*) e suas correspondentes “coisas” (*πράγματα*).

Aristóteles não especifica o sentido dessas expressões, e elas são bastante obscuras. O termo que hesitantemente traduzimos como “coisas” é extremamente geral e não necessariamente denota um objeto, mas pode significar também estados de coisas, fatos e circunstâncias. Ademais, a relação entre essas afecções e essas coisas é uma de semelhança, e Aristóteles afirma, no *De Anima*, que são os perceptíveis próprios de cada sentido que primariamente afetam a alma e aos quais ela se assemelha.¹⁰ Assim, é possível ler “*πράγματα*” como referindo a coisas como a luz e o som, que são os perceptíveis próprios, respectivamente, da visão e da audição.

Entretanto, não é claro como esses perceptíveis poderiam ser portadores de significado e, em todo o caso, Aristóteles reconhece uma capacidade psíquica, a imaginação, por meio da qual é possível combinar dados sensoriais brutos para formar imagens de objetos compostos. Para nossos propósitos, não será necessário explicitar exatamente o que são essas “afecções na alma”. O que é relevante para nossa discussão são aspectos do processo de assemelhação por meio da qual essas afecções são formadas. Aristóteles descreve esse processo da seguinte maneira:

O que é capaz de perceber é em potência tal como o objeto da percepção é em ato, como foi dito. Logo, ele é afetado enquanto é dessemelhante àquilo que o afeta, mas, assim que é afetado, torna-se semelhante e é tal como aquilo que o afetou é (Arist., *De an. II*, 418a, tradução nossa).¹¹

¹⁰ A teoria aristotélica da percepção é detalhada nos capítulos 5 a 12 de *De Anima II*. Em particular, Aristóteles afirma que a percepção é um tipo de alteração caracterizada pela assemelhação (416b-417a), onde aquilo que percebe torna-se semelhante ao objeto percebido (418a). Em seguida, ele afirma que os objetos exclusivos a cada capacidade sensíveis são os objetos perceptíveis em sentido primário (418a).

¹¹ Tradução feita a partir da tradução em inglês de Christopher Shields (2016).

Trata-se, então, de um processo causal, onde aquilo que é percebido explica as características daquilo que percebe. Assim pontua David Charles (2000):

A assemelhação é um processo causal cujo ponto inicial é um objeto externo particular. Esse processo (em casos exitosos) resulta no paciente tornando-se semelhante ao agente em certos aspectos relevantes. A causa eficiente explica os aspectos relevantes gerais do pensamento ou da percepção: sobre o que é, seu objeto. Quando isso ocorre, a forma é transferida do agente ao paciente (Charles, 2000, p. 81-82, tradução nossa).

Considerando que o processo da significação é contínuo com esse processo de assemelhação, segue-se que a relação assimétrica entre aquilo que é percebido e aquilo que percebe aplica-se também ao significado. Isto é, o item que é percebido determina as características da afecção mental, e é a essa afecção a qual o signo linguístico refere. Logo, aspectos desses itens extramentais restringem como e por que é possível significar.

Os itens que compõem a realidade extramental são entidades determinadas, isto é: que possuem essências, e é essa a característica que explica a definibilidade como uma condição necessária para a possibilidade do significado. Trata-se de um dos aspectos em que a significação se assemelha às coisas no início do processo de percepção, sendo a definição o corolário linguístico da noção ontológica de essência.

Ademais, uma característica do essencialismo aristotélico é que ele é realista, no sentido em que verdades sobre essências são independentes da cognição e das práticas linguísticas humanas. Assim explica David Charles:

[...] a teoria [aristotélica] da definição (encontrada nos *Analíticos*) não pode ser completa sem referência a como o mundo é, com seus padrões causais geradores de necessidade. A forma relevante de inteligibilidade não é meramente uma projeção da

nossa parte para um mundo intrinsecamente ininteligível. Pois nós não podemos especificar totalmente o tipo de inteligibilidade que buscamos sem referência aos padrões geradores de necessidades que são encontrados no mundo. Na visão de Aristóteles, a estrutura causal inteligível do mundo é algo que existe independentemente de nós e do nosso sistema de explicação (Charles, 2000, p. 351, tradução nossa).

A interpretação de Charles é motivada, em grande parte, por sua leitura de discussões sobre a definição encontradas nos *Segundos Analíticos*. Parte da relevância dessa discussão é que ela explicita o que é epistemologicamente requerido para adequadamente tratar de uma denominação significativa. Resumindo sua interpretação sobre o tipo de entendimento de um termo que um agente epistêmico precisa ter no começo de sua investigação, Charles escreve:

Nós podemos, na visão de Aristóteles, no começo de uma investigação, sermos agnósticos ou enganados sobre os aspectos internos básicos do tipo com qual nós interagimos. De fato, nós não precisamos nem saber que o tipo tem algum aspecto interno básico qualquer. [...] Pois tudo o que é necessário é que nós tenhamos recebido informação suficiente das nossas interações com o tipo para estar em uma posição a partir da qual nós podemos (com o tempo) vir a ter conhecimento de sua existência e sua estrutura básica. Não é requerido que nós já tenhamos esse conhecimento neste estágio inicial da investigação. (Charles, 2000, p. 166, tradução nossa)

Na visão de Charles, Aristóteles elabora a sua teoria do entendimento do significado de termos usando, como modelo, a investigação científica. Para os nossos propósitos, não é necessário adentrar na teoria aristotélica da definição no contexto da ciência. Apesar disso, as considerações de Charles, corroboradas por evidências textuais, elucidam a relação entre o significado e o essencialismo aristotélico.

Se, para entendermos o significado de um termo, não é necessário conhecimento aprofundado do tipo que está sendo significado, então os mecanismos que regulam o espaço de possibilidade da significação são semânticos e não epistemológicos. E, como foi estabelecido, a significação é um processo causal que tem início em algo no mundo externo e tem suas características determinadas por esse objeto. Então, em última instância, o que regula o espaço de possibilidade da significação são aspectos da estrutura da realidade, como o essencialismo e o PNC.

Isto é: o processo da significação é restringido pelos mesmos princípios metafísicos que restringem a realidade como um todo. Naturalmente, esse processo é uma parte da realidade, mas o ponto saliente é que Aristóteles não reconhece princípios semânticos independentes da metafísica, que não derivam sua necessidade de princípios metafísicos mais gerais. Pois, assim como a percepção e o pensamento, o processo da significação é, fundamentalmente, constituído por uma certa relação com objetos no mundo.

Significado e definição de nomes de não-entes

O exemplo de denominação utilizado por Aristóteles é o termo “homem”. Entretanto, é evidente que o argumento pretende ser generalizável, e suas consequências aplicáveis a outros casos de denominação. Mas quais outros casos? Podem ser significativos nomes de entidades não existentes, como “bode-cervo”? Há indicação que sim, pois Aristóteles escreve o seguinte em *De Interpretatione*:

[...] sinal disso é que mesmo ‘bode-cervo’ significa algo, mas não, ainda, algo verdadeiro ou falso, a não ser que seja adicionado ‘é’ ou ‘não é’ (Arist., *Int.*, 16a, tradução nossa).

Entretanto, foi estabelecido que a significação é um processo que inicia com entidades extramentais. Como seria possível, então, haver

significação de “bode-cervo”, se não existem bodes-cervos de fato? A resposta está na capacidade da imaginação e sua relação com a percepção. Pode-se imaginar objetos que não foram percebidos, mas essas entidades imaginárias serão compostas de informações sensoriais obtidas de coisas existentes. O caso do bode-cervo é paradigmático pois é uma combinação de entidades reais observadas, a saber: bodes e cervos. Então, as afecções na mente que são simbolizadas pelo termo “bode-cervo” têm sua origem em objetos externos existentes que têm suas características manipuladas por um processo imaginativo.

Porém, mesmo admitindo que “bode-cervo” significa, resta o problema da definibilidade do termo. Para que o argumento elêntico funcione, é preciso que o termo enunciado seja definível. Além disso, vimos que a definibilidade é uma condição para a significação, e que “bode-cervo” é significativo. Se “bode-cervo” é significativo, então é necessariamente verdadeiro que o termo cumpre as condições necessárias para a significação, incluindo a definibilidade. Logo, “bode-cervo” deve ser, em algum sentido, definível. Entretanto, Aristóteles caracteriza a definição como a enunciação da essência. Se não há essência de não-entes, como pode haver definições do mesmo?¹²

Aristóteles lida com essa questão no segundo livro dos *Segundos Analíticos*, e parece dar duas respostas diferentes a ela. No sétimo capítulo, ele dá a entender que não há definições de entidades não existentes, escrevendo:

Assim, se quem define mostra ou “o que” ou “o que significa o nome”, se o “o que” não for o caso de modo algum, a definição seria o enunciado que significasse o mesmo que um nome. Mas isso é

¹² Aristóteles parece reconhecer, em 93b, a possibilidade de definições nominais, cujo propósito não é a enunciação a essência, mas sim do que significa um nome. Entretanto, alguns intérpretes, como Bolton (1976), sustentam que Aristóteles só aceita definições desse tipo que referem a uma entidade existente, e, portanto, o problema da definição de entes fictícios permanece. Para um tratamento cuidadoso dessa questão, ver Modrak (2010).

absurdo. Pois, em primeiro lugar, haveria definição também do que não é essência e daquilo que não é o caso: pois é possível que também os não-entes tenham um significado (Arist., *An. post.*, 92b).

No décimo capítulo do mesmo livro, porém, Aristóteles parece sugerir que pode haver definição daquilo que não sabemos se é o caso, de modo que a existência não precisaria, ao menos, ser previamente estabelecida:

Uma vez que se afirma que a definição é o enunciado do “o que é”, é manifesto que um tipo de definição será um enunciado do que significa a denominação, ou outro enunciado denominativo (por exemplo, o que significa triângulo). Com relação aos quais, precisamente, apreendendo que são o caso, procuramos saber por que são; e é difícil apreender assim deste modo aquilo que não sabemos se é o caso. E a causa da dificuldade foi mencionada antes: nem sequer sabemos se é o caso ou não, a não ser segundo concomitância (Arist., *An. post.*, 93b).

Há diferentes maneiras possíveis de conciliar essas passagens. Uma alternativa é dizer que, independentemente de nosso conhecimento, só há definição do que é o caso, e a distinção seria meramente epistemológica. Outra alternativa é tomar Aristóteles como utilizando, no sétimo capítulo, um sentido restrito de definição e, no décimo, um sentido mais expansivo. Nas palavras de David Charles:

[...] em [Segundos Analíticos] B.10, 93b29–32 Aristóteles está expandindo o escopo da definição para permitir um tipo de definição que dá uma descrição do que nomes significam, e não restringindo definições a descrições de algum objeto ou tipo. Se esse for o caso, pode haver um tipo de definição que afirma o que nomes para tanto existentes quanto não-existentes significam (Charles, 2000, p. 28, tradução nossa).

Os argumentos de Charles e a caracterização do significado de denominações em termos de definição apresentada em *Metafísica Gamma* parecem oferecer evidências suficientes para concluirmos que há definição de termos como “bode-cervos”. Porém, nesses casos, a definição não enuncia a essência, mas apenas o significado da denominação. O que exatamente isso significa ainda precisa ser explicitado, mas, para os nossos propósitos, é suficiente para concluir que o argumento elêntico seria bem-sucedido mesmo se seu interlocutor enunciasse um termo como “bode-cervo”. Pois, sendo possível obter uma definição, Aristóteles poderia lançar mão do passo argumentativo necessário para chegar à conclusão do argumento.

Conclusão

No processo da nossa investigação, encontramos primeiras respostas às nossas questões norteadoras e, ao mesmo tempo, descobrimos outras questões em aberto. Sobre a concepção aristotélica do significado, estabelecemos que ela consiste em um processo causal contínuo com a percepção, que tem origem em objetos ou estados de coisas particulares e extramentais. Vimos que os comprometimentos epistemológicos da descrição aristotélica da significação são mínimos, mas seus comprometimentos metafísicos são mais robustos.

Em resposta à questão sobre o que conta como um termo significativo, consideramos que Aristóteles aceita como significativos termos referentes a entidades não-existentes, e que não há evidências para sugerir que o argumento elêntico seria negativamente afetado se seu interlocutor enunciasse um termo como “bode-cervo”. Quanto à qualificação mencionada por Aristóteles, concluimos que o interlocutor do argumento elêntico não aceitaria a exigência de enunciar uma frase pois isso o comprometeria com a afirmação de que algo é verdadeiro, o que o comprometeria implicitamente com o PNC.

Já quanto à metafísica que fundamenta o argumento, examinamos os comprometimentos ontológicos envolvidos nas noções de significado e definição presentes nele. Dado tudo o que discutimos, emerge que as concepções aristotélicas de significação e definição estão profundamente conectadas com seu essencialismo. Essa conexão se dá pois nossas práticas linguísticas advêm de uma interação direta e assimétrica com o mundo externo. Ela é direta pois é contínua com a percepção, e é assimétrica pois são aspectos estruturais da realidade que impõem, sobre nós, restrições sobre nossas práticas linguísticas e cognitivas, e não o inverso.

Entretanto, alguns problemas permanecem carentes de resposta. Um deles é sobre a relação entre a definição e o essencialismo. Vimos que há boas razões para considerar que Aristóteles aceita que há significado e até mesmo definição de termos que denominam não-entes. Entretanto, a definição é descrita pela expressão essencialista “o que era ser”, de tal modo que não é claro no que consistiria uma definição que não enuncia a essência. Vimos que, nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles reconhece um tipo de definição que apenas diz o que um nome significa, mas essa descrição permanece vaga. O que exatamente são definições desse tipo? Trata-se de duas noções diferentes de definição ou uma só?

Por fim, há questões sobre os comprometimentos ontológicos envolvidos na argumentação de Aristóteles em *Metafísica Gamma*. Tendemos a interpretar o argumento elêntico como implicando que a definibilidade é uma condição necessária para a significação linguística, e que o PNC é uma condição necessária para a definibilidade. Entretanto, interpretações mais deflacionárias são possíveis. Se interpretarmos o argumento elêntico como um procedimento dialético, ou uma estratégia para procedimentos dialéticos, ele pode ser bem-sucedido se o PNC for meramente parte das regras do jogo dialético. Nesse caso, o argumento elêntico não ofereceria suporte indireto para considerar o PNC como um princípio metafísico verdadeiro, mas somente ofereceria uma estratégia para lidar com supostos negadores do PNC em contextos dialéticos. Essas são questões ao mesmo tempo interpretativas e filosóficas, cujas respostas têm potenciais consequências importantes tanto para estudiosos de

Aristóteles quanto para filósofos em geral. Porém, elas escapam o escopo limitado deste artigo e serão reservadas para pesquisas futuras.

Referências

ANGIONI, Lucas. Os seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles (Segundos Analíticos I 2). *Manuscrito*, Campinas, v. 35, n. 1, p. 7-60, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-60452012000100001>.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livros IV e VI. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. 2. ed. Campinas: IFCH, 2007.

ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos*. Livro II. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH, 2002.

ARISTÓTELES. *Categories and De Interpretatione*. Trad. John Lloyd Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1975.

ARISTÓTELES. *Metaphysics*: Books Γ, Δ, and E. Tradução e notas de Christopher Kirwan. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1993.

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução, introdução e comentários de Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.

ARISTÓTELES. *Topics Books I and VIII*: with excerpts from related texts. Tradução e comentários de Robin Smith. Oxford: Clarendon, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00258598>.

BOLTON, Robert. Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: Posterior Analytics, II, 7-10. *The Philosophical Review*, v. 85, n. 4, p. 514-544, 1976. DOI: <https://doi.org/10.2307/2184277>.

CHARLES, David. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

COREN, Daniel. Why Does Aristotle Defend the Principle of Non-Contradiction Against its Contrary? *The Philosophical Forum*, v. 49, n. 1, p. 39-59, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1111/phil.12176>.

MODRAK, Deborah. Nominal Definition in Aristotle. In: CHARLES, David (Ed.). *Definition in Greek philosophy*. New York: Oxford University Press, 2010. p. 252-285. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199564453.003.0008>.

PRIEST, Graham. To be and not to be – That is the Answer. On Aristotle on the Law of Non-Contradiction. *History of Philosophy and Logical Analysis*, Leiden, v. 1, n. 1, p. 91-130, 1998. DOI: <https://doi.org/10.30965/26664275-00101007>.

WEDIN, Michael. Aristotle on the Firmness of the Principle of Non-Contradiction. *Phronesis*, Boston, v. 49, n. 3, p. 225-265, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1163/1568528042568613>.

Data de registro: 29/09/2024

Data de aceite: 29/01/2025



A linguagem como forma expressiva da experiência gnosiológica humana no pensamento de Giambattista Vico

*Eduardo Leite Neto**

Resumo: O intuito deste trabalho trata da argumentação e descrição do ideário linguístico proposto pelo filósofo moderno Giambattista Vico (1668-1744). Partindo de um cenário moderno, atrelado aos prognósticos racionalistas liderados sobretudo pela filosofia de Descartes e seus sucessores, onde o lógos como método se coloca entre a subjetividade e a racionalidade; se fez necessário, segundo o filósofo napolitano, examinar o empenho racionalista que considerava como “falsas verdades”, algumas produções humanas ao longo da história que se condensaram em disciplinas ou saberes, como, por exemplo, a filologia, poesia e a mitologia. Para Vico, nesses saberes, constam os momentos gnosiológicos que a humanidade atravessou em seu desenvolvimento, podendo contribuir para o conhecimento daquilo que o filósofo chamou de gênero humano. Neste sentido, a linguagem cumpre papel fundamental na gnosiologia humana; é a partir de sua agência que interioridade e exterioridade se ligam a fim de dar concretude à história e os feitos da humanidade. Dividiremos nosso texto em três partes. Primeiro, partiremos dos pressupostos da antropogênese de Vico, seus conceitos, características e elementos. Em seguida, descreveremos sua investigação filológica, ressaltando seu trabalho com a poesia, mitologia e história dentro de sua decodificação dos símbolos e significados. Por fim, concluiremos nosso trabalho com a descrição das três estruturas semióticas encontradas na filosofia da linguagem de Vico e sua relação com as onomatopeias dos primeiros povos da gentilidade.

Palavras-chave: Giambattista Vico; Filologia; Gnosiológica; Linguagem; Scienza Nuova.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Participante Externo em Projeto de Extensão na Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: eduardoneto886@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0722521281138954>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0732-7682>.

Il linguaggio come forma espressiva della esperienza gnoseologica umana nel pensiero di Giambattista Vico

Riassunto: L'intenzione di questo lavoro si occupa della argomentazione e descrizione dell'ideario linguistico proposto dal filosofo moderno Giambattista Vico (1668-1744). Partendo del scenario moderno legato ai prognostici razionalisti guidati soprattutto dalla filosofia di Cartesio e suoi successori, dove il *lógos* come metodo se mette tra la soggettività e la razionalità; se ha fatto necessario secondo il filosofo napoletano, esaminare l'impegno razionalista che considerava come false verità, alcune produzioni umane al lungo della storia che se hanno condensato in discipline o saperi, come per esempio, filologia, poesia e la mitologia. Per Vico, in questi saperi contiene gli momenti gnoseologici che la umanità hanno attraversato nel suo svolgimento, potendo contribuire alla conoscenza daquello che il filosofo ha chiamato di genero umano. In questo senso, linguaggio compie il ruolo fondamentale nella gnoseologia umana; a partire della sua agenzia che interiorità ed esteriorità se collegano al fine di dare concretudine alla storia e ai fatti della umanità. Ripartiremo nostro testo in trè parti. Prima partiremo degli presupposti alla antropogenese di Vico, suoi concetti, caratteristiche ed elementi. In seguito dibatteremo la sua investigazione filologica, risaltando suo lavoro con la poesia, mitologia e storia, dentro della sua decodificazione degli simboli e significati. Alla fine concludiremo nostro testo con la descrizione delle trè strutture semiotiche trovate nella filosofia del linguaggio di Vico e la sua relazione con le onomatopée degli primi uomini della gentilità.

Parole-chiave: Giambattista Vico; Filologia; Gnosiologica; Linguaggio; Scienza Nuova.

Introdução

A cativante reflexão viquiana sobre as origens das línguas e das letras na *Scienza nuova*¹, nos demonstra a carga de importância que possui

¹ Para melhor referenciar o leitor, o lugar onde se encontra o “grosso” da reflexão viquiana sobre a linguagem na *Scienza Nuova* de 1744, consta no IV capítulo do II livro (intitulado *Della Sapienza Poetica*). É neste capítulo onde o filósofo napoletano desenvolve de forma

o falar humano, propriamente pelo fato que para o filósofo, *cognição* e *linguagem* estão sincronizados em sua origem e desenvolvimento. Dessa forma, o filósofo foi, segundo Jurgen Trabant, o primeiro filósofo que conjecturou a cognição do ponto de vista da linguagem, ou seja, que refletiu o ponto de convergência entre o “pensar” e a “expressão do pensar”, chamada pelo linguista alemão de *semiosi visiva*².

Com efeito, é demasiado notório como Vico descreve sua tese em relação as origens do falar humano, desde os intercursos na obscura selva diante da sua primeira barbárie, a *Barbarie dei sensi*, progredindo à idade dos deuses, dos heróis, e chegando à idade dos homens. Diferente das teses linguísticas que despontaram nos séculos posteriores ao do filósofo napolitano (grande parte representada pela escola histórica alemã do século XIX, com Humboldt, Herder, dentre outros); a filosofia da linguagem de Vico não segue um modelo consequencial, isto é, aquela premissa de que primeiro nasceram os falares, em seguida, as escritas e por fim, a filosofia. De acordo com Renata Sammer, Vico entende que o falar e a possibilidade do pensar, nasceram “Juntos, simultâneos e indistinguíveis, em todas as línguas” (Sammer, 2018, p. 92).

Assim como foi o propósito de Vico, no *De antiquissima*, de uma genealogia da língua latina no intuito de compreender as várias mudanças na mente humana mediante o exercício filológico, e com isso, consolidando seu princípio do *Verum factum*; é a partir de sua segunda virada gnosiológica³, como destacou Benedetto Croce, que o filósofo se detém mais acerca da história do direito e da civilização. Desse modo, conduz detalhadamente na *Nuova Scienza* sua tese acerca da linguagem. Na leitura de Donatella Di Cesare, a relação entre *linguagem* e *história* em Vico traça um ponto fundamental na compreensão do pensamento do

minuciosa sua tese linguística, usando dos recursos etimológicos, gramáticos, históricos e mitológicos. Por certo, sua reflexão acerca dos nomes e línguas perpassa por todos os seus escritos; entretanto, é na *Scienza Nuova* onde encontramos o condensamento e entrelaçamento de suas ideias sobre o falar e pensar humano.

² Cf. Trabant, 2007, p. 43.

³ Cf. Croce, 1922, p. 22-23.

filósofo; pois, o aparato linguístico composto na teoria viquiana, o conteúdo em relação a *mentalidade* e principalmente a *historicidade* dos povos, não poderia ser negligenciado pelos estudos viquianos, ou seja, a linguagem em Vico não é apenas um “exercício retórico” para descrever as etapas gnosiológicas da humanidade, mas prova das modificações da mente humana através dos tempos, da forma de percepção e sensação da realidade. É por essa razão que linguagem e história são na perspectiva viquiana o eixo central que dá à sua *Scienza Nuova* uma “cultura originalidade”.

Porque em Vico a reflexão sobre a linguagem não se desenvolve em consequência da sua reflexão sobre a história, mas, ao contrário, de um novo modo de entender a linguagem surge um novo modo de entender a história da humanidade. Aqui vai a originalidade da sua filosofia que, própria enquanto filosofia da linguagem, se pode propor uma “*Scienza Nuova*” (Di Cesare, 1993, p. 257).

O pensamento de Vico nos traz ao cerne de um debate proposto frente ao *racionalismo* evocado nos períodos entre o século XVII e XVIII. Sua reflexão consta, sobretudo, nas duas formas que os racionalistas (sobretudo os cartesianos) conceberam essa centralização do *logos*, em *racionalidade* e *interioridade*⁴. Desse modo, como observa Trabant, tendo Vico edificado em sua filosofia a fantasia como base à *racionalidade* e *corporeidade*, estabelece, a partir delas, o fundamento crítico da filosofia viquiana. Assim, essa interioridade do espírito humano é superada mediante linguagem, ou também pelas *semiosi*, pois, diante do signo, a interioridade e exterioridade não podem ser separadas. A questão de se empregar um termo tão importante às teses sobre as origens das línguas e das letras de Vico, como faz o linguista alemão em denominar essas teses linguísticas do filósofo, como sendo uma *sematologia vichiana*, apenas nos

⁴ Cf. Lomonaco, 2017.

denota a importância dos estudos às produções linguísticas do pensador napolitano.

I

A partir de duas palavras, *gramática* e *caracteres*, temos o ponto de ignição para a compreensão acerca da *antropogenese* proposta por Vico. Temos na primeira palavra *gramática* como “arte de falar” e que posteriormente derivada seria *γραμματα*, que são as letras; assim, significando como “arte de escrever” tal como Aristóteles a definiu em sua *Tópica*⁵, e conforme apresentada na *Scienza Nuova*, que todas as nações começaram a falar mediante a escrita, ou seja, hieróglifos (*Sn44*, §226), que são imagens que coincide com toda nação ter falado na sua primeira barbárie. De modo que nasceram “mudas”, como concorda o filósofo, assinalando às imagens e aos gestos articulados, o primeiro modo de falar. Posteriormente, temos *caracteres* que significa *ideias, formas e modelos* (*Sn44*, §429).

Nesse sentido, podemos perceber a importância dada às imagens pelo filósofo napolitano, sobretudo, no que diz respeito ao mito por essas formas representadas. Mítico, devido à associação que Vico faz entre as imagens, os hieróglifos, e as narrativas poéticas dos primeiros gentios. Essas narrativas, como consta na introdução do segundo livro da *Scienza Nuova*, sobre a *Sapienza poetica*, tendo sido as nações gentias originadas

⁵ Aristóteles, ao depurar o valor do gênero às expressões nos tópicos do discurso, contesta ser necessário sempre utilizar da essência do objeto a qual será expresso na oração, de modo que fique claro a definição do objeto dito no discurso, é por isso que usa *γραμματα* como exemplo: “Veja-se, além disso, se, usando o termo definido em relação a muitas coisas, ele deixou de empregá-lo em relação a todas elas, como, por exemplo, se definiu ‘gramática’ como o ‘conhecimento de como escrever sob ditado’: pois devia dizer que é também o conhecimento de como se deve ler. Pois, ao apresentá-lo como o ‘conhecimento da escrita’, ele não a definiu melhor do que se tivesse dito que era o ‘conhecimento da leitura’: com efeito, nenhuma das duas definições consegue o seu fim, mas somente aquela que menciona ambas essas coisas, visto ser impossível haver mais de uma definição da mesma coisa” (*Tópica*, 1987, p. 162).

sob princípios fabulosos (*Sn44*, §202), atesta que os primeiros sábios da gentilidade, (dos quais os gregos são os representantes das antiguidades gentílicas) foram de poetas teólogos (*Sn44*, §199; §361; §365). O que, diante às suas produções, demonstram que a ordem de suas ideias, são procedentes mediante a ordem de suas criações (*Sn44*, §238; §241). Assim, frente a essas narrativas poéticas, chamadas *fábulas*, dão os elementos que compõem essa sabedoria poética dos primeiros gentios, tal como assinala Vico, formam as três espécies de teologias: a *teologia poética*, ou seja, aquela dos poetas teólogos, sendo ela a teologia civil dos primeiros gentios; a segunda, uma *teologia natural*, isto é, dos metafísicos e por último, a *teologia cristã*, sendo essa a mescla da civil e natural com o adendo da teologia revelada (judaico-cristã); possuindo nessas três a união pela contemplação da providência divina (*Sn44*, §366)⁶.

Religião e Direito, que para Vico representam as condições mesmas da civilização, por um lado, se dão apenas na linguagem e por isso encontram o próprio modelo originário, ou seja, são poetas por necessidade (*DU XIII*, 20). Como a religião nasce através do nome de Deus (*SN* §§ 9, 375-376), assim “os povos se fundaram com as leis e as leis juntamente a todos foram em versos ditados” (*SN* § 470). E este enraizamento da religião e do direito na linguagem se explica observando não tanto à dimensão intersubjetiva, que faz a base do surgir da sociedade humana, quanto mais à dimensão poética, porque a

⁶ Cabe aqui ressaltar que essas três espécies de teologias, o filósofo napolitano modela a partir de sua leitura do filósofo latino Varrão; em que descreve (como se lê no parágrafo da *Sn44* supracitado), que o filósofo latino enumera a terceira teologia como sendo *poética*, sendo ela entre os gentios, a mesma que a teologia civil. Nesse sentido, Vico a recorta e introduz a *teologia cristã*, com a finalidade de demonstrar a coordenação da providência divina do Deus judaico-cristão nas modelações das nações gentias. Assim, também o significado de tal recorte está atrelado na observação das premissas de Varrão e de uma corrente entres os antigos, de buscarem identificar nas fábulas e nos mitos, um *quid* oculto de uma sabedoria filosófica; o que Francis Bacon tentou explicar em sua *Sabedoria dos Antigos*, e que Vico no livro terceiro da *Scienza Nuova*, sobre o verdadeiro Homero, explora minuciosamente.

linguagem parece revelar-se antes forma e modelo de todo fazer humano (Di Cesare, 1993, p. 260).

Por conseguinte, tal sabedoria poética estaria organizada sob uma metafísica, ou seja, essa sabedoria dos primeiros gentios, sendo fabulosas, é denominada como uma *metafísica poética*. Frente a uma recolha de provas acerca dos princípios da gentilidade, não externa, mas internamente, isto é, dentro das várias modificações da mente humana, porquanto se busca os princípios que possibilitaram a formação deste mundo dos seres humanos, ou seja, o mundo civil. De modo que nestes dados comprobatórios destes ditos princípios, possa observar, o alto grau de *pathos* nas manifestações mentais do início da gentilidade (*Sn44*, §363).

Assim, a sabedoria poética, sendo a primeira sabedoria da gentilidade, teve seu início de modo metafísico; entretanto, não uma metafísica “refletida” tal como a conhecemos (no sentido aristotélico e de toda a tradição que se sucedeu a partir dela), mas uma metafísica sentida e imaginada, isto é, diante os sentidos de uma mente vigorosa e fantástica, ainda sem nenhum raciocínio reflexivo desenvolvido. Portanto, essa poesia começou divina, devido ao fato dos primeiros gentios, tomarem as coisas que viam ou sentiam, como deuses e divindades (*Sn44*, §184; §185; §189).

Frente a essa metafísica poética, configurada no observar a mentalidade fantasiosa e imaginativa dos primeiros gentios, Vico articula, assim, uma *lógica poética*. E tal lógica, reflete a decodificação aos significados das atribuições conferidas em face dos produtos da gênese gentilesca, ou seja, enquanto a metafísica poética abarca toda mentalidade fantasiosa dos primeiros gentios, a lógica poética baseia-se em significar os elementos poéticos contidos nas poesias; de modo que para a metafísica poética, o meditar a realidade, se voltava ao imaginário dos poetas teólogos em perceber nos corpos e nas manifestações da natureza como sendo seres divinos, e essa lógica poética tende a significar as descrições contidas nessas meditações. Portanto, é partir da etimologia presente na palavra *lógica* que se tem o elemento constituinte da argumentação viquiana sobre a linguagem:

Lógica provém da palavra λόγος, que primeiro e propriamente significou *fábula* que se transpôs para o italiano *favella* – e a fábula dos Gregos foi dita também μῦθος, donde provem para os Latinos *mutus*, –, a qual, nos tempos mudos nasceu mental, pois num trecho de ouro diz Estrabão ter existido antes do vocal, ou seja, da articulada: donde λόγος significa tanto *ideia* quanto *palavra* (Sn44, §401).

Com efeito, o *lógos* preconizado por Vico, vem para elucidar os elementos de linguagem acerca das *genera significandi* das narrativas da primeira gentilidade; de modo que esse início mudo da linguagem, como mencionamos parágrafos acima, começado mediante atos ou gestos, ou objetos, a fim de que estipulassem uma relação natural com as ideias, teve no *lógos*, o mesmo que *verbum* (Sn44, §224-227). Seguindo esse argumento, o μῦθος fora concebido pelos primeiros gentios como sendo uma *vera narratio*, um falar verdadeiro que utilizava de todas as narrativas das fábulas mitológicas, como sendo fatos verossímeis acerca da cultura que as narrava.

Portanto, o primeiro falar, sendo representados pelos poetas teólogos, não fora um falar baseado na *onomathesia* judaico-cristã, da imposição dos nomes segundo a natureza respectiva das criações nomeadas, mas sim, um falar fantástico, mediante substâncias animadas, imaginadas a partir das sensações destes primeiros gentios⁷. Esse caráter

⁷ Sir Isaiah Berlin, em seu livro *Vico e Herder*, ao abordar as questões acerca dos signos e símbolos que permeiam a linguagem humana, utiliza do termo “autoexpressão” para denominar a percepção sensível dos primeiros gentios da filosofia da linguagem viquiana; de modo que essa autoexpressão não está imbuída de uma secreta sabedoria, ou um princípio de enganação para as gerações futuras, mas simplesmente um “meio” através das simbologias nas línguas e nos sinais, de se fazer entender o desejo de compreensão entre os seus falantes. E como bem pontua o filósofo anglo-eslavo: “Os homens expressam seus sentimentos, atitudes e pensamentos através de símbolos. Esses símbolos constituem meios de autoexpressão; eles não são forjados com o propósito de enganar ou entreter as gerações futuras; consequentemente, são uma evidência confiável das mentes e perspectivas que vinculam, desde que saibamos interpretá-las. A linguagem não é uma invenção deliberada dos homens que pensam e então procuram meios para articular seus pensamentos. As ideias e os símbolos, mediante os quais são expressados, não são separáveis, nem mesmo na imaginação. Nós não só falamos e escrevemos por símbolos, mas também pensamos, e

imaginário nos transparece o sentido de uma mentalidade, uma *ideia*, fixada nas atribuições destes primeiros povos, como uma “racionalidade primitiva”. O que nas palavras de Trabant, podemos compreender melhor:

A série *lógos*, *fábula*, *favella* (fala), *mythos*, *mutus*, *ideia*, *palavra*, faz imergir na expressão *lógos* sobretudo os aspectos de “fábula”, “língua”, “mito”, “mudo”. O termo “mudo” vem de outra forma definido mais precisamente “mental” e como “não vocal, não articulado”. A definição “mental” parece, todavia, significar ora que o *lógos*, este mito mudo, em origem não há nenhuma materialidade física, nenhuma exterioridade, mas que ao princípio, se encontra a partir da mente (Trabant, 2007, p. 45).

Nesta observação trazida por Trabant, demonstra o grau de importância a que devemos nos atentar, em não apenas levar o *lógos* viquiano como sendo um aparato mental e “mudo” dos primeiros povos. É preciso considerar que Vico procurava reformular a lógica como um estudo baseado nas *genera significandi*, como uma ciência das imagens e sinais que proporcionam aos seres humanos, uma mentalidade, seja em qual tempo histórico que estejamos, uma *sematologia*. Assim, sendo o *lógos* evocado ao aspecto de *favella*, não estaria posto entre mente e corpo, como consta em (*Sn44*, §1.045), e estaria frente à tradicional e difusa opinião, do *lógos* ser apenas mente, enquanto *lógica*, um questionar-se acerca do pensamento (interior).

É nesta perspectiva que identificamos esse caráter reformulador de Vico, pois, como acentua Trabant: “A este ponto, são de ajuda os outros termos citados, *ideia* e *palavra*: o ‘não vocal’, ‘mental’, ou ‘mudo’ que precede o *vocal*, é a *ideia*” (Trabant, 2007, p. 45). Desse modo, evocar a *ideia* e com isso, sua etimologia, nos constando como sendo uma

somente podemos pensar, usando símbolos, sejam eles palavras ou imagens; as duas maneiras são uma só. Das palavras e da forma que são usadas podemos inferir os processos mentais, as atitudes e perspectivas dos seus usuários, porque as ‘mentes’ (*ingenia*) são formadas pelo caráter da linguagem, e não esta pelo caráter daqueles que a usam” (Berlin, 1982, p. 50-51).

mediadora entre o físico e o mental, e assim, podendo notar como uma mesma raiz etimológica, a *ideia* e o *ver*. Neste sentido, a *ideia* seria o mesmo que *ver*, isto é, o apreender à mente ao que é visto, às *imagens* que se cultuam também, ante a visão dos corpos.

Portanto, ao identificar que a etimologia da *palavra* (*parola*), remonta às fábulas ou os mitos, isso que também às parábolas se enquadram, tendo no verbo *falar* (*parlare*), tem para Vico o mesmo que “se voltar ao outro”, “comunicar”. Não obstante, essa identificação em tal interpretação etimológica da lógica por Vico, englobada pelos aspectos relacionados a ela (a fábula, mito, fala, palavra), observado nas palavras, isto é, no comunicar; possui o bojo de sentido à materialidade dos objetos, e sendo algo visível, as *palavras reais* (*parole reali*), que são os símbolos, as imagens, em vista às *voci*, que são as *palavras faladas* (*parole sonore*).

As *palavras* (*parole*) são neutras porquanto dizem respeito a sua materialidade: podem ser algo de visual, por exemplo, objetos já dados a que Vico chama *palavras reais* (*parole reali*), mas naturalmente podem também ser sinais “vocais”. As palavras com som, as palavras em sentido estrito, Vico as chamam de *voci* (palavras faladas). Porém, as *palavras* não podem ser “puramente mentais”, mas devem ter uma materialidade definida, uma vez que são dirigidas aos outros. Se o *lógos* é tanto *ideia*, quanto *palavra*, devem possuir *materialidade*, *exterioridade*, já que os homens não são anjos (Trabant, 2007, p. 45-46).

II

Definido o quadro conceitual dos elementos constituintes da filosofia da linguagem de Vico, passemos à *investigação filológica*, que complementa o quadro teórico que expusemos parágrafos acima. Estabelecemo-nos, portanto, nas dignidades filológicas propostas por Vico. Dignidades essas que retratam a história das três línguas, retiradas pelo pensador napolitano das interpretações dos egípcios e modeladas por

Heródoto e Varrão (*Sn44*, §32; §52), que explicam a forma *diacrônica* que podemos entender acerca da *fala* humana. Essas três línguas, estão imbuídas na construção histórica do filósofo napolitano, a idade divina, heroica e humana. De modo que sobre essas idades observa-se o transcorrer do desenvolvimento da linguagem, sobretudo em seus dois princípios de construção: a *escrita* e a *cognição*.

Chegaram até nós também dois grandes fragmentos da antiguidade egípcia, que foram acima observados. Um dos quais é que os Egípcios reduziram todo o tempo do mundo transcorrido antes deles a três idades, que foram: idade dos deuses, dos heróis e idade dos homens. O outro, que durante todas estas três idades teriam sido faladas três línguas, pela ordem correspondente às ditas três idades, que foram: a língua hieroglífica, ou seja, sagrada; a língua simbólica ou por semelhanças, como o é a língua heroica; e a epistolar, ou seja, vulgar dos homens, por signos convencionados para comunicar as necessidades vulgares da vida (*Sn44*, §173).

Devido a essa linguagem que se diferencia em cada idade do modelo histórico viquiano, com toda sua específica organização política, há três diversas estruturas semióticas, como assinala Trabant; com isso, demarca os pontos entre os *significantes* e *significados*, compostos no horizonte dos *sinais* de cada modo de linguagem nas três idades. Passemos, então, às descrições sematológicas na tríade temporal da linguagem viquiana.

Por conseguinte, Vico identifica em dois trechos de Homero, na *Iliada*, relatos que corroboram com sua formulação a respeito das *três línguas*. No primeiro relato, seria uma exposição indireta de Homero em relação à longevidade do herói Nestor, em que este teria vivenciado “Três vidas” de homens de várias línguas, isto é, de três gerações de falantes ou mortais (Hom., *Il.*, canto I, v. 246-252). O que o filósofo observa, mediante esse relato, é que Nestor poderia ter sido um caráter heroico daquela cronologia constituída pelos egípcios e passada aos gregos. Vendo que

“Viver os anos de Nestor” deve ter o mesmo significado que “Viver os anos do mundo” (*Sn44*, §432).

O segundo relato está no trecho que Eneias conta a Aquiles sobre sua genealogia, desde a origem de Dárdano até seu nascimento, focando quando homens se mudaram para Ilíon, depois de Troia ter sido transferida para a orla marítima e Pérgamo se tornando a cidadela (*Hom., Il.*, canto XX, v. 215-242). Esse trecho, sob a visão de Vico, nos expõe uma gênese de falares e de leis⁸, tendo na figura narrada “homens”, o corpo figurativo para a organização da sociedade dos trôades da qual Eneias pertencia, representando assim, como se organizavam os primeiros gentios.

Ao observarmos que a primeira língua fora um “falar divino”, falado pelos primeiros gentios e pensada pelos *poetas teólogos* mediante universais fantásticos ou caracteres poéticos (*Sn44*, §199), de modo que as primeiras nações gentias tiveram seu Júpiter e seu Hércules, tendo seus inícios fabulosos, e assim, nascidas poéticas (*Sn44*, §196; §200). Ademais, como nos adverte Vico, a idade dos deuses sendo anterior à idade dos heróis, identifica em mais trechos dos épicos homéricos, uma língua anterior à língua da qual está inserido Homero (a língua heroica), denominando-a, como “língua dos deuses” (*Sn44*, §437). O primeiro é identificado na *Iliada* com a palavra *Briareu*, dita pelos deuses, e *Egéon* dita pelos homens (*Hom., Il.*, canto I, v. 400-407). O segundo em que se refere a um pássaro que os deuses o chamam de *χαλκίδα*, e os homens o chamam de *κρυμνιδν* (*Hom., Il.*, canto XIX, v.291). O terceiro onde um rio de Tróia no qual os deuses o chamam *Xanto* e os homens o chamam de *Escamandro* (*Hom., Il.*, canto XX, v. 72-75).

Já na *Odisseia*, Vico identifica apenas dois trechos; um a que os deuses chamam *πλαγκτάς πέτρας* e os homens dizem *Cila e Caribidis* (*Hom., Od.*, canto XII, v.61). O outro trecho se passa quando Hermes entrega a Odisseu um fármaco contra o feitiço de Circe, chamado pelos deuses de *moly* (*Hom., Od.*, canto X, v. 277-305). Assim, utilizando destes relatos, sobretudo para reforçar seu argumento acerca dos falares divinos,

⁸ Cf. *Sn44*, §66.

como a primeira língua da idade dos deuses, Vico deixa claro seu intento de construção de uma metaforologia que engloba os caracteres poéticos, o que de acordo com Sammer,

[...] após discorrer sobre as metáforas antropomórficas fundadoras da cultura, Vico dá início à concreção formal de sua teoria dos caracteres poéticos. Desse modo, ele estabelece gradativamente o método de sua topologia. Ao apresentar a tese de que pensamento e linguagem surgem juntos, para então desenvolvê-la, demonstrando o distanciamento gradativo de ambos, Vico aproxima sua teoria da metáfora de uma teoria do signo (Sammer, 2018, p. 92-93).

Como podemos notar, esse aspecto da língua divina em ser uma linguagem imagética, voltada para os sinais, as *semioses visuais*, atende aos desígnios da aproximação viquiana à teoria dos signos. Assim, esses significantes, como bem observamos acima, nos traz à luz a materialidade existente nesta língua divina, ou seja, os *acenos* (*cenni* ou *atti*, como se observa ao longo da *Scienza Nuova*) representam muitas das vezes *corpos*, que carregam esse papel de “significantes visíveis”. Desse modo, esses corpos, como sendo as primeiras palavras em estrito, na idade dos deuses, estão no mundo como animais, árvores, córregos, pedras, rios. Tornando-se assim, os significantes, as *palavras reais*, os *acenos*, *gestos*, ou *atos*, demonstrativos que os seres humanos produziram com o movimento dos corpos (Trabant, 2007, p. 48).

Um exemplo interessante que Vico nos traz em relação às *palavras reais*, que une a linguagem divina das imagens e os gestos, está situado a partir do relato histórico atravessado até os tempos do filósofo napolitano, acerca dos Citas (*Sn44*, §48; §56; §99). Em que seu rei Idantirso, quando se preparava com suas tropas, para guerrear contra Dario I, dito o grande, respondeu ao rei Aquemênida, o qual lhe declarou guerra, com cinco palavras reais.

Essas palavras são: uma rã, um rato, um pássaro, um dente de arado e um arco de assestar. A rã tinha o significado que ele (Idantirso), tal

como as rãs que saem da terra nos climas úmidos, ele era filho daquela terra. O rato significava que assim como ele, tendo o rato feito ninho na terra para viver, ele fundou seu povo. O pássaro possuía um significado religioso, eram os auspícios⁹, ou seja, o rei não era submetido a nenhum homem, apenas aos deuses. Ao arado temos um significado rural, onde era exposto ele ter feito das terras da Cítia cultiváveis e então tê-las tomado pela força. E por último, o arco de assestar, que significa ele ter um vasto império com grande poderio militar, tendo ele a missão de defender seu império (*Sn44*, §435). Com esse exemplo, podemos compreender essa relação das *palavras reais* que englobam toda essa articulação dos *corpos* e dos *gestos* como significantes. De modo que demonstra um pouco do funcionamento desses primeiros falares humanos, inclusive quando menciona a questão dos auspícios, que fora a primeira sabedoria da gentilidade.

Passando para a segunda coluna das estruturas semióticas nas três línguas inseridas no modelo viquiano das três idades, chegamos ao segundo falar dos povos, correspondente à idade dos heróis, ou seja, uma linguagem falada por *símbolos*; o que segundo Vico, talvez reduzidas às divisas heroicas, isto é, às semelhanças mudas, tal como Homero designa os signos com que escreviam os heróis, *σῆματα*. Esses signos deviam ter sua morfologia por meio de metáforas, imagens, ou semelhanças, e depois com o advento da língua articulada se fez instrumento do falar poético (*Sn44*, §438).

Assim como a língua heroica é estabelecida dentre os seus símbolos e semelhanças, nos serviremos de alguns exemplos desta linguagem simbólica, sobretudo nas nomenclaturas heroicas, que traçam a antropologia presente na segunda idade viquiana, a respeito do uso da *força*¹⁰ no seguimento da vida em conjunto dos personagens da idade heroica. Segue-se que entre os gregos, os *nomes* teriam o mesmo

⁹ Cf. *Sn44*, §381.

¹⁰ Cf. *Sn44*, §636; §667; §708.

significado que *caracteres*¹¹; donde o filósofo napolitano evoca o mote de um dos patronos da igreja, o Pseudo Dionísio Areopagita, com o seu *Περί θείων ὀνομάτων*, isto é, acerca dos “nomes divinos”, em que encontrou várias nomenclaturas atribuídas a Deus na bíblia, dando ao mártir religioso o reconhecimento do divino por suas características naturais. Com isso, sucedeu à teologia católica duas expressões quando refletem *de divinis characteribus* “sobre os caracteres divinos” e *de divinis nominibus* “sobre os nomes divinos”.

Desse modo, *nomen* e *definitio* possuem o mesmo significado, o que no estudo da retórica eclesiástica, se diz *quaestio nominis* “questão nominal ou nome em questão”, de modo que se busca uma definição do fato ao orador que prepara seu discurso. Para os romanos os *nomes* tinham o significado primeiramente de “Casas ramificadas em muitas famílias”, ou seja, o *nomen* deveria referenciar à *gênese* cujo indivíduo fizesse parte (*Sn44*, §483). Os nomes referenciados às suas famílias, eram já presentes entre gregos que utilizavam dos *patronímicos*, que tem o significado de *nomes dos pais*, que Homero muito descreve quando menciona sobre a figura de “Aquiles Pelida” (pelida, filho de Peleu), ou “Odiseu Laércio” (filho de Laerte); patronímicos esses que se perderam na liberdade popular da Grécia, isto é, na formação da *politeia* helênica.

No direito romano, *nomen* tem o significado de *direito* (como coisas civis; ou direito de crédito, ou de devedor do estado). Devido a sua

¹¹ Os *caracteres* são um recurso terminológico que Vico utiliza para demonstrar a linguagem desenvolvida pelos primeiros gentios, de modo que sejam uma referência imagética à temporalidade citada, seja a idade dos deuses, heróis ou dos homens. O que denota, por exemplo, aos *caracteres poéticos*, como uma estação mental que uniformemente descreve cada período humano por suas sensações, virtudes, vícios etc. Por isso, o filósofo usa deste recurso, como mostra o linguista alemão: “O verbo grego *charássein*, que é a base de *caractere*, indica o incidir assim como *graphein*, o termo grego corrente para desenhar ou ‘escrever’. Os caracteres poéticos são, segundo sua etimologia, imagens ‘escritas’, desenhadas pelos primeiros homens. Naturalmente são também, *mythos*, fábula. Vico recorre a inteira gama semântica da expressão ‘caractere’. Ele mesmo se refere, por exemplo, aos caracteres da comédia grega e depois aos *charakteres ethikoí*” (Trabant, 2007, p. 56).

semelhança entre os gregos, a palavra νόμος significa *lei*, e dessa palavra deriva-se em νόμισμα, que quer dizer *moeda*; para os etimologistas, sua definição de νόμος venha para os latinos como *nummus*¹². Com efeito, sendo o *nomen*, em igual proporção semântica, ao *direito*, há aqui, uma relação “uniforme”, como evoca o filósofo; em que para os latinos, *ius*, o direito e as gorduras das *vítimas* em ofertas a Júpiter (ou seja, os molhos dos pratos em sacrifício a divindade latina), que a princípio denominou-se *Ious*, posteriormente derivaram-se os genitivos *Iouvis* e *iuris*. Tal questão, nos demonstra que o direito latino tenha se iniciado de forma de divina; como observamos nas *semioses* da primeira língua da gentilidade, em que *ius*, em seguida, *Ious* devido à uniformidade mental dos primeiros latinos, frente a adivinhação, que fora a ciência dos auspícios de Júpiter, com que regulavam todos os seus modos de vida, constituiu-se a uma jurisprudência às divindades e aos homens.

E, assim, começamos a refletir sobre o direito natural a partir da ideia dessa providência divina, com a qual nasce congênita a ideia de direito; o qual, como há pouco se meditou a causa, começou naturalmente a ser observado a partir dos príncipes das gentes propriamente dita e da espécie mais antiga, as quais chamaram “gentes maiores”, das quais Júpiter foi o primeiro deus (*Sn44*, §398).¹³

A palavra *praedia* (fazendas) chamada pelos latinos, que fora denominada aos primeiros estamentos rústicos diferentes dos urbanos, sendo essas primeiras terras na qual iniciara o cultivo agrícola, foram os primeiros prédios do mundo. Sendo assim, o primeiro domínio como *propriedade* que denominado pelo antigo direito romano como *manuceptae* (provendo dessa *manceps* a obrigação do erário em bens imóveis); tornando-se leis de *iura praediorum* (direito de divisa ou leis de

¹² Cf. *Sn44*, §489.

¹³ Conferir também *Sn44*, §316 e §317.

divisa) para servidões consideradas *reais*, ou seja, *servitutes praediorum*, que se consolidaram em bens imóveis. Essas propriedades denominadas *manucaeptae* devem ter sido denominadas *mancipia* partindo da lei das XII Tábuas romanas, segundo Vico, no ponto *qui nexum faciet mancipiumque* (quem fizer a entrega do vínculo, também com aquela entregará o poder); uma formalidade jurídica atestada via a lei Petélia, fazendo os servos que antes serviam por meio de um débito, a servirem por toda sua vida mediante uma “Prisão privada” (*Sn44*, §433; §115).

Semelhante aos latinos, na barbárie regressada (equivalente à Idade Média europeia), como concorda Vico em relação aos *corsi* e *ricorsi* da História (*Sn44*, §1.046, §1.047, §1.048), os italianos chamaram *potere*, significando aos seus bens uma aquisição pela força. Diante essa similitude, o filósofo atesta que ante os escribas e notários medievais, denominaram *presas terrarum* seus campos com seus termos. Já os espanhóis chamam *prendas* as divisas fortes, isto é, às coisas dadas como penhor. Para os italianos era denominada *imprese* as armas dos nobres e dizem *termini* para os significados das palavras e às armas nobres chamam igualmente *insegne*, donde provém o mesmo verbo *insegnare* (*Sn44*, §486)¹⁴.

Em seus escritos a respeito das desenvolturas de Vico em relação à heráldica heroica, Andrea Battistini¹⁵ nos regala com uma importante exegese acerca de tal questão. Quando nos relembra o empenho do filósofo napolitano em suscitar uma explicação voltada à *dippintura*, acerca da

¹⁴ As *imprese eroiche*, os emblemas ou as armas dos nobres, isto é, dos heróis da segunda idade viquiana, representam os sinais de uma idade que se baseava pelo direito natural da força, do poder da conquista, muito marcada nas personagens homéricas. O que aparece também, na barbárie regressada, com as descrições heráldicas dos nobres em relação a suas famílias, seus brasões e suas insígnias. Desse modo, nas palavras de Trabant: “Com as *imprese eroiche*, uma expressão heráldica, Vico desenha como os sinais da segunda época, sobretudo nas figuras impressas sob escudos e outras armas dos heróis, os quais aparecem descritos com grande precisão nos poemas homéricos. Também as *imprese eroiche* são estruturas semióticas visíveis; para isso Vico evoca também a expressão *sémata*” (Trabant, 2007, p. 48).

¹⁵ BATTISTINI, Andrea. *Vico tra antichi e moderni*. Il Mulino editrice. Bologna, 2004.

bolsa sob o feixe de armas, ao lado da balança e do caduceu, como sinais que representam a formação do dinheiro tal como conhecemos, isto é, as moedas; sustenta que as moedas foram introduzidas tardiamente, pois, como consta nos épicos homéricos, não havia descrição em relação à moeda cunhada, demonstrando que estas moedas surgiram com os impérios civis já consolidados, e representando a marca heroica das armas nobres nas superfícies das moedas.

Frente a essas questões, Vico expõe a origem dos emblemas públicos, dos brasões, medalhas e das insígnias militares, donde proveio a palavra muda da disciplina militar, de modo que estes emblemas e insígnias, provieram mediante às armas nobres, ante a razão e o direito heroico. Portanto, com essa trajetória destes sinais heroicos e suas representações, o filósofo descreve-as como conectadas às *scienze dei blasoni* e às *scienze delle medaglie* (Sn44, §28). Battistini acrescenta que os brasões e as medalhas, e toda lógica envolta nas suas partituras, representam um “lugar” para a descrição do fundamento às outras duas condições do nascimento único e simultâneo da língua e da escrita (Battistini, 2004, p. 134).

Com efeito, ao observarmos ainda na *dippintura* a carga conceitual e descritiva com que o filósofo acentua para a ocorrência de três línguas correspondentes a três espécies de natureza e governos, que compõem a *Nuova Scienza*; assim como descrevemos parágrafos acima serem essas línguas, divina, heroica e humana (mediante as palavras convencionadas, isto é, *epistolares*). Visto que nos seus transcursos, sobretudo na linguagem divina e heroica, há um aporte sematológico (Sn44, §32), correspondendo à afirmação de que o par linguístico *língua-escrita*, nasceu de forma simultânea e caminharam juntas, “a par”; contrariando as teses justapostas tanto por filólogos quanto filósofos do nascimento gradual entre o falar e o escrever¹⁶ (Sn44, §33). Assim, feito essa descrição da questão dos sinais heroicos, Vico segue uma tradição dos estudos das heráldicas

¹⁶ Cf. Trabant, 2007, p. 51-52.

nobiliárquicas, que demonstram uma linguagem muda ligada a uma marca gráfica, no encaço de exprimir uma ideia pertencente a um dicionário mental comum a todas as nações.

O emblema é precisamente uma linguagem muda confiada a um sinal gráfico que, por ser legado com “relações naturais” à ideia que deseja significar, pertence a um léxico universal comum a todas as gentes. Não se pode excluir que a insistência sobre a própria teoria dos emblemas derivasse em parte pelas razões também oportunísticas: a matéria era ainda no *Setecentos* de vivíssima atualidade, sobretudo nos cenáculos das academias literárias que, em muitos casos, faziam pesquisa de uma figura emblemática e de um nome coletivo e individual a sua única razão de existir (Battistini, 2004, p. 134).

Portanto, frente a essa passagem acerca das *semioses* da segunda língua viquiana, podemos perceber que a lógica inserida na *scienza delle imprese*, reveste, como pontua Battistini, na economia da semiótica e antropologia viquiana, de modo que as centralizam como função primária no elencar em última instância, às tratativas “genéticas” ao longo de toda busca na *Scienza Nuova*. Nesse sentido, pauta-se dentro de uma relação natural frente aos princípios da gentildade, na dialética dos tempos mediante as relações e modificações entre os indivíduos (*Sn44*, §147-§148)¹⁷.

Por conseguinte, são essas relações naturais, tendo o pensamento primitivo a força criadora de imagens como resultado das sensações percebidas, que denotam às várias semioses nas idades divina e heroica,

¹⁷ “A linguagem entra por assim dizer, na história e, no mesmo instante, a história vêm desdobrando o próprio curso. A descoberta da história é neste sentido incluída naquele (processo) da linguagem. Deve-se pensar nessa introdução do critério genético na interpretação das coisas humanas, baseado sobre o postulado que identifica ‘natureza’ e ‘nascimento’ destes (*Sn44*, §§147, 148) seja sugerida imediatamente pela linguagem, da observação que o seu ser entregou sempre nos ‘modos’ do seu devir” (Di Cesare, 1993, p. 258).

sobretudo na heroica, como momento em que as imagens passam a manifestar um *direito* e um *poder* sobre os objetos conquistados pela força, pois, “[...] a língua heroica, se refere ao poder [...] Vico chama essa língua ‘simbólica’ de língua armada. Ela é armada seja pelo fato que as armas são transportadoras de sinais, seja porque estes sinais são essas mesmas armas que garantem o poder” (Trabant, 2007, p. 48-49). Desse modo, há uma mudança circunstancial na mentalidade dos primeiros gentios, como bem acrescenta Battistini:

Quando o pensamento primitivo cristaliza em imagens as próprias sensações, designando estavelmente o direito de propriedade, reivindicado com um hieroglífico gravado em termos divisores dos campos e reproduzível sob todos os objetos possuídos por um mesmo clã familiar, advém para a humanidade a passagem de um estado de natureza a um estado de cultura. O emblema heroico dá estabilidade a uma existência, por um lado, sujeita a um fluxo de impressões que se cancelam umas às outras, com “importantíssimas consequências”, como diz Vico, “acerca da ciência do direito natural das gentes” (Battistini, 2004, p. 135).

III

Chegamos, por fim, na terceira e última coluna das estruturas semióticas que compõem a linguagem nas três idades viquiana. Discutiremos, portanto, em relação à terceira língua, a chamada língua *epistolar*. Essa terceira língua está atrelada ao desejo de expressar o cotidiano comum dos “afastados”, ou seja, para estreitar a distância em que estivesse um povo do outro, pois, ante essa idade, muitos povos já estavam em pleno período mercantil, como os gregos e os fenícios (*Sn44*, §439). Assim, como elucida Trabant, tudo indica que essa linguagem, na idade racional viquiana, parece narrar uma passagem medial do visível ao fônico e auditivo. Ao passo que, como acentua Vico, esse falar tenha provindo de

uma convenção dos povos, corroborando a uma passagem semiótica do natural e imitativo ao arbitrário e não imitativo.

Apenas a terceira língua, a língua humana, é linguagem corrente, *ordinary language*, feito que Vico evoca quando afirma que esta língua serve “para os usos vulgares da sua vida” (32). Também neste caso parece que a passagem à última língua, implica um salto verdadeiramente importante dos específicos “âmbitos do discurso” à totalidade e universalidade das “normais” necessidades da vida (Trabant, 2007, p. 49).

O filósofo descreve como sendo a terceira língua “Para os usos vulgares da sua vida”, no sentido de estender a sua prática a todos aqueles personagens inseridos nessa idade racional, ou seja, a língua vulgar e as letras vulgares; são a gramática da “organização” do falar e o alfabeto da “estrutura” de escrever (*Sn44*, §440; §442). Ademais, acrescenta que essa língua chamada vulgar fora fundada pelo vulgo, que seriam as plebes dos povos heroicos; aos latinos, os vulgos com os seus falares, eram assim chamados de *vernaculae*, ao que os gramáticos latinos chamavam de *vernae*. Esses vulgos com seu significado estavam execrados na nomeação aos “Servos que nasciam nas casas dos escravos que eram feitos nas guerras”, que a partir do convívio com seus senhores, aprendiam suas línguas e seus costumes (*Sn44*, §443). Para além desta comprovação, Vico ressalva que os primeiros vulgos em sua definição *vernae*, foram os ditos fâmulos dos heróis no período das famílias, que tempos depois formaram os vulgos dos primeiros plebeus das cidades heroicas (*Sn44*, §556).

Com efeito, sendo os falares vulgares formados mediante a convenção de cada povo, pois, sendo suas origens naturais, a sua significação deve ter seguido um fluxo natural, ou seja, as línguas vulgares derivaram-se das línguas poéticas; as quais são expressas a partir de seus corpos, compondo imagens, sendo resultado do uso da imaginação

(*fantasia*)¹⁸. Visto que a maioria das palavras conhecidas se formaram mediante transliterações ou metáforas, por sons ou propriedades naturais, Vico nos demonstra ser a metáfora a constituir parte do corpo das várias línguas das nações gentias (*Sn44*, §444). Entretanto, o filósofo nos chama atenção a dada divergência ulterior entre sua tese linguística, que engloba a metáfora como *ente* dos falares humanos, e as tendências em colocar os falares articulados como convencionados por pacto; de modo que seguiram as descrições aristotélicas acerca da linguagem na *Poética*¹⁹, deixando de considerar o que Platão reflete acerca do falar natural, isto é, envolvido nos signos e nas imagens, descritas no seu diálogo sobre a formação e correção da linguagem, no *Crátilo*²⁰.

O “salto dramático” descrito por Trabant em relação à terceira língua viquiana, a língua humana, evidencia o intuito do filósofo napolitano em demonstrar que a linguagem humana do cotidiano, aquela usada diariamente, o coloquial e popular, o fônico daquela “arbitrariedade”, fora construído por *falas (voci)*, ou seja, que há um passado de signos, dos gestos visíveis, das iconicidades, corpos, da *sémata* homérica das línguas divinas e heroicas que operam em conjunto a essa língua humana da terceira idade. Tal como enunciamos no início deste tópico, o caminho da linguagem está atrelado ao caminho do pensamento, ambos desenvolvimentos são coetâneos, por isso, há uma reciprocidade ante as línguas divinas e heroicas, de modo que se derivam na língua humana com os seus devidos resquícios.

[...] De fato, é a permanência da língua muda na linguagem moderna que fará da interpretação (*interpatrio*) uma jornada rumo ao “pá!” inicial e,

¹⁸ Cf. Sammer, 2018, p. 100.

¹⁹ Segundo Aristóteles a linguagem está imbuída numa ordenação lógica, própria já dos desdobramentos da sua *Tópica* em relação aos “lugares e formas” do discurso. Sendo assim, para o filósofo grego, “São as seguintes as partes da linguagem: letra, sílaba, conectivo, articulação, nome, verbo, artigo, flexão e frase” (Arist., *Poet.*, 2004, p. 61).

²⁰Cf. 425 d e 438 d.

portanto, à imagem de Jove, reunidos em um mesmo esquema. Esses primeiros sons, gestos e imagens dão origem à “língua muda” e aos “caracteres divinos” [...] As letras (*grammata*), os desenhos e as figuras do “falar escrevendo” são os sinais do corpo que se inscrevem no espaço, sobre ele agindo e simultaneamente sofrendo suas ações. A escrita gestual dos antigos não distingue pensamento e linguagem. Nesse sentido, é possível “falar com hieróglifos”. Vico diz ser necessário buscar as origens e, portanto, o “significar natural”, que identifica na língua muda. Composta de gestos, monossílabos e palavras reais, restos das ações dos primeiros homens de consciência recém-desperta, a língua muda não é desprovida de som, pois “os mudos emitem os sons informes cantando, e os gagos também cantando soltam a língua para pronunciar” (Sammer, 2018, p. 102-103).

Portanto, para concluir, podemos considerar nesta formação das estruturas semióticas das três línguas da teoria histórica viquiana, que seus inícios foram simultâneos, ou seja, ao mesmo tempo, se teve os deuses, heróis e homens, pois, os homens usavam de sua imaginação para fantasiar os deuses, e a partir disso acreditavam ser sua natureza heroica mescla da natureza divina. Então neste mesmo tempo iniciou-se a formação destas três línguas, que se desenvolveram em simultaneidade às letras.

Entretanto, essas três línguas possuem consideráveis diferenças entre si; enquanto a língua dos deuses em sua primitividade foi quase toda muda e muito pouca articulada, isto é, que a linguagem divina fora composta de imagens frente às substâncias animadas mediante as sensações dos corpos e “pouca articulada” no sentido de uma conceituação dos “significados” dos objetos, como acontece numa época em que já ocorre a reflexão filosófica, “Os poetas teólogos foram os sentidos, os filósofos foram o intelecto da sabedoria humana”, diz Vico (*Sn44*, §363; §779).

Quanto a língua dos heróis, mesclava a articulação da fonética e a “mudez” das imagens, vistas nas línguas vulgares e nos caracteres heroicos em que escreviam os heróis, onde Homero escreve *θήματα*. Para a língua dos homens, sua característica principal era de uma língua bem articulada e pouca muda, ou seja, distanciada das imagens, de suas gêneses corpóreas, identificando assim, um valor maior às palavras (*significados*) que aos objetos (*significantes*) que representam essas palavras (*Sn44*, §446).

Todavia, com a consciência do alexandrismo (versos em dodecassílabos), a linguagem da idade dos homens distancia-se de sua origem corpórea e, assim, nasce a filosofia da idade racional. A fala por caracteres convencionados apresenta certa rigidez ao lidar com som e sentido, permitindo poucas variações e recorrendo sempre ao sentido que identifica como próprio. É, portanto, uma fala propícia ao conceito, tal como veiculado e compreendido pelos modernos. Contudo, mesmo essa linguagem mais racional tem origem no senso comum, oriundo de uma metafísica poética, embasada pela percepção do sensível. Assim, ela abarca as línguas muda e simbólica, ainda que delas não usufrua de modo consciente. De todo modo, as metáforas permanecem atuantes na língua vulgar da idade dos homens (Sammer, 2018, p. 107).

Ademais, Vico conclui que em relação à segunda idade, fora necessário para a língua heroica no seu princípio ser desconstruída²¹, e por essa razão, a dificuldade em compreender certas fábulas. O exemplo

²¹ “Desconstruídas” no sentido de decodificar as fábulas e as metáforas inseridas nelas, de modo que demonstrem o caráter antropológico dessa idade heroica, por trás de suas fábulas, metáforas e símbolos. Bem como nos elucida Trabant, acerca dessa decodificação: “Em relação a isso, a segunda língua, que garante as reivindicações de poder, é decisivamente mais ‘pragmática’ no sentido linguístico: os emblemas heroicos dizem de modo drástico: ‘esta ao longe, lá onde há o meu sinal inicia o território sujeito ao meu domínio!’, isto é, eles se voltam ao outro. Por outro lado, porém, para fazer isso, empenham uma notável despesa semântica e figurativa, o que significa que nos ‘símbolos’ a ‘representação’ do herói é ainda claramente em primeiro plano” (Trabant, 2007, p. 50).

acerca deste problema é a fábula de Cadmo, o fenício. Ele mata uma grande serpente, tira-lhe os dentes e os semeia nos campos (põe abaixo a grande selva e torna a terra arável para o cultivo, donde os “dentes”, fora a antiga denominação para as ferramentas de lenho curvo que trabalham o solo para plantio), lança uma enorme pedra (significando as terras não aráveis que os fâmulos queriam para si), das valas nascem homens com armas, onde estes se confrontam até a morte (demonstrando as várias contendas agrárias entre os plebeus e os heróis, que tomam para si o direito aos fundos das terras), e em seguida, Cadmo se transforma em serpente, fazendo surgir assim, os senados aristocráticos, com que os latinos, como anui Vico, disseram *Cadmus fundus factus est* (as terras são de Cadmo ou os territórios são da lei), concordando entre os gregos que Cadmo transformando-se em dragão, escreve as leis com sangue (*Sn44*, §446; §679). Demonstrando assim, a característica dos heróis em atestar seu direito mediante a força.

Simultaneamente à formação do caráter divino na figura de Júpiter, caráter esse que fora o primeiro pensamento dos homens primitivos, paralelamente teve a formação da língua articulada mediante *onomatopeias*. Sendo aos latinos, o caráter divino de Júpiter construído a partir do som de um trovão, que fora denominado por eles como *Ious*; e deste sibilar do raio denominou-se aos gregos Ζεύς. Para os orientais (os povos do oriente médio) o fogo ao crepitar produzia um som que o chamavam *Ur*, que poderia provir de *Urim*, que é a potência do fogo; desta mesma origem aos gregos se tem a denominação do céu, οὐρανός, e para os latinos, o verbo *Uro* que significa queimar, e onde da mesma derivação do raio, proveio *Cael*, que significa céu (*Sn44*, §447).

[...] Também em Vico encontramos, portanto, a tese da linguagem originariamente onomatopoiética, porém, como momento de um processo sematogenético mais amplo. Segundo o exemplo que Vico sempre cita, a primeira palavra articulada pronunciada pelos homens é uma imitação onomatopoiética dos temporais. A tal propósito é

interessante notar que, ao contrário de outros teóricos que retenham que esta representatividade originária seja universalmente igual e em tal sentido “natural”, Vico vê desde o início a possibilidade da *diversidade* da imitação. Ele reconhece a realidade evidente, também sempre ignorada, que a representatividade ou iconicidade não coincide com a universalidade: se pode, no entanto, reproduzir o sibilo do relâmpago, estrondo do trovão ou o crepitar do fogo (Trabant, 2007, p. 54).

Considerações finais

Em suma, o intento do filósofo napolitano acerca de sua reflexão sobre a linguagem, como bem se notou ao longo do texto, era de um empreendimento *crítico*. E essa criticidade estava voltada às reflexões racionalistas que imperavam na modernidade, podendo ser conjecturada aqui, imersa na famosa “Vaidade dos doutos” (*Sn44*, §59; §140).

Com efeito, a sematogênese viquiana, coloca em evidência a desconstrução da linguagem “humana” fônica, arbitrária, convencional, comunicativa, oriunda de palavras, a uma revelação da sua “aparência”; pois, seu fundamento se encontra na história-feita das imagens visíveis, icônicas, naturais e cognitivas, manifestadas nas divinas e heroicas línguas. Com Vico, a semiose soma-se inteiramente ao “escrever” e “cantar” contemporaneamente.

Para finalizar, em sua filosofia da linguagem, o filósofo napolitano se serve do recurso antropológico presente na retórica para encontrar os *lugares* da *locutio*, *vox* e *actio*, fazendo com que haja materialidade no processar *interioridade* e *exterioridade*. Não é em vão que o tão significativo parágrafo (1.045) da *Scienza Nuova*, faz com que a linguagem se ocupe destacadamente da problemática gnosiológica, pois a coloca entre a mente e o corpo²².

²² Cf. Trabant, 2007, p. 58-59.

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.
- ARISTÓTELES. *Tópicos*: dos argumentos sofisticos. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- BATTISTINI, Andrea. *Vico tra antichi e moderni*. Bologna: Il Mulino editrice, 2004.
- BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- CROCE, Benedetto. *La filosofia di Giambattista Vico*. Seconda edizione revisata. Bari: Laterza, 1922.
- DI CESARE, Donatella. Parola, Logos e Dabar: Linguaggio e Verità Nella Filosofia di Vico. *Bolletino del Centro di Studi Vichiani* – Anni XII e XXIII 1992-1993. Napoli: Bibliopolis Editore, 1993. p. 250-287.
- HOMERO. *Iliada de Homero*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Arx, 2003.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; ensaio de Italo Calvino. São Paulo: Editora 34, 2014.
- LOMONACO, Fabrizio. Vico e a metafísica de 1710. In: LOMONACO, Fabrizio; GUIDO, Humberto; SILVA E NETO, Sertório Amorim (Orgs.). *Metafísica do gênero humano*: natureza e história nas obras de Giambattista Vico. Uberlândia: EDUFU, 2018. p. 183-210.
- PLATÃO. *Teeteto – Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.
- SAMMER, Renata. *Os caracteres poéticos de Giambattista Vico*. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.
- TRABANT, Jurgen. *Cenni e Voci*: Saggi di sematologia vichiana. Napoli: Arte Tipografica Editrice, 2007.
- VICO, Giambattista. La Antiquíssima Sabiduría De Los Italianos: Partiendo De Los Orígenes De La Lengua Latina. Trad. Francisco J. Navarro Gomez. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilha, v. 11-12, p. 443-483, 1999-2000.
- VICO, Giambattista. *Principi di una Scienza Nuova* (1725). In: VICO, Giambattista. *Opere Filosofiche*. Testi, versi e note a cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni editore, 1971.

A *linguagem* como forma expressiva da experiência gnosiológica humana no pensamento de Giambattista Vico

VICO, Giambattista. *Princípio de uma ciência nova: Acerca da natureza comum das nações*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Data de registro: 03/01/2024

Data de aceite: 29/01/2025



Estética, cognição e música: a *mimesis* como operação da potência cogitativa

João Lázaro Ribeiro Caixeta*

Resumo: A presente investigação explora a experiência estética no pensamento de Tomás de Aquino, com foco na música, analisando como a experiência estética ocorre a partir da potência cogitativa através da representação. A pesquisa examina a teoria aristotélica da “*mimesis*” e sua aplicação na filosofia de Tomás, explorando como a música assume um papel de utilidade ao despertar o afeto do coração humano e conduzi-lo a um estado de devoção espiritual. Esta análise é realizada a partir de obras específicas como a Suma de teologia, II-II q. 91 a. 1-2 e I-II q. 32 a. 8, entre outras, relacionando o efeito da música com as operações da alma e seus impactos no intelecto e nos sentidos. Mediante essas análises nota-se que a música, ao ser direcionada de maneira adequada, pode não apenas intensificar as disposições interiores humanas, mas também levar a um movimento do homem conforme a percepção estética musical, conectando os sentidos ao espírito humano.

Palavras-chave: Estética; Cognição; Filosofia Medieval; Tomás de Aquino; *Mimesis*.

Aesthetics, cognition and music: *mimesis* as an operation of the cognitive faculty

Abstract: This investigation explores the aesthetic experience in the thought of Thomas Aquinas, focusing on music, and analyzing how the aesthetic experience occurs through the cogitative power via representation. The research examines Aristotle's theory of “*mimesis*” and its application in Thomas's philosophy, exploring how music assumes a role of utility by awakening the affections of the

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: joaolrcaixeta@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5944869339836564>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-1379-6998>.

human heart and leading it to a state of spiritual devotion. The analysis is based on specific works such as the *Summa Theologica*, II-II q. 91 a. 1-2 and I-II q. 32 a. 8, among others, relating the effect of music to the operations of the soul and its impacts on the intellect and the senses. These analyses demonstrate that music, when properly directed, can not only intensify the inner human dispositions but also lead to a movement of man according to the aesthetic perception of music, connecting the senses to the human spirit.

Keywords: Aesthetics; Cognition; Medieval Philosophy; Thomas Aquinas; *Mimesis*.

Introdução

O presente artigo tem como objetivo a exposição da experiência estética a partir da filosofia de Tomás de Aquino, com foco especial na potência cogitativa e sua importância à experiência estética. Embora o termo “estética” não exista formalmente no vocabulário de Tomás de Aquino¹, a relevância de estudar a estética em seu pensamento se encontra na capacidade de conectar suas análises sobre percepção, cognição e prazer, ao que hoje compreende-se como estética. A análise aqui proposta permite uma releitura de sua filosofia, demonstrando que, mesmo sem uma teoria explícita da estética, seu pensamento fornece bases sólidas ao

¹ Poder-se-ia dizer sobre um certo anacronismo ao relacionar a concepção pós-hegeliana de estética com aquilo que Tomás de Aquino compreenderia como estética. Enquanto disciplina filosófica, a estética foi sistematizada pelos iluministas alemães e pelos idealistas, sendo denominada por Hegel como “filosofia da bela arte”. Embora a identificação da estética tomista possa ser considerada uma análise trans-histórica, isto é, além dos recortes históricos tradicionais, tal abordagem não invalida uma investigação sobre a existência de uma estética anterior à própria constituição da estética como “filosofia da bela arte”. Para uma análise mais aprofundada da estética em Tomás de Aquino, ver SPEER, Andreas. Aesthetics. In: MARBENBON, John (ed.). *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 662-680, ver também: Speer, Andreas. *Tomás de Aquino e a questão de uma possível estética medieval*. Köln: Viso, 2008.

entendimento das artes e de suas implicações cognitivas e sensíveis à consciência humana.

Propõe-se, então, que o prazer estético subjetivo (deleite interno ou *passio animae*) seja realizado pela potência cogitativa – ou razão particular –, a qual permite o ser humano comparar ou julgar “representações” (ou *phantasmatae*) derivadas da sensibilidade. Essa operação não apenas revela um tipo de conhecimento que parte das percepções sensíveis, mas também como o ser humano se compraz por comparar “representações”. O estudo irá defender que a cogitativa não proporciona um tipo prazer de maneira simples e direta apenas ao comparar as “representações”. Pelo contrário, é pelo ato de compará-las e de formular juízos sobre elas que um tipo de prazer se manifesta. Portanto, este não se propõe a investigar a relação do prazer estético e a influência moral, por outro lado, propõe-se a demonstrar que a experiência estética ocorre, primeiramente, pela determinação e operação da cogitativa.

Para ilustrar tal operação, recorrer-se-á à *Summa theologiae* (II-II q. 91 a. 1-2)², onde Tomás reflete sobre o uso da música para louvar a Deus e sua capacidade de influenciar os afetos humanos. Além disso, a investigação explorará a teoria aristotélica da “*mímesis*” e sua recepção no pensamento de Tomás, especialmente no que concerne o papel da “representação” na experiência estética.

Portanto, explorar-se-á a teoria aristotélica da “*mímesis*” – ou “representação”, segundo a tradução latina utilizada por Tomás – com a estrutura cognitiva da alma, conforme delineada na *S. theol.* Será mostrado, assim, que a “*mímesis*”, conforme interpretada na escolástica, não se restringe à imitação artística, mas também se relaciona ao processo cognitivo, na medida em que a razão compara e organiza representações sensíveis. Ademais, será analisado como a razão particular produz as intenções e como ela, a partir dessas, determina o grau de prazer e o bem cabível a comprazer-se.

² A partir daqui, ao referir a esta obra será utilizado *S. theol.*

Por fim, abordar-se-á como a música, ao influenciar as disposições internas, desencadeia um movimento do homem a Deus mediante o despertar de afetos e a intensificação da experiência. Esse percurso, do intelectual ao sensível, será a chave para compreender a relevância de uma “estética” tomista, ainda que não explicitada em seus escritos, mas implícita em seu entendimento de cognição, de prazer e de música.

Embora Tomás tenha se dedicado à obra de Aristóteles, a *Poética* recebeu pouca atenção em sua filosofia. No entanto, como será investigado, sua teoria cognitiva permite uma interpretação estética que ressignifica a relação entre *mimesis*, cogitativa e experiência musical.

A “*mimesis*” e a “*repraesentatio*”

Em primeiro momento, para que se entenda a relação entre a “*mimesis*” e a razão particular, toma-se nota de que Tomás de Aquino, ao longo de sua vasta obra, citou apenas três vezes a *Poética* de Aristóteles na *S. theol*³. No entanto, a escassa menção direta à obra aristotélica não significa uma ausência de influência da *Poética* ou de seus conceitos. Tomás se valeu da tradução do comentário do intérprete árabe Averróis (Ibn Rushd),⁴ a qual fora feita por Hermanus Alemannus – nesta há uma interessante utilização terminológica de “*mimesis*”.

Essa tradução coloca a poesia como uma ciência lógica e cognitiva, abordando-a como uma ferramenta para discernir verdades ao comparar imitações, em outras palavras, um raciocinar baseado na

³ Cf. Bogges, 1970, p. 278-84.

⁴ Na tradição árabe da poética há uma mudança de lidar com a “*mimesis*” simplesmente como imitação (محاكاة-*muhāka*) para “imagem-evocação” ou “representação fictícia (تخييل-*takhyīl*)”, que resulta de a arte ser imitativa. Para se aprofundar acerca da recepção árabe da poética, ver também: Van Gelder, G. J. H., e Marlé Hammond (eds.). *Takhyīl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2008.

operação humana de julgar e comparar representações⁵. Assim, a “*mímesis*” torna-se, para Tomás, não apenas um conceito estético de imitação, mas um meio pelo qual o ser humano lida com a realidade no ato de organizar e comparar representações sensíveis com conceitos abstratos⁶. A tradução de Alemannus contribuiu para essa visão, ao trata-la como uma operação lógica da alma humana – que ajuda a conectar as “representações” às operações cognitivas. Além disso, a escolástica a colocava no *órganon* de Aristóteles, assim, a “*mímesis*” tinha um valor lógico útil: ela servia para compreender como a razão humana construía julgamentos lógicos a partir das percepções, algo fundamental à integração entre razão, sentidos e fé que caracterizava o pensamento medieval. Essa perspectiva difere substancialmente da compreensão puramente artística da “*mímesis*” na Grécia antiga e de como a modernidade lidou com a *Poética*.

Este estudo preocupar-se-á, por ora, em uma das três citações de Tomás de Aquino na *S. theol.*, com o objetivo de demonstrar a presença da “*mímesis*” na obra e como ele a emprega em sua filosofia.

⁵ Donnalee Dox, em *Logic and Performance: Translating the Poetics into Medieval Scholasticism*, afirma: “*Hermannus Alemannus's Middle Commentary presented poetics as a mode of thought leading to the discernment of truth. The responsibility for discerning truth rested with the reader's, or hearer's, ability to reckon the relationship between a probable event and its representation and to judge not the quality of the presentation but the value of what a poem represents. Poetry constituted a form of non-demonstrative logic*”. Em outras palavras, para Hermannus Alemannus, a poética é uma lógica não-demonstrativa (inferência), que conduz o pensamento ao discernimento de verdades, e essas seriam discernidas de acordo com a capacidade de julgar do indivíduo e não da qualidade da representação artística (2003, p. 62).

⁶ Segundo o Professor Anselmo Tadeu Ferreira, em *A Estrutura da Lógica Segundo Tomás de Aquino*, a poesia é integrada, por Tomás de Aquino, à lógica e à epistemologia. A razão em si pode ser descrita em três processos: (i) necessário que pertence à resolutoria (analítica) – que é a lógica analítica; (ii) contingente que é chamada de inventiva – que é a lógica dialética; e, por fim, (iii) A análise de erros na argumentação que é chamada de sofisticada. A poesia pertenceria à lógica dialética, assim como a retórica pertence-lhe. Essa lógica dialética é o ato lógico do raciocínio, o ato de julgar ou mensurar, que é por natureza falível. Para uma análise acerca dos atos lógicos da razão humana, cf. Ferreira, Anselmo Tadeu. *A Estrutura da Lógica Segundo Tomás de Aquino*. Educação e Filosofia, vol. 25, n. 50, jul./dez. 2011, p. 445-474.

Especificamente, na *S. theol* (II-II, q. 94, a. 4, rep., tradução nossa, grifo nosso), Tomás diz:

Em segundo lugar, por causa que o homem naturalmente deleita-se sobre a *representação*, como o diz o Filósofo em sua *Poética*. E por isso, os homens rudes inicialmente, vendo imagens humanas *expressivamente feitas* pelo diligente trabalho dos artífices, concederam-lhes culto de divindade.⁷

Em primeiro momento, exige a compreensão de que Tomás de Aquino se utiliza da palavra latina “*repraesentatio*” para referir-se ao que habitualmente seria traduzido do grego como “imitação” ou “*mimesis*” (*μίμησις*). Nesta questão, Tomás investiga se a causa da idolatria fora da parte do homem. Na qual, como resposta à questão, ele explica que a “representação” é natural e funciona como uma causa dispositiva inata do homem de segundo modo. Ele cita a *Poética* (Arist., *Poet.*, IV, 1448b9-12 *apud S. Theol.*, II-II, q. 94, a. 4, rep.) para postular que as pessoas mais rudes prestavam certos tipos de culto às imagens por conta de uma disposição natural que produz um certo prazer pela idolatria gerado através da contemplação de “representações”, e estas sendo expressivamente feitas. Isto é, Tomás diz que há algo na alma humana naturalmente presente que a leva a admirar e contemplar essas “representações” de coisas feitas através da produção humana⁸.

⁷ *Secundo, propter hoc quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur, ut philosophus dicit, in poetria sua. Et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressive factas, divinitatis cultum eis impenderunt.*

⁸ Ao se observar o texto de Aristóteles e como Tomás utiliza esta parte, dever-se-á notar que todas as vezes que há a utilização de “imitação”, Tomás entende-a como “representação”. Um autor que justifica o uso de “representação” como “imitação” é Anthony Kenny em sua tradução da *Poética*. Kenny afirma que havia analisado o emprego de diversos termos para sua tradução desse termo tão importante da obra de Aristóteles. Porém, ele optou pelo uso de “representation” ao traduzir “*mimesis*”, dizendo que não apenas deixava o uso mais claro na língua inglesa, mas que também o deixava mais digno ao seu valor grego. Ele expõe o fato de que Aristóteles introduz o conceito com o comportamento de crianças, que é dele que se adquire os primeiros conhecimentos, e isto

Além disso, pode-se lembrar que o termo “representação” é geralmente, na tradição tomista, associado aos fantasmas e às espécies inteligíveis (*species intelligibiles*), pelas quais o intelecto humano abstrai a forma do objeto conhecido. Verifica-se isso em *S. theol.*, I, q. 84, a. 7, em que Tomás demonstra que a espécie inteligível é abstraída do fantasma (*phantasmata*) pelo intelecto agente, e que sem essa ação ela não pode ser assimilada no intelecto possível. E como se verifica na I, q. 85, a. 2, no qual Tomás afirma que o intelecto conhece pela espécie inteligível (*quo intelligitur*) o objeto (*quod intelligitur*), e que a espécie inteligível é a semelhança que o intelecto agente abstrai, secundamente, a partir de dados sensíveis das coisas. Contudo, Tomás, quando se refere às representações ao citar a *Poética*, não aparenta estar fazendo referência às espécies inteligíveis – que são abstraídas pelo intelecto agente e assimiladas pelo intelecto possível –, e sim somente aos fantasmas (imagens mentais-*phantasmata*), isso é evidenciado por “imagens [...] expressivamente feitas”. Esse estudo nota que a “*mímesis*” foi recebida como “representação” (ou fantasmas) e tratada como uma operação lógica dos dados sensíveis⁹. Assim, investigar-se-á, nesse, se o prazer natural pelas representações resulta, primeiramente, de um ato lógico da potência cogitativa. Doravante, o termo “*mímesis*”, “*repraesentatio*”, “imitação” e

leva a entendê-lo a partir do exemplo de crianças. A partir de um outro ponto de vista, as crianças, quando as observa, estão representando o que entendem ser os animais, isto é, estão realizando uma atividade prática-racional baseada naquilo que possuem mentalmente de um conhecimento do animal, reproduzindo-o em ações que poder-se-ia descrever como imitação ou representação, conforme ditado pela sua razão. E que também o uso terminológico de representações artísticas seria mais natural à sua língua do que imitações artísticas (Kenny, 2013, p. 15).

⁹ Averigua-se isso, por exemplo, em *S. theol.*, I, q. 9, ad. 1: “*Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem, repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est*”. Ora, Tomás afirma que o poeta se utiliza de metáforas por causa da representação, e que a representação é naturalmente deleitável ao homem. Logo, Tomás, nesta passagem, não fala das “representações” como o meio de conhecimento intelectual (q. 84-86); pelo contrário, ele faz referência à representação poética (*metaphoris propter repraesentationem*) que desperta prazer pela “representação”, i.e., uma representação fictícia que desperta prazer.

“representação” referem-se, nesse estudo, ao ato de comparar as representações.

Ao voltar-se a essa parte da *Poética* citada por Tomás, mais especificamente em IV, 1448b5-24¹⁰, há de se esclarecer que aqui Aristóteles trata principalmente sobre três pontos. O primeiro, a natureza da “imitação”. O segundo, o prazer na “imitação”. O terceiro, as origens da poesia. Sobre a natureza do imitar, Aristóteles expõe que os seres humanos possuem a maior capacidade de “imitação”, porque através dela adquirem seus primeiros conhecimentos desde a infância. Assim, pode-se concluir que todo o gênero animal possui, naturalmente, essa capacidade imitativa, mas que a a espécie humana seja a mais imitativa. Ademais, nota-se que é a partir da “imitação” que os seres humanos adquirem os primeiros conhecimentos, colocando a imitação em um parâmetro cognitivo que produz conhecimento. Esses “primeiros conhecimentos”, aparentemente, referem-se às habilidades e entendimentos básicos que as crianças desenvolvem ao observar e replicar o comportamento de outras pessoas. Isso inclui a aprendizagem da linguagem, gestos, hábitos e normas sociais.

A “imitação” é, portanto, o primeiro meio pelo qual o ser humano começa a compreender o mundo ao seu redor e a se inserir na sociedade¹¹. Sobre o segundo, o Aristóteles afirma que os seres humanos sentem prazer na “imitação”. E que isso é evidenciado pelo fato de que as pessoas são atraídas por imitações bastante precisas e realistas de coisas que, na realidade, podem ser desagradáveis, como animais repugnantes ou cadáveres em obras de arte em um quadro que os represente. Esse prazer é derivado não apenas da imitação em si, mas também da capacidade de aprender e deduzir conhecimentos através da observação das imagens, i.e., uma capacidade racional natural da alma humana, que se agrada ao

¹⁰ A tradição geralmente associa o capítulo IV a essas citações à *Poética*.

¹¹ Lígia Militz da Costa, em *A poética de Aristóteles: mimesis e verossimilhança*, afirma que Aristóteles está defendendo que o homem tem uma tendência congênita para imitar e se comprazer nas imitações. “A afinidade com a representação mostra-se, entretanto, vinculada a outra também natural do no homem, a aprendizagem, o conhecimento” (1992, p. 14).

aprender e em comparar. Se uma pessoa não conhece o sujeito da imitação, seu prazer será derivado de outros aspectos, esse assunto será abordado mais à frente. E por último, é traçada a origem da poesia ao longo do tempo, indicando que aqueles com inclinação natural à “imitação”, harmonia e ritmo desenvolveram gradualmente a arte da poesia a partir de improvisos.

Do que se expõe, é cabível dizer que Tomás ao referir-se à *Poética* realmente utilizou “*repraesentatio*” no local do clássico “*mimesis*”, já que isto é evidenciado por sua obra *S. theol.* Partindo disso, é necessário entender o local que a “*repraesentatio*” ocupa no maquinário cognitivo da alma humana, sendo que a “*repraesentatio*”, aqui, é naturalmente deleitável, e permite aos seres humanos adquirirem os primeiros conhecimentos. Outrossim, há de se saber que o conhecimento intelectual humano, advém das abstrações da *fantasia* (*S. theol.*, I, q. 84, a.6, rep).

Tomás de Aquino define a *fantasia* ou *imaginação* como a faculdade da alma, presente nos sentidos internos e capaz de formar imagens de objetos previamente percebidos pelos sentidos, uma vez que ela armazena formas sensíveis unificadas pelo sentido comum e à *fantasia* oferecidas. Tomás define a *fantasia* como uma capacidade intermediária entre a percepção sensorial e a cognição intelectual, na *S. theol.* (I, q. 78, a. 4, rep.). Porém, a “imitação” é presente aos animais os quais por ela operam de uma forma menos perfeita que os seres humanos (Arist. *Poet.*, IV, 1.448b5-12). De fato, os animais brutos, ou animais não racionais, não possuem a capacidade de adquirirem os conhecimentos intelectuais, como é exposto na *S. theol* (I, q. 78, a. 4, tradução nossa) “Mas essa operação [de compor e dividir as formas imaginadas] não aparece nos outros animais, exceto no homem, no qual a virtude [ou potência] imaginativa basta para esse fim”¹². Neste artigo, Tomás de Aquino argumenta que, ao contrário dos seres humanos – que possuem certa alma intelectiva que é capaz de conhecer intelectualmente – os animais não racionais operam apenas por

¹² *Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa.*

meio da alma sensitiva, a qual permite-lhes percepções sensoriais, instintos e movimentos, mas não a capacidade de abstração e raciocínio intelectual. Ele diferencia claramente as operações sensíveis, as quais são comuns aos animais, das operações intelectuais, as quais especificam o ser humano.

A “*mimesis*” e a potência cogitativa

Nota-se que a alocação da “*mimesis*” que se procura aqui não é possível como uma operação propriamente intelectual, que é da espécie humana, assim, deve-se voltar aos sentidos internos da alma. Na *S. theol.* (q. 78, a. 4, rep.), Tomás postula que ao gênero animal existem quatro sentidos internos, a saber: o sentido comum; a imaginação, ou fantasia; a estimativa, ou cogitativa; e a memória. Não é cabível expor individualmente os quatro sentidos internos, mas deve-se voltar a atenção à potência estimativa ou cogitativa. Primeiramente, neste artigo ele afirma que aos animais irracionais a chama como estimativa. Aos humanos se atribui a essa potência o nome de cogitativa, ou razão particular, a qual, por uma certa emanção do intelecto humano, é presente de forma mais perfeita nos seres humanos¹³. Neste artigo, ademais, Tomás postula que ao animal perfeito, o ente humano, é necessário que ele possa apreender tanto os objetos sensíveis presentes quanto os objetos ausentes.

A ação do animal imperfeito, para Tomás, resulta da apreensão, e ele move-se em direção a algo que percebe como ausente, assim, além de percebê-las ele deve retê-las e conservá-las, chama-se de instinto. O animal é capaz de fugir de algo não apenas por sua apreensão direta dos sentidos, mas por ser capaz de entender instintivamente algo imaterial não presente na matéria. Isso, ao animal perfeito, requer a percepção de

¹³ Ademais, os animais irracionais se dispõem do mesmo “conjunto” de sentidos internos que os seres humanos; contudo, como observa-se neste artigo, algumas de suas potências operam de forma estritamente instintiva, como a estimativa e a memória, nesta sem a capacidade de reminiscência, que é exclusiva do homem. Sobre a relação de alma e corpo na obra *S. theol.* (I, q. 75-76) cf. FERREIRA, Anselmo Tadeu. *A noção de alma na Suma de Teologia*. Uberlândia: EDUFU, 2023. p. 109-144.

“intenções” a partir do sensível, necessitando, portanto, de uma operação diferente do instinto, diferenciando, assim, a estimativa da cogitativa. Logo, as “intenções” são materiais, no sentido de serem recebidas da matéria, mas com as condições imateriais.

De fato, Tomás afirma em *S., theol.* (q. 78, a. 4, sol., tradução nossa, grifos nossos):

Há de se considerar, porém, que, quanto às formas sensíveis, não há diferença entre o homem e os outros animais, pois similarmente são modificados pelos sensíveis exteriores. Mas, quanto às intenções ditas anteriormente, há diferença, de fato, os outros animais as percebem somente por um certo instinto natural, ao passo que o homem por uma certa colação. E por isso, o que, nos outros animais, chama-se *estimativa natural*, no homem chama-se *cogitativa*, a qual, por meio de certa comparação, descobre [ou elabora] tais intenções.¹⁴

Outrossim, as “intenções” é um modo de conhecer imaterialmente a materialidade individual, já que não envolvem a matéria física propriamente dita, mas apenas as suas características perceptíveis¹⁵.

Para Tomás de Aquino, o termo “intenção” não carrega o mesmo significado que o atribuído pelo senso comum contemporâneo. Enquanto, na contemporaneidade, intenção frequentemente remete à direção consciente de um sujeito para um objetivo ou propósito volitivo, em Tomás

¹⁴ *Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit.*

¹⁵ Nesta questão da *S. theol.*, observa-se, além disso, que a *virtus cogitativa* é, uma potência sensitiva interna que lida com o singular, capaz de julgar os singulares a partir de intenções, i.e., discursa acerca dos singulares, chamada nos animais irracionais de estimativa por ser feita através de instintos.

de Aquino, o conceito tem uma aplicação mais ampla e se relaciona profundamente com a sua psicologia e teoria do conhecimento.

No contexto de Aquino, as “intenções” referem-se a uma modalidade do ser conhecido, especialmente nos sentidos internos. Aquino utiliza o termo “intenção” para descrever como os sentidos internos, especialmente a cogitativa, podem perceber algo não apenas de maneira sensorial, mas sob uma perspectiva de valor, como benéfico ou prejudicial. Ele distingue essas intenções sensoriais das formas externas recebidas pelos sentidos, que Aquino chama de espécies sensíveis, e que são imutadas nos órgãos sensoriais sem que o órgão assuma fisicamente essas propriedades¹⁶.

Portanto, o uso do termo “intenção” em Tomás de Aquino não deve ser confundido com a noção do senso comum de intenção, que é voltada para um fim específico ou propósito consciente. Em vez disso, designa uma função cognitiva pela qual tanto seres humanos quanto animais, aparentemente, apreendem aspectos imateriais dos objetos – como sua utilidade ou periculosidade – por meio dos sentidos internos¹⁷. Essa apreensão vai além da mera percepção sensível ao comparar dados provenientes dos sentidos externos a julgamentos ligados ao instinto – que é nos irracionais – ou a uma forma de raciocínio prático – que é nos humanos, pela cogitativa. Essas intenções surgem, em Tomás, em contraste com as instintivas (nos animais), que lidam com percepções de utilidade ou danos. Elas evidenciam o caráter relacional da cognição sensitiva, pois vão além do dado sensível estrito e incluem juízos que orientam o comportamento animal e humano.

Portanto, aos animais não racionais as “intenções” são percebidas por instinto natural, pela potência estimativa. Enquanto ao ente humano

¹⁶ Barker destaca que, para Tomás, as “intenções” possuem uma natureza existencial e referencial específica que as distingue das formas imaginárias ou sensoriais externas, como ao notar que “A intenção de cor, que está na pupila, não faz a pupila se tornar colorida” (Barker, 2012, p. 202).

¹⁷ Cf. *S. Theol.* (I, q. 78, a. 4).

dá-se por comparação¹⁸, sendo chamada de cogitativa ou razão particular. Além disso, graças à razão particular, os seres humanos conseguem a experiência, mas esta razão possui acima de si a razão universal, i.e., a razão universal emana à razão particular – fazendo um movimento descendente¹⁹. Assim, a potência cogitativa apreende as intenções particulares e o intelecto apreende as intenções universais (*S. theol.*, I, q. 78, a. 3-4).

Para que se prossiga a hipótese de se seria possível uma relação da “representação” como operação da razão particular, revela-se necessário distinguir a diferença entre percepção e sensação. A sensação refere-se à potência do sentido comum a qual funciona como uma unidade sensorial²⁰. A percepção funciona como a apreensão de sensíveis incidentais, os quais são as intenções tanto particulares quanto universais, respectivamente pela razão particular e pela razão universal. Agora diferenciando estes tipos de percepções de “intenções particulares” e intenções universais. É cabível o entendimento de que as intenções universais se referem ao conceito de *o homem*, *a fruta* ou então *a cor* ou *o movimento*. E as “intenções particulares” referem-se à percepção d’*este homem*, d’*esta fruta* ou então d’*esta cor* ou d’*este movimento*, assim, ela percebe e conhece as individualidades enquanto passiva dos conhecimentos universais. Em outras palavras, saber a definição d’*o homem* me permite conhecer *este homem*. Ambas as razões trabalham de forma coordenada, elas permitem ao ser humano perceber *este homem* como indivíduo enquanto se conhece o conceito d’*o homem*²¹.

¹⁸ Nota-se aqui, o uso de uma terminologia pouco rigorosa ou sistemática, o que pode levar a confusões. Portanto, associa-se, no presente trabalho, o ato de comparar ao ato de julgar dados, i.e., de produzir juízos sobre as representações, que é a terceira operação da razão, cf. *S. theol.*, I, q. 79, a. 8, sol.; q. 79, a. 9, ad.4; e, por fim, q. 85, a. 5, sol.

¹⁹ *Sententia libri Metaphysicae*, lib. I, l. 1 n. 15.

²⁰ Contudo, alguns autores, como Worth (2000, p. 337), afirmam que a sensação pertença à fantasia.

²¹ Cf. De Haan, 2020, p. 19.

O que se fez até aqui foi, o esclarecimento que há uma potência interna – com uma operação imaterial – presente a todo gênero animal, foi esclarecido sobre a operação dela aos animais, na filosofia tomista, e que ele está ligado a uma função cognitiva que permite aos animais apreenderem certos aspectos não materiais dos objetos, como a sua utilidade ou perigo. Nota-se que ela permite, aparentemente, ao gênero animal conhecer aspectos sensíveis imateriais, assim, ela pode ser a potência responsável pela “*mimesis*”. Agora vê-se cabível o prosseguimento da investigação sobre a “representação”, em outras palavras, pode-se analisar o uso do termo “representação” em duas outras citações da *Poética* na *S. theol.*, a saber: (i) I-II, q. 32, a. 8, rep.; e, (ii) II-II, q. 167, a. 2, obj. 2. Sobre a primeira, (i) Tomás procurava responder se a admiração é a causa do prazer, e na resposta ele argumenta que alcançar aquilo que se deseja é fonte de prazer. Quanto maior o desejo pelo objeto amado, maior será o prazer ao obtê-lo. O aumento do desejo implica um aumento do prazer, pois também envolve a esperança de possuir o objeto desejado. Essa esperança torna o próprio desejo prazeroso. A admiração é descrita como um desejo de saber algo, que ocorre quando se vê um efeito, mas desconhece-se sua causa, ou quando a causa excede o seu conhecimento ou capacidade. Ela, portanto, é causa de prazer quando acompanhada da esperança de alcançar o conhecimento desejado. Tomás de Aquino explica que tudo o que é admirável é prazeroso. Isso inclui o raro e as “representações” das coisas, mesmo aquelas que, em si mesmas, não são prazerosas. A alma encontra prazer ao comparar uma coisa com outra, um ato que é natural à razão humana. Libertar-se de grandes perigos é especialmente prazeroso porque é admirável. Esta visão é apoiada por Aristóteles, que também reconhece a admiração como fonte de prazer (Arist., *Rh.*, I, cap. 11). Tomás escreve em *S. theol.* (I-II, q. 32, a. 8, tradução nossa, grifos nossos):

E por isso, todas estas coisas admiráveis são deleitáveis, como as quais são raras, e todas as representações das coisas, mesmo aquelas que em si mesmas não são deleitáveis; pois a alma alegra-se em

comparar uma coisa com outra, pois comparar uma coisa com outra é um ato próprio e natural da razão, como o filósofo diz em sua *Poética*.²²

A análise desta resposta escrita por Tomás revela, novamente, o destaque sobre que o prazer não está apenas no objeto em si, mas também no processo de entender, comparar e aprender sobre o objeto e das coisas não presentes fisicamente nele. Logo, aqui é reconhecido que a “representação” e o conhecimento estão intimamente ligados ao prazer humano. Agora, sobre a segunda citação, (ii) *S. theol*, II-II, q. 167, a. 2, obj. 2, Tomás de Aquino neste artigo procurava responder se o vício da curiosidade respeita o conhecimento sensível. Na segunda objeção, a curiosidade é descrita como o desejo de assistir a espetáculos e diversões. Tomás de Aquino nesta sugere que assistir a jogos ou espetáculos não parece ser um vício, pois é agradável devido à representação, um prazer natural para o homem, conforme afirmado por Aristóteles na *Poética*, IV, 1448b5-30. Portanto, a curiosidade não pode ser considerada um vício relacionado ao conhecimento das causas sensíveis, uma vez que o ato de assistir os espetáculos é naturalmente prazeroso. E na resposta à esta segunda objeção, Tomás de Aquino responde que o ato de assistir os espetáculos se torna vicioso quando inclina as pessoas aos vícios da lascívia ou da crueldade. A “representação” nos espetáculos pode incentivar comportamentos imorais, como adultério e impureza.

Tomás de Aquino complementa as discussões anteriores acerca da “representação” ao adicionar uma dimensão moral ao prazer derivado da “representação” e do conhecimento. Enquanto a “representação” e a curiosidade podem ser naturalmente prazerosas e fontes de aprendizado, há uma consideração moral importante: o conteúdo e os efeitos dessas

²² *Et propter hoc omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara, et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut philosophus dicit in sua poetica.*

representações podem levar ao vício²³. Portanto, a virtude ou o vício os quais quando associados à curiosidade e à representação dependem do contexto e do impacto moral dessas atividades.

Não será feita uma investigação mais a fundo do problema moral acerca dos conteúdos e os efeitos da representação que podem levar ao vício. Mas, novamente, torna-se evidente em sua filosofia que há um prazer natural aos seres humanos derivado do comparar as representações, como dito em *S. theol.* (I-II, q. 32, a. 8, rep.). Para dar continuidade à investigação, é necessário compreender, a fim de elucidação, os graus de prazer em Tomás de Aquino, que podem ser puramente sensíveis, resultantes da combinação entre sensibilidade e imaterialidade, ou inteiramente imateriais.

Para Tomás de Aquino há três graus de prazer²⁴, a saber: o primeiro, o prazer somático, *delectatio*, o qual surge do contato físico com um objeto que se adapta perfeitamente a um órgão sensorial específico, como a mão ou os lábios. Esse tipo de prazer é uma paixão do apetite concupiscível e esse está ligado à *sensação*. O segundo, o prazer psíquico das coisas individuais, *gaudium*, o qual resulta da percepção dos objetos sensíveis singulares ou reconhecimento de um bem possuído pela razão particular, sendo associado à emoção da alegria. Este também é uma paixão do apetite concupiscível. E o último, o prazer psíquico intelectual, *fruitio*, o qual decorre do julgamento intelectual de que um bem é possuído. Este é uma operação do apetite intelectual ou da vontade, está muito ligado a um prazer intelectual ou espiritual. Esses graus de prazer podem ocorrer isoladamente ou em uma integração sincronizada da

²³ Faz parte da tradição vinda de Platão, o qual discute sobre a “*mimesis*” em *A República*, nos livros II, III e X, ou seja, que a “*mimesis*” é perigosa por sua capacidade de influenciar negativamente o caráter, afastando as pessoas da racionalidade e conduzindo-as das virtudes aos vícios. O livro da *Poética* é uma resposta a isso afirmado por Platão, buscando defender que as artes são úteis e ajudam os seres humanos a se guiarem às virtudes. Costa (1992, p. 6) afirma que Aristóteles “Refutou, contudo, o conceito platônico, enaltecendo o valor da arte justamente pela autonomia do processo mimético”.

²⁴ Cf. De Haan, 2020, p. 22.

afetividade somática, emoção e intelectualidade. Muitas experiências estéticas, aparentemente, envolvem essa integração.

Ao voltar-se, então, aos trechos de Tomás os quais possuem citações à *Poética*, nota-se que: no primeiro (*S. theol.*, II, q. 94, a. 4, rep.), Tomás de Aquino ao referir-se ao efeito sobre as representações utiliza-se de *delectatur*, traduzindo torna-se deleita-se e faz referência ao prazer somático, i.e., *delectatio*. Na segunda citação (*S. theol.*, I-II, q. 32, a. 8, rep.), Tomás ao referir na resposta a este efeito nas “representações” utiliza *gaudet*, traduzindo este termo ele torna-se alegra-se e faz referência ao prazer psíquico das coisas individuais, i.e., *gaudium*. Na terceira (*S. theol.*, II-II, q. 167, a. 2, obj. 2), Tomás de Aquino utiliza, novamente, *delectatur*. De fato, ao investigar-se, não se encontra nenhuma referência ao *frutitio*, prazer este que é o mais intelectual de todos. O que aqui torna-se evidente é que, novamente, se observa o fato de que aquele prazer gerado pela “representação” se liga novamente à razão particular, pois esse é um prazer intrinsecamente ligado aos individuais ou aos particulares e as “intenções” produzidas por essa razão, as quais funcionam como um intermédio do universal ao particular. Assim, parece ser a razão particular uma certa potência que permite, através da comparação, entender os individuais enquanto *este homem*, ou *esta arte*, e produz uma percepção estética, isto é, define o grau de prazer ao homem ao comparar determinada “representação”. Esse prazer é produzido por aquilo que é natural aos homens os quais são os animais mais imitadores, como exposto por Aristóteles. Dado que a cogitativa permite aos seres humanos conhecer a individualidade enquanto sujeita ao universal, nota-se que, nas citações apresentadas, Tomás faz referência ao prazer naturalmente gerado pela comparação de representações, sendo que seu grau já foi estabelecido. Resta, portanto, investigar como a cogitativa determina o objeto do prazer e de que modo sua operação difere no animal racional, em outras palavras, o que são os perceptos.

A cogitativa e o prazer

Para um melhor entendimento da relação da potência cogitativa, o prazer e os objetos individuais, essa sessão será dividida em três partes: em primeira instância, abordar-se-á os tipos de bens que são capazes de provocar prazeres; após isso, como a potência cogitativa ativa os prazeres através de perceptos aspectuais, i.e., de aspectos intencionais; por fim, se mostrará a razão de defender a “*mimesis*” como uma operação da potência cogitativa. Primeiramente, urge compreender de modo mais profundo os tipos de bens que causam prazer, produzido pela cogitativa em sua operação sobre as representações.

Para isso, recorrer-se-á primeiramente a dois autores que discutem o conceito de prazer em Tomás de Aquino, a saber, Ivanov e Haan²⁵. Em primeiro lugar, Ivanov (2006, p. 135-136) sustenta que, para Tomás de Aquino, o prazer é uma consequência da percepção ou apreensão do belo e pode ser entendido como o repouso ou a satisfação da inclinação natural em direção ao bem, implicando a fruição ou usufruto desse bem²⁶. Esse bem é descrito como perfeito e digno de ser buscado, constituindo o objetivo final do apetite, de modo que o sujeito se sente naturalmente inclinado a ele. Nesse processo, há uma afinidade entre o sujeito que busca o bem e o objeto que o concretiza, afinidade essa que Ivanov identifica como “agrado” ou “complacência”, movimento guiado pelo amor. Assim, o amor move o apetite e o repouso no bem almejado resulta em prazer.

²⁵ A seguinte seção foca-se em teorias implícitas nas obras de Tomás de Aquino. As bases, de fato, para essas, encontram-se implicitamente nas obras de Tomás de Aquino, mas a formulação sistemática ou a explicitação dessas provém de comentadores contemporâneos. Cf. Ivanov, A. *A noção do belo em Tomás de Aquino*; Haan, D. D. *Delectatio, gaudium, fruitio e Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts*.

²⁶ Em *S. theol.* (I, q. 81, rep.), Tomás discutia como o movimento é causado pela apreensão sensual, que no caso do apetite sensível é a “apreensão sensível”, tanto os sentidos internos quanto os sentidos externos. Portanto, já que a cogitativa é parte do processo da percepção do homem na sensibilidade, ela pode movimentar o apetite sensível.

Importante notar que esse prazer será tanto maior quanto mais excelente for o bem em questão.

Ivanov também defende que a potência cognoscitiva, à semelhança de outras faculdades da alma, orienta-se naturalmente ao que lhe é próprio. A visão busca o visível, a audição o som e o intelecto a verdade. Cada sentido, ao repousar em seu objeto adequado, experimenta deleite: a cor bela agrada à visão, o som harmonioso agrada à audição. Esse repouso sensorial coincide com o prazer na apreensão do objeto, o que explica a *delectatio* (prazer somático) e o *gaudium* (prazer psíquico dos particulares), uma vez que, ao identificar o objeto como fim do apetite, a faculdade cognoscitiva ativa o prazer correspondente.

Ivanov (2006, p. 136) afirma que o repouso do sentido no seu bem próprio coincide com o prazer na apreensão²⁷; este bem é algo prazeroso. Ora, o prazeroso ou deleitável (*delectabile*), o digno (*honestum*) e o útil (*utile*) constituem os três tipos do bem que proporcionam prazer no repouso²⁸. O deleitável é prazeroso segundo o sentido; apenas o mais proporcionado e o mais prazeroso à visão e à audição corresponde ao belo segundo o sentido. O digno é o bem segundo a razão, que corresponde ao belo espiritual e está ligado ao prazer na apreensão da conduta exterior. O útil é o meio pelo qual algo é ordenado ou tende a outro²⁹. Aquele repouso no bem próprio de cada sentido, portanto, é a fonte do prazer na apreensão.

²⁷ Tomás (*S. theol.*, I-II, q. 31, a. 1, ad. 2) afirma que o repouso do apetite no bem é o próprio deleite.

²⁸ Pode-se gerar confusões ao se referir ao *delectabile*, *honestum* e *utile* e aos que se referiu anteriormente (cf. p. 32-33), *delectatio*, *gaudium* e *fruitio*. A presente investigação os diferencia, ou seja, *delectatio*, *gaudium*, *fruitio* explicam graus de prazer (sensível, psíquico, intelectual) quando os apetites descansam no bem. Por outro lado, *delectabile*, *honestum*, *utile* descrevem tipos de bens que podem causar aquele prazer. Portanto, essas são classificações que atuam em domínios diversos, e ambos podem coincidir em uma mesma experiência, logo, elas não se excluem, apenas complementam-se à descrição do prazer na filosofia tomista, uma diz sobre “como” (*delectatio*, *gaudium*, *fruitio*) e a outra sobre “o quê” (*delectabile*, *honestum*, *utile*). Para uma melhor análise aos graus de prazer quando os apetites sensíveis e intelectuais descansam no bem: Haan, Daniel De. *Delectatio, gaudium, fruitio*.

²⁹ Cf. Ivanov, 2006, p. 136.

Haan oferece uma visão que complementa essa abordagem, afirmando que a beleza envolve uma perfeição proporcional, resultante da confluência entre cognição (o processo de conhecer) e apetite (a inclinação natural ou vontade). A beleza, mediada pelo ser, como verdade e bondade, também adiciona uma dimensão que vai além dessas noções. As potências sensoriais são potencialmente aperfeiçoadas ao apreenderem instâncias mais perfeitamente proporcionadas de seus objetos próprios, como a visão ao contemplar uma imagem bela ou a audição ao ouvir um som harmonioso. A beleza é esteticamente percebida por meio da proporção entre o ser do objeto e a capacidade perceptiva do observador. Isso permite que a experiência estética seja particularmente satisfatória, pois resulta da convergência perfeita entre o objeto e a percepção, entre prazeres somáticos e psíquicos.

Como as potências sensoriais são alteradas, temporariamente, ao apreender objetos proporcionados, esses objetos belos satisfazem plenamente as operações da percepção sensorial. Assim, esses prazeres envolve uma união entre as proporções ontológicas dos objetos belos e as proporções psicológicas da percepção sensorial. A percepção estética é agradável porque o objeto belo é o mais adequado à percepção, permitindo o ato mais perfeito de apreensão.

Além disso, a potência cogitativa é capaz de ativar os apetites sensíveis ao apresentar determinado objeto como o objetivo final do apetite³⁰. Para que melhor se entenda as operações da cogitativa como um intermédio do universal aos individuais através das “intenções”, é útil analisar o esquema de perceptos categorizados em aspectuais, acionais e afecionais³¹.

³⁰ Não apenas ativar, como viu-se anteriormente, a cogitativa julga o valor particular na sensibilidade e, logo, apresenta-as como boas ou más ao apetite sensível, como em *S. theol.* (q. 78, a. 4, rep.).

³¹ Essa é uma teoria desenvolvida por Haan em *Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts*. Haan (2014, p. 499) afirma que escolheu se utilizar do termo perceptos ao invés de intenções particulares, pois, os perceptos formados pela cogitativa não são meros dados sensíveis, mas envolvem juízos pré-conceituais e avaliações intencionais.

Os perceptos aspectuais registram e identificam substâncias e suas características individuais, como identificar uma superfície, um homem, uma árvore ou uma maçã em diferentes estados, esses correspondem às intenções particulares³². Já os perceptos acionais indicam as ações disponíveis ao animal em relação a esses objetos, como perceber que uma superfície estável é adequada para caminhar ou que uma maçã rolando pode ser comida. Por fim, os perceptos afecionais sintetizam as percepções anteriores e despertam os apetites sensíveis em resposta a algo percebido como benéfico ou prejudicial. Assim, ao ouvir um som agradável, pode surgir o desejo por esse bem, caso seja prazeroso (se sensível), digno ou útil, e, tendo isso sido feito, é determinado o grau de prazer.

Os perceptos, então, são os meios pelos quais a razão conceitualmente compreende e estrutura os dados sensíveis. A partir das análises feitas, pode-se levantar a hipótese de que a cogitativa determina – por perceptos – certo objeto como objetivo final do apetite. De outro modo, ele o determina como bem do apetite pelo perceptor afecional – um perceptor que provoca a ativação dos apetites sensíveis para determinado objeto, e que o repouso *neste*, isto é, a ação sobre *este* gera algum grau de prazer³³.

Outrossim, é a cogitativa que produz nos seres humanos a experiência, a partir da qual se produz um universal³⁴. Agora, torna-se evidente o que é o prazer proporcionada por esta potência, que determina certo objeto como objetivo final do apetite através dos perceptos, e os graus de prazeres (sensível, emocional ou intelectual).

³² Tomás de Aquino (*S. theol.*, I, q. 77, a. 3) argumenta que as potências da alma se distinguem pelos atos e objetos aos quais se ordenam. Haan (2014, p. 499), nota-se, a partir disso parte das “intenções” e se utiliza de perceptos aspectuais, acionais e afecionais, pois esses diferentes tipos de percepção estão organizados conforme a orientação da *vis cogitativa* para diferentes objetos sensíveis e atos.

³³ Como defende Ivanov, “O repouso do sentido no seu bem próprio coincide com o prazer na apreensão; este bem é algo prazeroso” (2006, p. 136). E como diz Tomás de Aquino em *S. theol.* (I-II, q. 31, a. 1, ad. 2).

³⁴ Como se diz no final dos *Segundos Analíticos*, II, 15, 100a; e, no início da *Metafísica*, I, 981a; ademais, na *S. theol.* (I, q. 58, a. 3, obj. 3).

Agora, esta investigação está apta a prosseguir na análise da relação entre a cogitativa e sua operação de “*mimesis*”, i.e., a operação de comparar “representações” gerando o prazer sensível e o conhecimento. Primeiramente, poder-se-ia dizer que a operação de “imitar”, ou de “representar”, é o ato de possuir um conceito de algo e reproduzi-lo de algum modo de forma física ou representativa. Como, por exemplo, um certo humano pode possuir o conceito de “um homem morto por lobos”, e produziria uma “representação” desse em forma de pinturas ou até poesia. Assim, transformando a produção mimética (produção representativa) de “um homem morto por lobos” em um certo quadro, pelo qual um animal não se assustaria, pois seria apenas uma impressão física. Enquanto, aos seres humanos poderia ser assustador ou até impressionante com a contemplação dessa “representação” (Arist., *Poet.*, IV, 1448, b, 9-12 *apud S. theol.*, II-II, q. 94, a. 4, rep.).

Quando é dito que a operação de imitar é de fato da cogitativa, há de lembrar-se que ela pode operar com os individuais, em oposição à razão universal, que opera com os universais. Mas ela obedece e é governada por esta, pois esta é mais nobre do que aquela e, pela emanção do intelecto aperfeiçoa-se. Por exemplo, através da razão universal, um ser humano possuiria um juízo de uma arte bela, e pela potência cogitativa aplicá-lo-ia a um juízo sobre o singular³⁵.

De fato, a emanção do intelecto é um dos modos se especificar os seres humano, esclarece-se, assim, aquilo dito por Aristóteles na *Poética*, IV, 1448b5-12. Nota-se que, enquanto Aristóteles aparentemente deixou de lado ou talvez não tenha notado o papel lógico da “imitação”, Aquino, por outro lado, entendeu o aspecto lógico da “representação”, assim como a tradição advinda da tradução de Alemannus, e aplicou-a à espécie humana. A “*mimesis*” mostra-se presente desde a infância dos seres humanos – que possuem uma tendência natural à “representação –, nota-se que os diferencia dos outros animais. Ela possui a operação de comparar a representação daquilo que se entende como conceito d’o *homem* em uma

³⁵ Cf. Ivanov, 2000, p. 137.

ação, arte, dentre outras coisas. Um exemplo disso é que, de fato, se fosse feita uma comparação da imitação de uma criança e de um adulto acerca de um *tigre*, essa seria bem diferente para cada. A criança representá-lo-ia através dos seus conhecimentos e experiência acerca de um artigo. O adulto, por outro lado, representá-lo-ia, certamente, de formas mais complexas, como portando garras, o rugido, as ações e não apenas aquilo que possui em sua experiência de tigre, mas também conhecimentos produzidos pelo seu intelecto d’o *tigre*. Certamente um leão, animal não racional e ausente de intelectualidade, não poderia representar um tigre. E, de fato, a criança poderia aprender através da “representação” que observaria dos outros adultos ou até de sua própria, e o adulto, certamente, compreenderia profundamente essa representação por conta de seus conhecimentos e experiência.

Tendo estabelecido que a “*mimesis*”, em Tomás de Aquino, ultrapassa a mera sensibilidade e assume uma função lógico-cognitiva – pela qual a razão particular compara “representações” –, pode-se agora voltar a atenção à música. Se, para Aristóteles, a arte nasce de uma inclinação natural a imitar, em Tomás ela adquire um significado cognitivo específico, na medida em que atua sobre os afetos e estimula o louvor divino. Como se defenderá, a música não apenas reproduz sons harmoniosos, mas provoca a operação da *vis cogitativa* e desencadeia um deleite estético capaz de orientar o coração humano em direção a Deus.

A música, sua utilidade e o prazer

É cabível agora, a fim de elucidação da problemática, a exposição de dois artigos nos quais Tomás de Aquino investiga o efeito da música³⁶ sob o espírito como forma de influência, e através do exemplo apresentar a “*mimesis*” como operação da *cogitativa*. Os dois artigos da *S. theol.* (II-II,

³⁶ Para uma leitura acerca da música e como isso impacta a vida do ser humano e sua alma, cf. Teixeira, T. P. *Estética Musical em Santo Tomás de Aquino*. Curitiba: Appris, 2018.

q. 91, a. 1-2) serão divididos em duas exposições separadas. Após as quais relacioná-los-á ao que foi exposto na primeira parte do artigo.

Em primeiro lugar, será necessário entender como Tomás distingue a diferença do uso de palavras em relação ao dirigi-las a determinados tipos de seres. Tomás levanta a problemática que, de fato, não faria sentido útil tentar dizer a Deus coisas com as palavras, nem encorajá-Lo com elas, já que ele é um ser uno e imutável e já saberia de todas elas, assim, ele coloca em dúvida a utilidade do uso de louvores, e da oralidade das palavras, ao se referir a Deus (*S. theol.*, II-II, q.91, a. 1, obj. 3). Na *S. theol.* (II-II, q. 91, a.1, rep.), Tomás expõe que há uma diferença de acordo com as palavras quando as dirige aos humanos e a Deus. Aos humanos elas são, de fato, utilizadas para que consiga lhes transmitir os pensamentos, já que eles nunca possuem acesso ao que realmente o outro ser humano pensa e apenas através da linguagem consegue reproduzir os seus pensamentos. É analisado que o ato de elogiar ou louvar alguém serve para que este alguém saiba que possui uma determinada opinião sua, para o incitar esta opinião ou então mostrar respeito. Como, por exemplo, quando possui uma certa opinião A de que alguém deveria realmente fazer tal coisa, lhe encorajaria com as palavras para que ele, então, a fizesse de acordo com o que disse.

Explorando acerca da utilidade, ele demonstra, na *S. theol.* (II-II, q. 91, a. 1, obj. 3), que de fato as palavras não seriam úteis a Deus, ele já sabe de tudo e não precisaria dessas para ser encorajado a determinada atitude ou aconselhado, porém, essas palavras são úteis aos seres humanos. Em *S. theol.* (II-II, q. 91, a. 1, sol. 2), Tomás postula o primeiro indício do que chamar-se-á de movimento a Deus nesta investigação, ele detalha que louvar oralmente é de fato inútil caso a mente, ou coração, não estejam-Lhe dispostos. Contudo, o louvor oral, aquele feito com as palavras, serve para despertar o afeto do coração humano e levar o ser humano um estado de amor mais propício a Deus não apenas a si mesmo, mas aos outros. Logo, o ato das palavras ditas é importante por um certo aspecto de incitar o coração e intensificar a alma para que esta seja levada a Deus. Ademais, na próxima solução, *S. theol.*, II-II, q. 91, a. 1, sol. 2, ele mostra que é pela

utilidade de o canto incitar o ser humano através do ato de escutar palavras, e de incitar os outros através destas, que as usam (*S. theol.*, II-II, q. 91, a. 1, sol. 3).

Tomás de Aquino, assim, mostra que há de fato um fator útil (*utile*) ao uso de palavras em uma situação que se pretende louvar a Deus ou louvar alguém. Esse fator útil é a ação de poder incitar a pessoa através de palavras e encorajá-la a obedecê-las, ou então de aceitar isso que se diz, como um certo aspecto de persuasão que se torna presente. Aquino defende:

Mas, não usamos as palavras para nos dirigirmos a Deus, que é o examinador dos corações, e não as usamos para manifestarmos-Lhe os nossos pensamentos, mas para que induzamos nós próprios e os outros ouvintes à reverência dele. E, por isso, é necessário o louvor da boca, não certamente por causa de Deus, mas por causa dos próprios que louvam, cujo afeto é provocado para Deus pelo próprio louvor (*S. theol.*, II-II, q.91, a. 1, rep., tradução nossa).³⁷

No próximo artigo da mesma questão, Tomás parte à dúvida acerca da utilização do canto dentro da igreja, cujo uso aparenta ser inútil e impróprio, assim como no artigo anterior. Ele nota que de fato o canto leva aqueles que o escuta à adoração do que é do canto, assim como as tragédias e realizações teatrais. E, dessa forma, talvez seja impróprio (*S. theol.*, II-II, q. 91, a. 2, obj. 2). Mas, Tomás cita a utilidade do canto, dizendo-o ser útil para aflorar, despertar, o afeto àqueles presentes na igreja, expondo que as melodias possuem uma certa capacidade de disporem diversamente as almas humanas, realizando o movimento do homem de acordo com a percepção *estética* musical (*S. theol.*, II-II, q. 91, a. 2, rep). Citando Aristóteles e Boécio para dizer que “Foi salutar a

³⁷ *Sed ad Deum verbis utimur non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamus. Et ideo necessaria est laus oris, non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem, cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius.*

introdução do canto nos louvores divinos para que os espíritos mais fracos fossem mais incentivados à devoção” (Arist., *Pol.*, VIII, *apud S. theol.*, II-II, q. 91, a. 2, rep. Tradução nossa)³⁸. Além disso, ele escreve que aqueles que não são tão sensíveis às palavras também podem ter seus amores despertados através do canto. Usando o argumento de autoridade ao citar Agostinho (August., *Conf.*, ML, 63, 1168D, *apud S. theol.*, II-II, q. 91, a. 2, rep).

Neste mesmo artigo, Tomás revela que os instrumentos musicais são mais adequados para mover a alma ao prazer do que promover disposições interiores boas de forma objetiva (*S. theol.*, II, q. 91, a. 2, sol. 4). Por exemplo, poder-se-ia entender claramente se alguém estivesse informando outro através da voz para que pare de fazer uma ação A, a fim de que o ajudasse a corrigir uma atitude. Mas caso ele tente dizer isso tocando um violão, não seria possível ao outro entender que deveria parar de fazer a ação A. Assim, parece que o uso de instrumentos a louvar Deus não seja útil, porém o mesmo não poderia ser dito sobre o uso do canto. Na solução seguinte a esta (*S. theol.*, II-II, q. 91, a. 2, sol. 5.), ele também mostra que as pessoas podem acabar refletindo mais sobre melodias musicais do que as palavras ditas na música. Porém, o canto possui uma capacidade, assim como as palavras, de transmitir os pensamentos e as afeições sobre determinados assuntos, influenciando aqueles que o escutam. Assim, o canto seria útil e próprio para intensificar e aflorar a devoção a Deus por sua capacidade de também levar as pessoas a imitar e serem encorajadas pelo que está sendo dito, realizando o movimento do homem de acordo com a experiência estética, assim como foi dito acerca das palavras.

Agora que Tomás de Aquino mostrou que a música possui um certo aspecto de influência, tanto através do canto que reproduz os pensamentos, quanto dos instrumentos que tendem os humanos mais ao prazer sem uma influência objetiva clara. Assim, resta investigar mais a

³⁸ *Et ideo salubriter fuit institutum ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem.*

fundo essa certa influência da música sobre os seres humanos e expor esse movimento do homem de acordo com a experiência estética. Aquino aparenta ter procurado entender como a música pode influenciar e direcionar os seres humanos a Deus, visto que é evidente que Ele não necessita dela, sendo útil apenas aos seres humanos.

Sobre a música levar os seres humanos ao prazer, pode-se voltar àquilo que foi exposto por Tomás de Aquino na *S. theol.* (II-II, q. 167, a. 2, obj. 2, tradução nossa, grifo nosso), já que nesta Tomás escreve: “Mas a observação dos jogos não parece ser viciosa, porque tal observação torna-se agradável devido à representação, na qual o homem naturalmente deleita-se, como Aristóteles diz em sua *Poética*”³⁹. Toma-se nota que Tomás na resposta desta questão coloca um caráter natural do ser humano, que por comparar representações deleita-se naturalmente, enquanto na resposta daquela (*S. theol.*, II-II, q. 91, a. 2, obj. 3), mostra que há uma moralidade presente no caso do canto na igreja, em que o canto deveria ser bem direcionado para que ele pudesse provocar naqueles que o escutam a contemplação de Deus.

Para que seja mais específico a fim de que se mostre a música como exemplo, tentar-se-á entender o que Tomás expôs ao dizer “O louvor vocal para isto é necessário para que o afeto do homem seja provocado a Deus” (*S. theol.*, II-II, q. 91, a.2, rep, tradução nossa)⁴⁰. Poderia ser dito que não apenas a arte que imita a realidade concreta pode provocar emoções aos que a observam, mas a capacidade de identificação de uma “representação” da capacidade da fantasia (*φαντασία*) o pode, como em *De Anima* 403a16-28. Em outras palavras, algo acreditado como real e algo possível a ser acreditado como real podem provocar emoções⁴¹.

³⁹ *Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter repraesentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut philosophus dicit, in sua poetria.*

⁴⁰ *Laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum.*

⁴¹ O trabalho apoia-se, nesta parte, em Sarah E. Worth, *Aristotle, Thought, and Mimesis: Our Responses to Fiction*.

Assim, é cabível afirmar que o corpo desempenha um papel integral em qualquer resposta emotiva graças a presença da fantasia. Argumentando que todas as emoções da alma estão de alguma forma ligadas ao corpo. Já que, sempre quando alguém experimenta emoções o corpo também é afetado de alguma maneira, logo, emoções não são apenas meros estados mentais, mas possuem uma certa manifestação física (Arist., *De an.*, 403a17-19, *apud* Worth, 2000, p. 337).

Além disso, poder-se-ia dizer que há, uma experiência fenomenológica, e uma resposta emocional, mesmo quando a representação nada com a realidade presente dos fantasmas. Isso sugere que caso o corpo esteja em um estado emocional elevado, as identificações com as formas sensíveis presentes na capacidade da fantasia moveriam os seres humanos emocionalmente de maneiras que não ocorreriam em circunstâncias normais de estado emocional corporal. Implicando, assim, que as emoções podem ser provocadas não apenas por coisas acreditadas e concretas na realidade, mas também por estados corporais e experiências intensas produzidos pela fantasia (Arist., *De an.*, 403a17-19, *apud* Worth, 2000, p. 337). Disso, concluir-se-á que a resposta à fantasia não é baseada em uma crença concreta da realidade pela percepção sensorial assim como Platão o fez. Pelo contrário, argumentar-se-ia que a fantasia pode enganar, e apenas ao voltar-lhe a sua razão poder-se-ia esclarecer e perceber que este fantasma pode ser um erro dos sentidos. Isso sugere que a resposta emocional não é necessariamente condicionada pela crença na realidade objetiva do que se percebe. Ademais, graças aos sentidos que podem enganar aquele que sente, esse alguém pode levar-se ou se influenciado a algo que não condiz nada com o mundo. Por exemplo, alguém poderia, ao observar o Sol, pensá-lo ser do tamanho de sua mão, quando racionalmente seu tamanho é diversas vezes maior que da Terra.

Toma-se nota de que Aristóteles não estaria, em *De Anima* (403a16-28), discutindo diretamente a percepção das fantasias, a qual já foi mostrada acima que é realizada pela razão particular em seu caráter individual e singular. No entanto, esse trecho apoia a ideia de que a resposta emocional a eventos não requer necessariamente uma crença

fundada na realidade dos eventos. Isso fortalece o argumento de que se possa responder emotivamente às obras de arte e ficção mesmo sabendo que elas são uma certa representação de um conhecimento e não reais. Mas aqui é apresentado um problema que leva à resposta à indagação inicial sobre o movimento do homem de acordo com a percepção estética musical: o movimento dos sentidos corporais influencia também as emoções, mesmo que através de representações artísticas? Parece claro que apenas após a percepção de uma certa representação na fantasia, sendo a ação da percepção realizada pela potência cogitativa, provocar-se-ia o movimento de acordo com as emoções. Dizer o contrário seria o mesmo que afirmar que um animal não racional poderia deleitar-se ao escutar algum som que fosse uma representação artística, ou ao observar a obra “Monalisa” de da Vinci. Apenas os humanos, de acordo com Aristóteles, possuem a capacidade de deleitarem-se e ver além do singular essas representações para formar conceitos universais, cogitar acerca da experiência sensível e realizar julgamentos racionais (*S. theol.*, q. 78, a. 4, rep.).

O papel da fantasia e a influência conjunta dos sentidos e da alma no deleite humano, como se percebe, está intimamente relacionado à resposta emocional que o ente humano possui ao experimentar representações miméticas, como obras de arte e tragédias. Mesmo que se saiba que as situações retratadas na arte não são reais, ainda seriam capazes de sentir emoções intensas e genuínas. Isso ocorre porque a fantasia permite-lhe que forme impressões mentais dessas representações, provocando reações emocionais profundas, como medo, prazer ou tristeza, sem a necessidade de acreditar que os eventos sejam reais.

Essa dinâmica depende da interação entre os sentidos, que captam os dados sensíveis e a representação – produzida pela fantasia – e a alma, que interpreta e processa essas impressões, resultando em uma experiência estética. Esse, portanto, envolve a combinação da experiência sensorial com a atividade cognitiva da cogitativa, que compara as representações, determina tal tipo de prazer – caso o objeto seja um bem prazeroso – e faz o apetite repousar nesse bem determinado. Mesmo sem acreditar que o que

se vê seja real, é possível ser movido por um estado de apreciação emocional.

Procurar-se-á compreender como seria a percepção sensível inicial, nesse contexto, referente especificamente a uma obra de arte, ou a uma representação artística. Esta obra, sendo uma “representação” da realidade, pode inicialmente causar espanto, como Aristóteles descreve na *Poética* (IV, 1448b, 9-12). No entanto, o animal racional ao compará-la, sendo a operação feita pela potência cogitativa e estando voltada a essa representação, os sentimentos intensificam-se (Worth, 2000, p. 337). À medida que a operação da comparação ocorre, não só o observador aprende com a obra, mas também intensifica o seu envolvimento emocional com ela. Isso ilustra como uma obra de arte pode provocar sentimentos ao envolver o processo de experiência na alma humana⁴².

Portanto, a partir das análises realizadas, é cabível a afirmação de que graças a essa operação da alma, mais especificamente a operação da razão particular, de comparar as coisas, que é natural aos seres humanos, vem-lhes certos prazeres quando voltados à beleza das coisas sensíveis. Por exemplo, o ente humano poderia se assustar ao observar uma representação artística aterrorizante, mas não poder-se-ia dizer o mesmo caso haja um animal não racional observando-a, já que ele não seria capaz de percebê-la nem de a comparar com sua potência estimativa, que é inferior à humana. O animal estaria preso para nada além de seus estímulos sensíveis da sensação. Assim, torna-se claro que de fato se possa dizer que as sensações influenciem emocionalmente o corpo, como já foi dito anteriormente.

Logo, caso o corpo esteja em um estado emocional diferente do habitual, isto interferiria na forma de raciocínio, já que a representação estaria tanto à potência cogitativa quanto à razão universal, de uma forma emocionalmente alterada já oferecida pelos sentidos influenciados. Por exemplo, a representação de uma arte emocionalmente influenciada pelos

⁴² Como se diz Aristóteles, *Poética*, IV, 1448, b, 9-12; ademais, em Tomás de Aquino, S. T., I-II, q. 32, a. 8, rep.

sentidos seria diferente de uma arte a qual em primeira vista os sentidos percebem. Portanto, devido ao ato próprio e natural da razão, entendida de forma ampla como as duas razões, de comparar e conhecer a partir dos singulares e individuais ter-se-ia o primeiro movimento emocional perceptual graças a representação artística. Logo, é cabível a interpretação de que o corpo seja influenciado emocionalmente após esse primeiro movimento emocional. A representação artística, de fato, influenciaria o animal racional em primeiro momento (Arist., *Poet.*, IV, 1448b9-12), o espantaria. Mas, apenas através de uma comparação e experimentação maior da representação ele chegaria mais profundamente a um estado emocional do que aquele lhe causado primeiramente, ou até diversificando-se de acordo com o modo como a razão se volta à representação, *sicut* Tomás de Aquino na *S. theol.*, II-II, q. 91, a.2, sol. 5. Assim, levanta-se a hipótese de que o movimento perceptual, através da experiência de uma representação artística, comece pela alma, passa pelos sentidos – pois foi determinada como um repouso do apetite – e volta, novamente, como uma representação artística ainda mais intensa à alma, já que ela já possui impressões emocionais causadas pelo corpo previamente.

De fato, o descanso do sentido em seu objeto adequado coincide com o prazer na apreensão, i.e., o sentido repousando em um objeto que lhe é proporcional, resulta em um prazer⁴³. Como, por exemplo, o sentido da audição repousando em um som harmônico e bem estruturado o qual não é nem tão grave nem tão agudo, para que não prejudique sua proporção que é-lhe natural⁴⁴.

Partindo disso, torna-se clara a resposta ao problema do movimento do homem de acordo com a percepção estética musical no contexto do louvor. Este movimento não é apenas uma reação emocional entre a representação artística e a razão, mas uma interação possível de ser entendida como posterior, na qual a potência cogitativa, em primeiro momento, compara e experiencia a percepção da representação artística de

⁴³ Cf. Ivanov, 2006, p. 136.

⁴⁴ Como se diz na *S. theol.*, II -II, q.91, a.2, rep.; e na *In De an.*, lib.3, L.2, n.14-15.

uma forma mais ampla, atuando como operação estética e definindo aquele objeto – a música – como prazeroso e um objeto de bem, em outras palavras, fazendo um movimento ascendente da sensibilidade à razão⁴⁵. Em seguida, a representação artística retorna à alma de maneira emocionalmente mais intensa, graças aos sentidos que a experienciaram previamente, e agora já que estão influenciados emocionalmente pela experiência anterior, a fazem novamente de uma forma intensa e geram uma percepção ainda mais emocionalmente influenciada pelos sentidos.⁴⁶ Os quais também estão influenciados. Assim, a pessoa presente no louvor estaria mais receptiva ao que está presenciando e ao que está sendo proposto no canto, devido a essa reação emocional em cadeia provocada pela representação artística; pelas razões na percepção; e pela sensação, assim, levando o ente humano ao estado dito como “devoção espiritual”, como na *S. theol.* (II-II, q. 91, a. 2, sol. 1, tradução nossa):

Ao primeiro, portanto, há de dizer que os cânticos espirituais podem ser chamados não só como aqueles que são cantados interiormente no espírito, mas também como aqueles que são cantados externamente pela boca, na medida em que tais cânticos provocam devoção espiritual.⁴⁷

Tendo analisado como, nos artigos de *S. theol.*(II-II, q. 91), Tomás de Aquino discute o efeito da música sobre o ânimo e a devoção, pode-se agora retomar o conceito de “*mimesis*” à luz dessa exposição. Se a música, segundo Tomás, é útil por despertar afetos e orientar a alma ao louvor divino, então sua força não advém apenas do aspecto sensorial do som, mas também do modo como a alma – por meio da *vis cogitativa* –

⁴⁵ Por assim operar, ela pode ser chamada como órgão da estética. Pascal Dasseleer (1999, p. 333) defende isso em *Esthetique 'thomiste' ou esthétique 'thomasienne'?*

⁴⁶ Poder-se-ia dizer que o apetite afecional define o objeto como bom.

⁴⁷ *Ad primum ergo dicendum quod cantica spiritualia possunt dici non solum ea quae interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quae exterius ore cantantur, inquantum per huiusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.*

interpreta, compara e se deleita com essas “representações” sonoras. Assim, a “*mímesis*” não se restringe às artes plásticas ou poéticas; ela está presente igualmente na esfera musical, na medida em que o homem “imita” e “representa” certas harmonias e ritmos que afetam o corpo e o espírito. Desse modo, o processo cognitivo descrito inicialmente – em que a razão particular julga as imagens (ou sons) e produz um prazer estético – também embasa o papel de utilidade musical na liturgia, contribuindo para o movimento do homem em direção a Deus. Dessa forma, poder-se-ia dizer que a potência cogitativa com sua operação de comparar “representações” é fundamental à percepção estética musical.

Considerações finais

Ao longo da investigação, procurou-se evidenciar uma estética, que é implícita nas obras de Tomás de Aquino, essa podendo esclarecer acerca da relação dos sentidos, cognição e prazer. O estudo teve como ponto central a “*mímesis*”, descrita por Aristóteles na *Poética*, e como ela é tratada como “representação”, ou seja, tratada como um recurso não apenas artístico, mas lógico e cognitivo que compara representações fictícias ou não. Embora Tomás de Aquino não possua uma obra autônoma acerca da estética, o presente estudo a evidencia, já que suas reflexões sobre as faculdades cognitivas, os diferentes tipos de prazer (*delectatio*, *gaudium* e *fruitio*) e a noção de “*repraesentatio*” indicam que ele oferece, de forma implícita, bases sólidas para uma compreensão estética.

A potência cogitativa fundamenta a experiência estética, ela é uma intermediária entre a sensibilidade e o imaterial. Ela, de fato, opera comparando e julgando representações, de modo distinto que ocorre com os animais irracionais – que operam por instinto.

A apreciação estética não é apenas uma operação passiva, ela assume um papel de aprendizado e deleite na filosofia tomista, uma vez que comparar “representações – sejam elas imagens, cores, sons ou cenas – não apenas provoca prazer imediato, mas também leva ao conhecimento e

a juízos morais. Aqui se evidencia que a arte, para Tomás, toma uma proporção útil e apreciativa. Quando se trata da música, os textos da *S. theol.* mostram como o canto, aliado à palavra, pode despertar afetos e influenciar a alma. Nesse sentido, esse movimento do homem a Deus – isto é, intensificação da alma diante do louvor – ocorre por meio de uma interação entre os sentidos externos, fantasia, cogitativa e o deleite. A música, ao influenciar o corpo e as emoções, cria um ciclo de resposta estética e espiritual contínua: o impacto sensível proporciona a sensação, estes são percebidos e operados nas potências internas, ao fim, reforçam a experiência artística. E a cogitativa fundamenta essa experiência, pois, organiza, julga, e intensifica a experiência estética.

Por fim, aquela pergunta que era tão instigante acerca da “*mimesis*” como operação da potência cogitativa, já está mais esclarecida. Até aqui, revelou-se que a cogitativa, ao comparar e organizar as “representações”, produz conhecimento e não se limita aos “fantasmas” dos objetos sensíveis, mas possibilita a experiência do prazer ao compreender e avaliar as “representações”. Dessa maneira, o prazer estético, em Tomás de Aquino, não é meramente sensível, mas resulta da interação entre os sentidos, a cogitativa e a razão universal. A cogitativa, nesse contexto, desempenha um papel central ao organizar e julgar representações, mediando a experiência estética.

Além disso, ao relacionar a “*mimesis*” aristotélica com a estrutura cognitiva da alma humana feita por Tomás, verifica-se que a experiência estética envolve dois movimentos: (i) o descendente, da emanção do intelecto ao sensível, que orienta os juízos; e, em seguida, (ii) o ascendente, da sensibilidade à razão, isto é, o movimento do particular ao universal, produzindo, assim, a experiência subjetiva do prazer. A cogitativa não apenas compara as representações e produz intenções particulares, mas também age como um elo entre os sentidos e o intelecto, possibilitando a transição do conhecimento sensível ao conhecimento inteligível. Logo, pode-se afirmar que a operação da alma responsável pela experiência estética subjetiva é a *vis cogitativa*, integrando a experiência sensível à racionalidade.

Referências

- AQUINO, Tomás de. *Opera Omnia*. Corpus Thomisticum, Navarra, 2019. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- AQUINO, Tomás de. *Suma de teologia*: [primeira parte – questões 84-89]. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.
- AQUINO, Tomás de. *Summa theologiae*. Curato da P. Caramello. Taurini [Torino], Marietti, 1926.
- ARISTOTLE. *Poetics*. Trad. Anthony Kenny. Oxford: Oxford University Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00258601>.
- ARISTOTLE. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- BARKER, Mark J. Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification. *International Philosophical Quarterly*, v. 52, n. 2, p. 199-226, 2012. DOI: <https://doi.org/10.5840/ipq201252218>.
- BOGGESE, William F. *Aristotle's Poetics in the Fourteenth Century*. Chapel Hill: University Of North Carolina Press, 1970.
- COSTA, Lógica Militz da. *A poética de Aristóteles*: mimesis e verossimilhança. Séries Princípios. São Paulo: Ática, 1992.
- DASSELEER, Pascal. Esthétique 'thomiste' ou esthétique 'thomasienne'? *Revue Philosophique de Louvain*, v. 99, n. 2, p. 313-322, 1999. DOI: <https://doi.org/10.2143/RPL.97.2.541952>.
- DOX, Donnalee. Logic and Performance: Translating the Poetics into Medieval Scholasticism. *Journal of Dramatic Theory and Criticism*, v. 45, p. 45-65, 2003.
- FERREIRA, Anselmo Tadeu. A Estrutura da Lógica Segundo Tomás de Aquino. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 25, n. 50, p. 445-474, 2011. DOI: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v25n50a2011-02>.
- FERREIRA, Anselmo Tadeu. *A noção de alma na Suma de Teologia*. Uberlândia: EDUFU, 2023. DOI: <https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-65-5824-021-1>.
- HAAN, Daniel D. Beauty and Aesthetic Perception in Thomas Aquinas. In: RAMOS, Alice (Ed.). *Beauty and the Good*: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus. Washington: CUA Press, 2020. p. 288-318. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv193rr2r.18>.

HAAN, Daniel D. Delectatio, gaudium, fruitio: Three Kinds of Pleasure for Three Kinds of Knowledge in Thomas Aquinas. *Quaestio*, Turnhout, v. 15, p. 543-552, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.5.108628>.

HAAN, Daniel D. *Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts*. Minnesota: American Catholic Philosophical Quarterly, 2014.

IVANOV, Andrey. *A noção do belo em Tomás de Aquino*. 2006. 163 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

KENNY, Anthony. Introduction. In: ARISTOTLE. *Poetics*. Trad. Anthony Kenny. Oxford: Oxford University Press, 2013.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SPEER, Andreas. Aesthetics. In: MARENBNON, John (Ed.). *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 662-680. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195379488.013.0031>.

SPEER, Andreas. *Tomás de Aquino e a questão de uma possível estética medieval*. Köln: Viso, 2008. DOI: <https://doi.org/10.22409/1981-4062/v4i/51>.

TEIXEIRA, Thiago Praça. *Estética Musical em Santo Tomás de Aquino*. Curitiba: Appris, 2018.

VAN GELDER, Geert Jan; HAMMOND, Marlé (Eds.). *Takhyīl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2008.

WORTH, Sarah E. Aristotle, Thought, and Mimesis: Our Responses to Fiction. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Hoboken: Wiley on behalf of The American Society for Aesthetics, v. 58, n. 4, p. 333-339, 2000. DOI: <https://doi.org/10.2307/432179>.

Data de registro: 08/10/2024

Data de aceite: 29/01/2025



A condição feminina e casamento como abordagem filosófica presente no conto “é a alma, não é?” de Marina Colasanti

*Islane Viana de Souza**

*Aline Franciele Silva Santos***

Resumo: Quando se pensa em filosofia é bastante comum associar essa ideia a imagem de filósofos homens, em sua maioria, europeus, e seus complexos ensaios e tratados filosóficos. Pensamento que, talvez, contribua para a dificuldade de reconhecimento da filosofia brasileira. Essa dificuldade não está apenas em compreender o que possa ser considerado nossa filosofia, mas também, em entender assuntos filosóficos abordados em diferentes formas de escrita, a exemplo, a literatura. Com base nisso, busca-se nesse artigo, mostrar a filosofia presente na literatura de Marina Colasanti¹. Essa filosofia pode ser compreendida em diversos textos, em particular, no conto “é a alma, não é?”², no qual a autora expõe os conflitos de uma mulher casada. Assunto que, também, busca-se

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista Capes. E-mail: islavianas@gmail.com. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6023656499841452>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9517-1954>.

** Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: alinefranciele01@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9550784121808198>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-1658-4736>.

¹ Marina Colasanti é uma escritora, jornalista e artista plástica brasileira nascida em 1937. Sua produção literária transita entre contos, poesia e ensaios, sempre com um olhar crítico sobre a condição feminina e as relações de gênero. Em *O Leopardo é um Animal Delicado*, os contos evidenciam diferentes aspectos da subjetividade feminina, explorando o casamento, a maternidade e os desafios da identidade da mulher em uma sociedade patriarcal.

² O conto “É a alma, não é?” foi publicado no livro *O Leopardo é um Animal Delicado*, lançado em 1998. Esse livro faz parte de uma extensa obra de Colasanti, que frequentemente aborda temáticas femininas, explorando os papéis sociais impostos às mulheres e suas angústias existenciais. Muitos de seus contos questionam a construção do feminino dentro das relações amorosas e domésticas, tematizando o casamento, o silenciamento e a luta pela autonomia.

relacionar com “a mulher casada”, primeiro capítulo da obra “o segundo sexo: a experiência vivida”, de Simone de Beauvoir”³.

Palavras-chave: Filosofia; Literatura; Condição Feminina; Casamento.

The female condition and marriage as a philosophical approach present in the short story “É a alma, não é?” by Marina Colasanti

Abstract: When thinking about philosophy, it is quite common to associate this idea with the image of male philosophers, mostly European, and their complex philosophical essays and treatises. A thought that, perhaps, contributes to the difficulty of recognizing Brazilian philosophy. This difficulty is not only in understanding what can be considered our philosophy, but also in understanding philosophical issues addressed in different forms of writing, for example, literature. Based on this, I seek in this article to show the philosophy present in Marina Colasanti's literature. This philosophy can be understood in several texts, in particular, in the short story “it's the soul, it's not”, in which the author exposes the conflicts of a married woman. A subject that I also relate to “the married woman”, the first chapter of the work “the second sex: the lived experience”, by Simone de Beauvoir.

Keywords: Philosophy; Literature; Female Condition; Marriage.

Introdução

A filosofia é um conhecimento que não se restringe aos tratados e ensaios de “renomados” filósofos europeus e, tampouco, se limita ao rigor das produções acadêmicas. Há diferentes formas de produções filosóficas,

³ Simone de Beauvoir (1908-1986) foi uma escritora e filósofa francesa, considerada uma das fundadoras do feminismo contemporâneo. Sua obra *O Segundo Sexo* (1949) apresenta uma análise histórica e filosófica sobre a opressão das mulheres, influenciada pelo existencialismo e pelo materialismo histórico. Seu pensamento abriu caminho para uma série de reflexões posteriores sobre gênero, trabalho e a construção social da feminilidade.

dentre as quais, cita-se aqui, em particular, a literatura brasileira que, não raramente, tem apresentado assuntos filosóficos que, em maioria, não recebem tal reconhecimento.

Quando falamos de representação da filosofia brasileira, não apenas as diferentes formas de escrita se encaixam nesse apagamento, também, determinados assuntos não recebem tanta abertura acadêmica, como é o caso do feminismo, no qual o seu apagamento se abrange tanto na filosofia quanto na literatura. Mesmo que a mulher seja personagem frequente na literatura brasileira, em muitos casos como “protagonistas” ou com grande destaque nessas histórias, ainda assim, essas personagens femininas permanecem as sombras dos personagens masculinos.

O conto “É a alma, não é?”, de Marina Colasanti, expõe a condição feminina sob a perspectiva da filosofia feminista ao retratar a alienação e a opressão vividas por Marta, uma mulher casada, cuja identidade e existência são limitadas pelo casamento. A narrativa evidencia como a personagem se percebe aprisionada em uma estrutura social que a define pelo matrimônio e pelos papéis tradicionais de esposa e dona de casa, um tema amplamente discutido por Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*.

Na obra de Beauvoir, o casamento é apresentado como uma instituição que aprisiona a mulher na dependência do marido, negando-lhe autonomia e reduzindo sua existência à esfera doméstica. Marta simboliza essa condição: sua rotina monótona, a espera pelo marido e a ausência de perspectivas próprias demonstram como a mulher é socialmente condicionada a viver para o outro, sem uma identidade autônoma.

A metáfora do âmbar no conto de Colasanti reforça essa ideia. Assim como a libélula presa na resina fóssil, Marta percebe-se enclausurada em sua própria vida, imobilizada por uma estrutura que não lhe permite mudança ou crescimento. Essa imagem dialoga com os estudos feministas contemporâneos, como os de Angela Davis, Silvia Federici e Françoise Vergès, que aprofundam as análises de Beauvoir ao destacar como a opressão das mulheres está vinculada não apenas ao patriarcado, mas também ao capitalismo e às desigualdades de classe e raça.

Além disso, a ausência de nome e relevância do marido na narrativa reforça que o verdadeiro "inimigo" de Marta não é o homem individualmente, mas o próprio casamento enquanto instituição patriarcal. Mesmo ao tomar consciência de sua situação, Marta não encontra um caminho de libertação imediato, ilustrando a dificuldade das mulheres em romper com estruturas opressivas.

Por fim, o conto de Colasanti, ao abordar a condição feminina de forma filosófica e literária, contribui para a tradição da literatura como espaço de reflexão crítica, como defendido por teóricas como Constância Lima Duarte e Luce Irigaray. Ele nos convida a refletir sobre a permanência dessas questões na sociedade contemporânea e a necessidade de desconstrução das narrativas tradicionais sobre o papel da mulher.

A vivência restrita: o âmbar

“É a alma, não é”, primeiro conto do livro, “O leopardo é um animal delicado”, narra a vida cotidiana de Marta, uma mulher casada, que passa dias solitários em seu apartamento dedicando-se aos cuidados do lar, à espera do marido que as manhãs sai para o trabalho e ao anoitecer retorna para casa. Tudo poderia permanecer monótono e adormecido, sem questionamento, e sem espanto algum, se não fosse por uma manhã qualquer, quando o marido de Marta, “à mesa do café”, lê uma notícia de jornal em que relata certa descoberta arqueológica, “Você viu isso, Marta? Acharam uma libélula incrustada num pedaço de âmbar, e agora vão tirar o DNA dela e fazer outra” (Colasanti, 1998, p. 8). Essa notícia, poderia ser considerada para ambos, como curiosidade, “entretenimento”, talvez, não corriqueira, mas certamente, alheia a realidade dos dois, seria, ela, também, o estopim para despertar em Marta a inquietação sobre seu casamento e sobre si mesma.

No âmbar. Preso no âmbar, como uma libélula – não exagera, Marta – está bem, não dá mesmo para tanto. Preso no âmbar, como um inseto, uma mosca. É isso,

preso no âmbar, como uma mosca [...] uma mosca no âmbar, isso é o meu casamento (Colasanti, 1998, p. 7).

“Não, o jornal não falava de Marta” (Colasanti, 1998, p. 8), não falava sobre seu marido, existência humana, essência ou casamentos. Relatava apenas aquele fato científico, direto e sem importância aparente. Digo, sem importância aparente, pois, em momento algum, Marta demonstra real interesse sobre o conteúdo dessa notícia. Enquanto seu marido narra os fatos, atento às questões ali, tais como foram apresentadas, Marta, em um momento de reflexão, encontra-se na verdade, presa em seus próprios pensamentos. Sim, ela “Tinha ido com a frase até o fim, atenta, querendo saber mais, não do que ele lia, mas do que a leitura acordava nela” (Colasanti, 1998, p. 9). E, assim, Marta, descobria-se insatisfeita. Bastou um pensamento, para que ela pudesse tomar consciência da ruína de seu casamento e reconhecer, ali, seu âmbar. “Presa no âmbar, como uma mosca”.

No conto, a autora narra que ao pensar na notícia, Marta, percebe que há por trás da história um arqueólogo, responsável por descobrir a libélula, ali, duplamente presa, aquele sarcófago as sombras do faraó, e em seu âmbar. A referência da relação entre a libélula, e o faraó com Marta e seu marido é descrita por Vanessa Franca em seu artigo, “A condição feminina presente em *o leopardo é um animal delicado* e “a moça tecelã”, de marina Colasanti”. Franca ressalta:

Tal pensamento nos leva a comparar Marta à libélula, seu marido ao faraó e, o seu casamento ao sarcófago em que libélula e faraó foram encontrados. A libélula, apesar de ter sido enterrada no sarcófago junto como faraó, está separada dele, pois está presa no âmbar. Do mesmo modo ocorre no casamento da personagem. Embora presos juntos no casamento-sarcófago, ela e o marido estão separados pelo âmbar. Para que ela acordasse do seu “sarcófago” foi preciso que ela tivesse a revelação (Franca, 2009, p. 4).

Em analogia, acrescento que, a revelação liberta Marta do sarcófago, porém, diferente da libélula encontrada e arrancada do âmbar pelo arqueólogo, Marta, como ela mesma insistentemente ressalta em seu pensamento encontra-se “presa no âmbar, como uma mosca”. Para melhor apresentar essa questão é importante destacar que o arqueólogo é representado nessa história como figura de autoridade que tem o poder de descobrir, estudar e libertar a libélula, não apenas do sarcófago, mas também de seu âmbar.

O casamento de Marta, costumeiro e gasto pelo tempo sem liberdade e sem beleza, diferente, da libélula, que dos cientistas desperta o interesse, sua vida, feito uma mosca, em sua insignificância a ninguém convém o esforço ou estudo. Marta, é só mais uma mulher esquecida e apagada, objeto, como condição de seu casamento. Sem arqueólogo que a tire do âmbar. A ciência, feita por homens e para os homens, ainda em tempos atuais, pouco se envolve com questões a nosso respeito e menos ainda nos dá espaço para isso. De modo que esse apagamento transcende a denúncia de Marta e se revela na realidade de nós mulheres.

Esse apagamento pode ser notado em diversos âmbitos, inclusive, na filosofia e na literatura brasileira. Campos esses que, ainda discutindo e apresentando questões sociais, políticas, diversidade, deixam a mulher em segundo plano, ou como apresentado por Simone de Beauvoir, como *O Segundo Sexo*.

Na literatura, independe dos textos que possam se compreender como filosofia ou não, por muito tempo a mulher representada a partir de autores homens, permanece como objeto, e novamente, retornando ao conceito de “segundo sexo”, deixadas como personagens secundárias, importantes na medida em que contribui para a construção do personagem homem como sujeito, mas nunca em sua própria construção, em muitas histórias elas permanecem estereotipadas e sem voz, sem questionamentos, e sem “alma”.

O conceito do “segundo sexo”, cunhado por Simone de Beauvoir em sua obra fundamental homônima, sugere que, na sociedade, as mulheres foram historicamente vistas como secundárias, subalternas e subjugadas em relação aos homens. Essa visão se reflete também na literatura, onde personagens femininas muitas vezes são moldadas a partir

de uma perspectiva masculina e são relegadas a papéis secundários que servem para desenvolver os personagens masculinos, sem terem a oportunidade de construir suas próprias identidades e narrativas.

Essas representações estereotipadas e desprovidas de voz e profundidade emocional perpetuam desigualdades de gênero e contribuem para a manutenção de uma visão limitada das mulheres na sociedade. A literatura tem o poder de influenciar a percepção e compreensão da realidade, e, quando as mulheres são retratadas de forma unidimensional e submissa, isso pode afetar a maneira como são vistas e tratadas na vida real.

É importante que a literatura evolua e comece a representar as mulheres de maneira mais autêntica e inclusiva, permitindo que elas tenham voz, agência e complexidade nas narrativas. Isso não apenas enriquece a literatura, mas também contribui para uma sociedade mais justa e igualitária, onde as mulheres são vistas e tratadas como sujeitos plenos de suas próprias histórias e destinos.

Apesar dos avanços no âmbito do debate feminista, observa-se que é na literatura produzida por mulheres que as personagens femininas começam a se expressar, adquirindo consciência e questionando suas questões existenciais e políticas. Nesse processo, possibilita-se a desconstrução do conceito de mulher subjugada ao homem. Sobre isso, citando Moraes e Oliveira:

A mulher, que antes era idealizada ou condenada nos textos de autoria masculina, aparece como alguém que pensa e questiona o mundo, os valores da sociedade e o convívio entre duas pessoas. Nem sempre ela chega a uma conclusão ou a uma mudança radical, mas sempre é tomada pela consciência e se torna capaz de enxergar a realidade em que vive de outra forma (Moraes; Oliveira, 2012, p. 6).

Aproveitando essa citação, voltamos a angústia de Marta, ainda conduzida por seu pensamento:

É esse meu âmbar – e Marta olhou em volta. Os móveis da sala, as paredes, os objetos e os quadros da

sala, que em geral nem via ou via apenas como uma tranquilizadora extensão de si mesma, tornaram-se debaixo desse olhar móveis quadros e paredes desvinculadas dela [...] E os objetos, como ela havia podido escolher algum dia aqueles objetos que agora nada lhe diziam? (Colasanti, 1998, p. 8).

Até esse momento, Marta permanecia completamente alheia não apenas ao seu casamento, mas também à possibilidade de ser algo além de uma mulher casada. Ao escolher os móveis, Marta tentava compreender sua própria identidade, ou talvez, antes dessa revelação, ela nunca tivesse questionado a possibilidade de entender-se para além daqueles móveis ou de sua condição de mulher casada. Anteriormente, o interior da casa decorado por Marta, que ilusoriamente transmitia uma sensação de escolha, pertencimento e autonomia, já não a representava. Assim como os móveis, Marta também era apenas um objeto daquele apartamento, uma extensão que agora se desvanecia. Em sua inquietação, essa extensão deixava de ter significado. E assim, ela acordou de seu sonho, de sua ilusão, e começou a reconhecer ali sua prisão: “Geograficamente enquadrada pelas fronteiras das paredes, o meu âmbar, pensou Marta, é de gesso” (Colasanti, 1998, p. 8).

Mesmo em processo de desfazimento, ela não se torna sujeito, pois os vínculos entre a mulher e o casamento vão além das fronteiras do apartamento de Marta. Estes são laços sociais e históricos que existem e determinam a condição de ser mulher antes mesmo da existência de Marta. Conscientizar-se dessa realidade não liberta Marta ou a torna sujeito, pois, enquanto mulher, ela permanece atada à instituição do casamento, mesmo estando “fora dele”. Pode-se sugerir a aparente solução, o divórcio. No entanto, o que Marta seria, mesmo que deixasse esse casamento, além de uma mulher divorciada? Mesmo em uma hipótese em que Marta nunca tenha sido casada, o que ela seria senão uma mulher solteira? Ainda assim, Marta estaria ligada à ideia de casamento. Independentemente da situação, dentro da estrutura patriarcal da sociedade, como defendido por Simone de Beauvoir no “A mulher casada”, o primeiro capítulo da segunda parte de “O segundo sexo: A experiência vivida”, ela explica:

O destino que a sociedade propõe tradicionalmente à mulher é o casamento. Em sua maioria, ainda hoje, as mulheres são casadas, ou o foram, ou se preparam para sê-lo, ou sofrem por não o ser. É em relação ao casamento que se define a celibatária, sinta-se ela frustrada, revoltada ou mesmo indiferente ante essa instituição (Beauvoir, 1970, p. 165).

O casamento é uma condição que, como estratégia de controle e manutenção do poder na sociedade patriarcal, sustenta a subordinação da mulher em relação ao homem. Diante do casamento, o homem não perde sua liberdade e não se torna objeto, como Simone cita:

Ao homem, o casamento outorga precisamente a síntese feliz; em seu ofício, em sua vida política, êle conhece o progresso, a mudança, experimenta dispersão através do tempo e do universo; e quando se cansa desse vagabundear, funda um lar, fixa-se, ancora no mundo; à noite, retorna a casa onde a mulher cuida dos móveis e dos filhos, do passado que ela armazena. Mas esta não tem outra tarefa senão a de manter e sustentar a vida em sua pura e idêntica generalidade; ela perpetua a espécie imutável, assegura o ritmo igual dos dias e a permanência do lar cujas portas conserva fechadas; não lhe dão nenhuma possibilidade de influir no futuro nem no universo; ela só se ultrapassa para a coletividade por intermédio do esposo (Beauvoir, 1970, p. 169-170).

Simone de Beauvoir, em sua obra, aborda de forma incisiva e crítica a transformação da vida da mulher quando ela se casa. Ela discute como o casamento historicamente representou uma transição na vida de uma mulher, indo de seu convívio familiar para o ambiente do marido. Esse processo de mudança simboliza uma transição de papéis, onde a mulher muitas vezes via sua vida dividida entre a fase de solteira e a fase de casada⁴.

⁴ Os apontamentos de Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo* (1949) são, de fato, datados em muitos aspectos, especialmente porque refletem uma realidade específica da mulher

Ao se casar, a mulher tradicionalmente deixava sua família de origem para se integrar na família do marido. Esse momento representava não apenas uma alteração em seu estado civil, mas muitas vezes uma modificação profunda em sua identidade e em sua posição na sociedade. A mulher passava de uma condição de solteira, onde tinha uma relativa independência e liberdade, para a condição de casada, que frequentemente envolvia um papel mais tradicional e submisso.

Com o passar do tempo e as mudanças nas estruturas sociais, a transição de solteira para casada tornou-se menos extrema em termos de mudanças drásticas na vida das mulheres. No entanto, Beauvoir destaca que muitas mulheres ainda enfrentam a perda de sua individualidade ao se envolverem romanticamente com homens, seja no namoro ou no casamento. A pressão social, as expectativas culturais e os estereótipos de gênero muitas vezes as levam a se moldar às expectativas de seus parceiros, perdendo parte de sua autonomia e identidade própria. E percebemos uma perda de identidade em Marta.

Simone destaca que o casamento elimina a possibilidade de alcançar felicidade, amor e plenitude sexual para a mulher. Isso ocorre, em grande parte, porque dentro dessa instituição, tanto a mulher quanto o homem não conseguem se conhecer verdadeiramente. Embora o homem possa ter relações extraconjugais e ainda ser aceito na sociedade, para a mulher resta apenas a resignação em relação ao sexo dentro do casamento.

francesa da classe média do pós-guerra. Seu conceito de mulher como “o Outro” e sua crítica ao casamento e à maternidade foram formulados dentro de um contexto europeu de meados do século XX, sem considerar questões como raça, colonialismo e desigualdades globais no trabalho de cuidado.

No entanto, apesar dessas limitações, sua obra continua sendo fundamental para os estudos feministas, pois inaugurou uma análise filosófica e existencialista da opressão feminina. Autoras como Angela Davis (*Mulheres, Raça e Classe*, 1981), Silvia Federici (*O Ponto Zero da Revolução*, 2017) e Françoise Vergès (*Um Feminismo Decolonial*, 2019) ampliaram essa discussão ao incluir questões de classe, raça e colonialidade no debate sobre o trabalho reprodutivo e o cuidado. Assim, embora Beauvoir não tenha abordado todas as camadas dessa discussão, seu pensamento abriu caminho para novas perspectivas críticas que continuam a se desenvolver. Portanto, sua obra não deve ser lida como uma análise definitiva e universal da condição feminina, mas como um ponto de partida essencial para compreender as transformações do feminismo e do debate sobre o trabalho de cuidado ao longo do tempo.

O casamento é destinado a defendê-la contra a liberdade do homem: mas como não há nem amor nem individualidade fora da liberdade, a fim de se assegurar para sempre a proteção de um macho, ela deve renunciar ao amor de um indivíduo singular (Beauvoir, 1970, p. 175-176).

É preciso fazer um recorte de classe, pois as mulheres burguesas ficam presas dentro do seu lar e suas existências e importância acabam sendo restringidas aos cuidados com o lar, o marido e aos filhos e isso acaba gerando frustração nas mulheres. Esse parece ser o caso de Marta de Colasanti⁵.

Podemos perceber, que esse conto de Marina pouco nos fala sobre o marido de Marta. Ele nem se quer nome tem. O marido de Marta não é importante, não é um personagem a ser destacado no pensamento dela. Isso, pois, o âmbar é a própria ideia de casamento, como aquilo que a define. Assim, o marido de Marta, embora não nos seja permitido conhecer representa “o primeiro sexo”, o sujeito nessa ideia de casamento, amparado pela tradição. Isso pois, mesmo sem voz, sem rosto é ele quem sai do apartamento todos os dias, vai ao trabalho, como provedor daquela casa e de Marta, ao anoitecer retorna ao lar, e como parte dos móveis confinada naquele apartamento Marta o espera. É ela quem está anteriormente condicionada ao casamento, não ele. O marido de Marta é livre, não precisa questionar sobre sua condição diante do casamento.

⁵ Simone de Beauvoir escreveu *O Segundo Sexo* em 1949, um período em que o casamento burguês era a norma para as mulheres francesas de classe média e alta. Essa instituição, fortemente ligada à estrutura patriarcal da época, determinava que a mulher desempenhasse um papel essencialmente doméstico, sem autonomia financeira ou reconhecimento social fora do lar. O trabalho doméstico e os cuidados com os filhos eram naturalizados como tarefas femininas, enquanto os homens exerciam atividades públicas e produtivas. A questão central é que, mesmo com a emancipação feminina ao longo do século XX, muitas dessas desigualdades persistem, apenas deslocadas: quando mulheres brancas e burguesas deixam de cuidar da casa, outras mulheres, geralmente racializadas e de classes populares, assumem essa função como trabalhadoras domésticas. Essas camadas de exploração foram amplamente desenvolvidas em estudos pósteros, como os de Angela Davis, Silvia Federici e Françoise Vergès, que apontam como a carga do cuidado continua a recair sobre mulheres dentro de um sistema capitalista e patriarcal.

Simone apresenta uma reflexão sobre o papel que a mulher desempenha o lar do seguinte modo:

O trabalho que a mulher executa no interior do lar não lhe confere autonomia; não é diretamente útil à coletividade, não desemboca no futuro, não produz nada. Só adquire seu sentido e sua dignidade se é integrada a existências que se ultrapassam para a sociedade, na produção ou na ação: isto significa que, longe de libertar a matrona, ele a coloca na dependência do marido e dos filhos; é através deles que ela se justifica: em suas vidas ela é apenas uma mediação inessencial (Beauvoir, 1970, p. 109).

Beauvoir argumenta que o trabalho realizado pelas mulheres dentro de suas casas não proporciona autonomia real. Ela salienta que esse tipo de trabalho não é considerado diretamente útil à coletividade, não está voltado para o futuro e não gera algo tangível. A mulher que se dedica apenas ao trabalho doméstico muitas vezes não obtém reconhecimento social significativo ou uma valorização que vá além do ambiente familiar.

A ideia central aqui é que o trabalho doméstico, apesar de ser uma atividade essencial, muitas vezes não é valorizado adequadamente e não proporciona à mulher uma sensação de realização e autonomia no contexto mais amplo da sociedade. Simone de Beauvoir argumenta que a verdadeira autonomia e dignidade para a mulher vêm da integração em esferas sociais e profissionais mais abrangentes, como a produção ou a ação na sociedade⁶.

⁶ O cuidado é uma atividade essencial para a reprodução social e a manutenção da vida, mas, historicamente, foi associado às mulheres dentro da lógica patriarcal. Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo* (1949), critica como as mulheres foram relegadas ao espaço doméstico e ao trabalho de cuidado, vistos como uma extensão “natural” da feminilidade. No entanto, essa concepção não é universal e inquestionável; é uma construção social que reforça desigualdades de gênero.

Silvia Federici, em *O Ponto Zero da Revolução: Trabalho Doméstico, Reprodução e Luta Feminista* (2017), analisa como o capitalismo consolidou essa divisão, tornando o cuidado um trabalho invisível e não remunerado. Para Federici, o trabalho doméstico e de cuidado foi historicamente imposto às mulheres como parte da acumulação primitiva do capital, garantindo a reprodução da força de trabalho sem custos para o sistema capitalista.

Beauvoir também critica a situação na qual as mulheres são colocadas em uma posição de dependência em relação aos maridos e filhos, e que sua existência e sentido de justificação estão atrelados a essas relações. A mulher, nesse contexto, se torna uma “mediação inessencial” na vida de outros, em vez de ser reconhecida como um indivíduo autônomo com contribuições valiosas para a sociedade.

Essa análise de Simone de Beauvoir reflete as estruturas de gênero e as expectativas sociais que historicamente limitaram as oportunidades das mulheres, destacando a necessidade de uma mudança profunda na forma como a sociedade valoriza e reconhece o trabalho e a contribuição das mulheres.

Sob essa ótica, o matrimônio concede ao homem a liberdade de sair de casa para produzir, criar e inventar, ao passo que a mulher busca na gestão das atividades domésticas sua justificativa social de importância e relevância. No entanto, nessa dinâmica, o trabalho feminino é considerado dispensável e passível de substituição. O conto deixa claro essa característica de dependência de Marta dentro do casamento.

O casamento, é esse o âmbar que aprisiona Marta. Esse âmbar representa a essência feminina. Não se trata apenas da monotonia ou da rotina diária que possa ser restaurada, como uma chama inicial capaz de devolver a Marta a liberdade “da libélula”. O casamento é um âmbar histórico, enraizado e socialmente construído de tal forma que é impossível desvencilhar-se dele. As paredes de gesso do apartamento de Marta não aprisionam apenas seu corpo, mas também todas as possibilidades de ser. No âmbar, o que está cativo é a alma de Marta, fixada como um inseto que nenhuma filosofia tem a intenção de resgatar.

Dentro desse âmbar, dentro do casamento, nessa condição social, todas nós mulheres estamos aprisionadas por herança⁷. Isso é narrado no

Françoise Vergès, em *Um Feminismo Decolonial* (2019), amplia essa crítica ao mostrar como o cuidado é racializado e hierarquizado no contexto da colonialidade. Ela argumenta que o feminismo branco muitas vezes ignorou como as tarefas domésticas e de cuidado foram delegadas a mulheres racializadas e de classes mais baixas, perpetuando relações de exploração dentro do próprio feminismo.

⁷ A condição das mulheres, como abordada no conto, pode ser vista como uma prisão social e cultural que reflete as limitações impostas pelo casamento e pela posição social. No

conto por Marina, quando Marta olha uma joia de família que passou de geração em geração, dizendo: “Âmbar, recordando um colar visto tantas vezes em uma caixa, seja o colar da mãe ou da avó, contas de mel solidificado, resina, quase morno ao tato” (Colasanti, 1998, p. 8). A joia é comparada com um âmbar, pois assim como Marta, também sua mãe e avó estão fixadas nessa condição de subordinação em relação ao homem. Essa lembrança, ainda não apagada, ressurge na história de Marta e de tantas outras mulheres.

À semelhança de Marta, percebemo-nos como prolongamento do casamento, mesmo que estejamos fora dele. O casamento é uma condição, uma concepção que ao longo da história se solidificou, fundamentando-se como a essência do que poderíamos ser enquanto mulher. Assim como Simone evidenciou, o casamento é uma dessas condições fabricadas e impostas às mulheres dentro desta sociedade patriarcal.

O trabalho doméstico, não assalariado, de cuidar da casa e apenas criar os filhos, que embora possa até ser interessante e enriquecedor para algumas, para Simone, não é considerado um trabalho produtivo do ponto de vista econômico, além de ser uma condenação para as mulheres, pois, estas acabam por depender economicamente de seus maridos, e se tornam, inclusive, “escravas sexuais”, submissas às escolhas e vontades daqueles. Ela tem a firme posição de que a mulher ao se casar com um homem, somente por dinheiro, porque se sente incapaz ou até mesmo não tenha o desejo de buscar sua independência financeira, abdica de seu valor e dignidade. Adentrando um pouco mais nessa filosofia de Marina, cito Vanessa:

entanto, é fundamental reconhecer que a experiência feminina não é homogênea, pois as mulheres enfrentam opressões diversas e interconectadas, como aponta Angela Davis: “A luta das mulheres é indissociável da luta contra o racismo, o classismo e outras formas de opressão” (Davis, 1981, p. 76). Essa perspectiva interseccional nos permite perceber que, enquanto algumas mulheres podem ser aprisionadas por normas sociais relacionadas ao casamento, outras, como as mulheres negras, enfrentam formas adicionais de opressão que limitam não apenas o acesso ao amor e ao casamento, mas também à liberdade e autonomia plena. Portanto, a análise do conto deve ser enriquecida com a consideração das múltiplas dimensões da experiência feminina, levando em conta as diferentes formas de opressão que se entrelaçam nas realidades vividas por mulheres de diferentes contextos sociais e raciais.

[...] Marina Colasanti desnuda a condição feminina e faz com que reflitamos sobre o papel da mulher na sociedade. As situações com as quais nos deparamos em suas narrativas – habituais, corriqueiras –, fazem com que tenhamos, como suas personagens, um momento de revelação (Franca, 2009, p. 7).

Na rotina do dia a dia, a surpresa de Marta não pode ser encarada como um tema banal ou meramente como devaneios de uma personagem. Marta coloca questionamentos profundos sobre a existência. São indagações que se alinham à corrente filosófica do existencialismo, a qual concebe a alma como a própria essência do ser. Portanto, sustentamos que, ao ler este conto de Marina, não é necessário fazer um grande esforço para perceber nele o desenvolvimento de um pensamento filosófico. Como mencionado por Magalhães:

[...] a literatura contribui para a própria história do pensamento, é o pensamento em articulação e de grande interesse para outras formas de sua constituição e estruturação, neste caso a filosofia. Pressupõe-se, portanto, a pertença e relação, não o esforço artificial de uma à busca da outra (Magalhães, 2009, p. 48).

Esta não se restringe apenas à narrativa de Marta. Colasanti, por meio de seu conto, retrata a condição das mulheres diante da instituição do casamento, da construção de nossa essência e do apagamento social e político em relação ao estudo sobre o feminino. Assim como Marta, estamos distantes dos olhos do arqueólogo em nossas próprias reflexões. Isso ocorre quando um momento de surpresa nos permite, ao menos, fazer tais questionamentos.

Ao concluir o conto, lamentavelmente, não alcançamos uma conclusão definitiva sobre a alma de Marta. A distância entre ela e o marido não se dissolve com o fim da narrativa. Pelo contrário, a autora não encerra os pensamentos de Marta com uma ação que aponte para o divórcio. Marta permanece sentada na sala de televisão, desligada do

marido que retorna do trabalho, imersa em seu fluxo de pensamentos (Morais; Oliveira, 2012, p. 4).

Apesar da ausência de uma conclusão previsível, a trajetória de Marta, com toda sua desconstrução, autoexploração e, até mesmo, a opção por permanecer na alienação, espelha a realidade das mulheres. Como no conto, nós também permanecemos isoladas em nossos próprios pensamentos, travando lutas que muitas vezes parecem individuais. Nos falta a reciprocidade que é percebida em tantas outras questões sociais para as quais toda a arqueologia, literatura, filosofia e ciência dedicadas à construção do patriarcado se voltam. Retomando as palavras de Simone:

O casamento sempre se apresentou de maneira radicalmente diferente para o homem e para a mulher. Ambos os sexos são necessários um ao outro, mas essa necessidade nunca engendrou nenhuma reciprocidade; nunca as mulheres constituíram uma casta estabelecendo permutas e contratos em pé de igualdade com a casta masculina. Socialmente, o homem é um indivíduo autônomo e completo; ele é encarado antes de tudo como produtor e sua existência justifica-se pelo trabalho que fornece à coletividade. Vimos por que razões o papel de reprodutora e doméstica em que se confinou a mulher não lhe assegurou igual dignidade (Beauvoir, 1970, p. 166).

Para Simone, a mulher ao se tornar independente do marido, deixa seu estado de objeto, vai se tornando sujeito e construindo sua essência. A exemplo dessa independência podemos destacar a econômica, quando a mulher, através do trabalho cria sua independência financeira. Percebemos, ao final do conto, que Marta, mesmo após a tomada de consciência, continua em casa, à espera do marido, e assim, permanece em renúncia com a chance de sua construção enquanto sujeito.

Como defendida por Simone em sua filosofia, a liberdade da mulher não se dá na vida privada e sim enquanto conjunto. Isso, pois, não se trata apenas da essência de Marta, e sim da construção histórica da essência feminina, a partir de certas condições sociais, como o casamento,

a exemplo do conto. Mas presa em seus pensamentos, presa na história, em seu apartamento, Marta encontra-se sozinha, confinada e isolada.

Atualmente, ainda persistem mulheres que permitem ser subjugadas em suas relações afetivas, mantendo a mentalidade de que para se sentirem verdadeiramente mulheres, precisam casar, ter filhos e desempenhar o papel de donas de casa. Muitos homens ainda se consideram senhores de suas namoradas, companheiras e esposas, cometendo agressões morais, físicas e psicológicas contra elas. Em casos mais extremos, chegam a tirar-lhes a vida.

No Brasil, diariamente mulheres sofrem agressões, violência ou perdem suas vidas, levando à promulgação da Lei n. 11.340, de 7 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha), e da Lei n. 13.104, de 9 de março de 2015 (que reconhece o feminicídio como crime hediondo). No entanto, o combate à violência contra as mulheres deve ser uma luta constante, principalmente por meio de campanhas, políticas públicas e iniciativas comunitárias, visando eliminar o pensamento machista profundamente enraizado tanto em homens quanto em mulheres.

Marta de Marina pode encontrar-se isolada em seu apartamento, mas não mais sem voz, sem pensamento. Marina, assim como tantas outras autoras feministas, nos mostra através de suas personagens mulheres que questionam, que pensam, que sofrem, que vivem problemas sociais e políticos próprios da condição feminina. Assim como essas autoras e suas personagens, nós mulheres temos questões reais que merecem e devem ser discutidas nas academias, nas literaturas, nas ciências, a partir de mulheres, pois assim como Marta, Marina e Simone, temos história, questionamentos, voz e filosofias.

Referências

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Europa Livros, 1970.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: a experiência vivida*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Europa Livros, 1970.

COLASANTI, Marina. É a alma, não é? In: COLASANTI, Marina. *O leopardo é um animal delicado*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998. p. 7-10.

DAVIS, Angela. *Women, Race, & Class*. New York: Random House, 1981.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo e literatura no Brasil. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 151-172, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142003000300010>.

FEDERICI, Silvia. *O Ponto Zero da Revolução: Trabalho Doméstico, Reprodução e Luta Feminista*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FRANCA, Vanessa Gomes. A condição feminina presente em o leopardo é um animal delicado e “a moça tecelã”, de Marina Colasanti. I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE LETRAS E LINGÜÍSTICA. *Anais...* Uberlândia: EDUFU, 2009.

MAGALHÃES, Antonio. Diálogos entre filosofia e literatura. Partilhas do saber. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 1, n. 2, p. 47-59, 2009. <https://doi.org/10.15603/2175-7747/pf.v1n2p47-59>.

JACOMEL, Mirele Carolina Werneque; PAGOTO, Cristian. Cultura patriarcal e representação da mulher na literatura. *Ideação*, Foz do Iguaçu, v. 11, n. 1, p. 9-23, 2000.

MORAES, Gustavo Vieira de; OLIVEIRA, Yani Rebouças de. (Qual é) a representação da mulher construída pelos contos “É a alma, não é?” e “Um dia, afinal” de Marina Colasanti? *Revista Temática*, João Pessoa, v. 8, n. 4, p. 1-7, 2012.

VERGÈS, Françoise. *Um Feminismo Decolonial*. Trad. Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

ZOLIN, Lúcia Osana. A construção da personagem feminina na literatura brasileira contemporânea (re)escrita por mulheres. *Revista Diadorim*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 95-105, 2011. DOI: <https://doi.org/10.35520/diadorim.2011.v9n0a3923>.

Data de registro: 13/12/2023

Data de aceite: 20/02/2025



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 09

Alfredo Gatto (UniSR)
Andrei Venturini Martins (IFSP)
Antônio José Pereira Filho (UFS)
Antonio Sergio da Costa Nunes (UFPA)
Bruna de Oliveira Bortolini (IFRS)
Brunno Alves da Silva (UFRJ)
Bruno Cunha (UFJF)
Carlos Cardoso Silva (UFG)
Claudio Sehnem (USP)
Daniel Santos da Silva (UNESPAR)
Danillo de Jesus Ferreira Leite (UFRJ)
Darlei Dall'Agnol (UFSC)
Ericka Marie Itokazu (UnB)
Fernando Mondy Galine (UFU)
Fernaio de Oliveira Salles dos Santos Cruz (UFScar)
Francisco Vítor Macêdo Pereira (UNILAB)
Gerson Brea (UnB)
Gigliola Mendes (EducaDF)
Gilson Damasceno Linhares (UFBA)
Giorgio Gonçalves Ferreira (UNEB)
Hélio Ázara de Oliveira (UFCG)
Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)
José Eduardo Marques Baioni (UFSCar)
José Lourenço Pereira da Silva (UFSM)
Juarez Lopes Rodrigues (USP)
Lucca Fernandes Barroso (UFU)
Lucia Ferraz Nogueira de Souza Dantas (PUCSP)
Luiz Eduardo Freitas
Marcio Francisco Teixeira de Oliveira (UERJ)
Marcos Fanton (UFSM)
Mariana de Almeida Campos (UFBA)
Mariana Kuhn Oliveira (UFRGS)

Pablo Antonio Lago (UFMG)
Paulo Fernando Tadeu Ferreira (UNIFESP)
Paulo Roberto Licht dos Santos (UFScar)
Pedro Duarte de Andrade (PUCRIO)
Pedro Mauricio Garcia Dotto (UnB)
Pedro Ricardo Souza Moraes (UFSC)
Rafael Graebin Vogelmann (UFRN)
Rafaela Weber Mallmann (PUC)
Regina Helena Urias Cabreira (UTFPR)
Renan Eduardo Stoll (UFG)
Richard Romeiro Oliveira (UFSC)
Richer Fernando Borges de Souza (PUCRS)
Rinaldo Alexandre Gomes da Silva (SDS)
Rodrigo Ornelas França (UFBA)
Sacha Zilber KontiC (UFAL)
Sanqueilo De Lima Santos (UESC)
Sergio Mendonça (USP)
Sidnei de Oliveira (PREFSBC)
Valcicléia Pereira da Costa (UFAM)



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

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

Volume 9, Número 17 – jan./jun. – 2024

SUMÁRIO

Editorial.....13
Lucas Guerrezi

Dossiê: Pensar a Causalidade na Época Moderna

Apresentação do Dossiê.....15-18
Lucas Guerrezi
Henia Laura de Freitas Duarte

“Examiner les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine”. L’usage du concept de cause dans la Recherche de la vérité.....19-44
Arnaud Rossetti

La causalité entre substances d'essences différentes chez Descartes: un problème ultérieur à la métaphysique.....45-72
Beatriz Laporta

Condillac e a causa da atividade mental: uma leitura construtivista.....	73-96
<i>Kayk Oliveira Santos</i>	
Causalidade, semelhança e figuração: considerações acerca da tese mecanicista da percepção ou figuração nas <i>Regulae Cartesianas</i> e sua exemplaridade.....	97-124
<i>Lucas Guerrezi</i>	
O pensamento da causalidade na fenomenologia de Edmund Husserl.....	125-162
<i>Marcelo Rosa Vieira</i>	
Entre as três espécies de prova no <i>Ideal da Razão Pura</i> e as duas provas <i>a priori</i> no <i>Único Argumento</i>	163-186
<i>Bruno Bertoni Cunha</i>	
“Comprendre est une pure ou simple passion”: causalité efficiente et connaissance vraie dans le <i>Korte Verhandelng (Court Traité)</i> de Spinoza.....	187-208
<i>Lara Bert</i>	
Indexadores.....	209
Normas para submissão.....	211-216
Política antiplágio.....	217-218

Volume 9, Número 18 – jul./dez. – 2024

SUMÁRIO

Editorial.....	231-234
<i>Laís Oliveira Rios</i>	

Artigos

A apropriação Nazista de Platão.....	235-268
<i>José Roberto Nogueira de Sousa Carvalho</i>	

Revisitando a causalidade: Foucault, poder e práticas discursivas.....	269-296
<i>Bárbara Leandra Porto</i>	

Estátuas Filosóficas: a noção de escultura no início do Livro II da <i>República</i> de Platão.....	297-322
<i>Lethícia Ouro Almeida Marques Oliveira</i>	

Problemas Relacionados à Definição e o Significado no Argumento Elêntico de Aristóteles.....	323-344
<i>Pedro Lemgruber</i>	

A linguagem como forma expressiva da experiência gnosiológica humana no pensamento de Giambattista Vico.....	345-372
<i>Eduardo Leite Neto</i>	

Estética, cognição e música: a <i>mímesis</i> como operação da potência cogitativa.....	373-408
<i>João Lázaro Ribeiro Caixeta</i>	

A condição feminina e casamento como abordagem
filosófica presente no conto “é a alma, não é?” de Marina
Colasanti.....409-426
Islane Viana de Souza
Aline Franciele Silva Santos

Indexadores.....427
Normas para submissão.....429-434
Política antiplágio.....435-436
Nominata de pareceristas.....437-438
Sumário do volume.....439-442