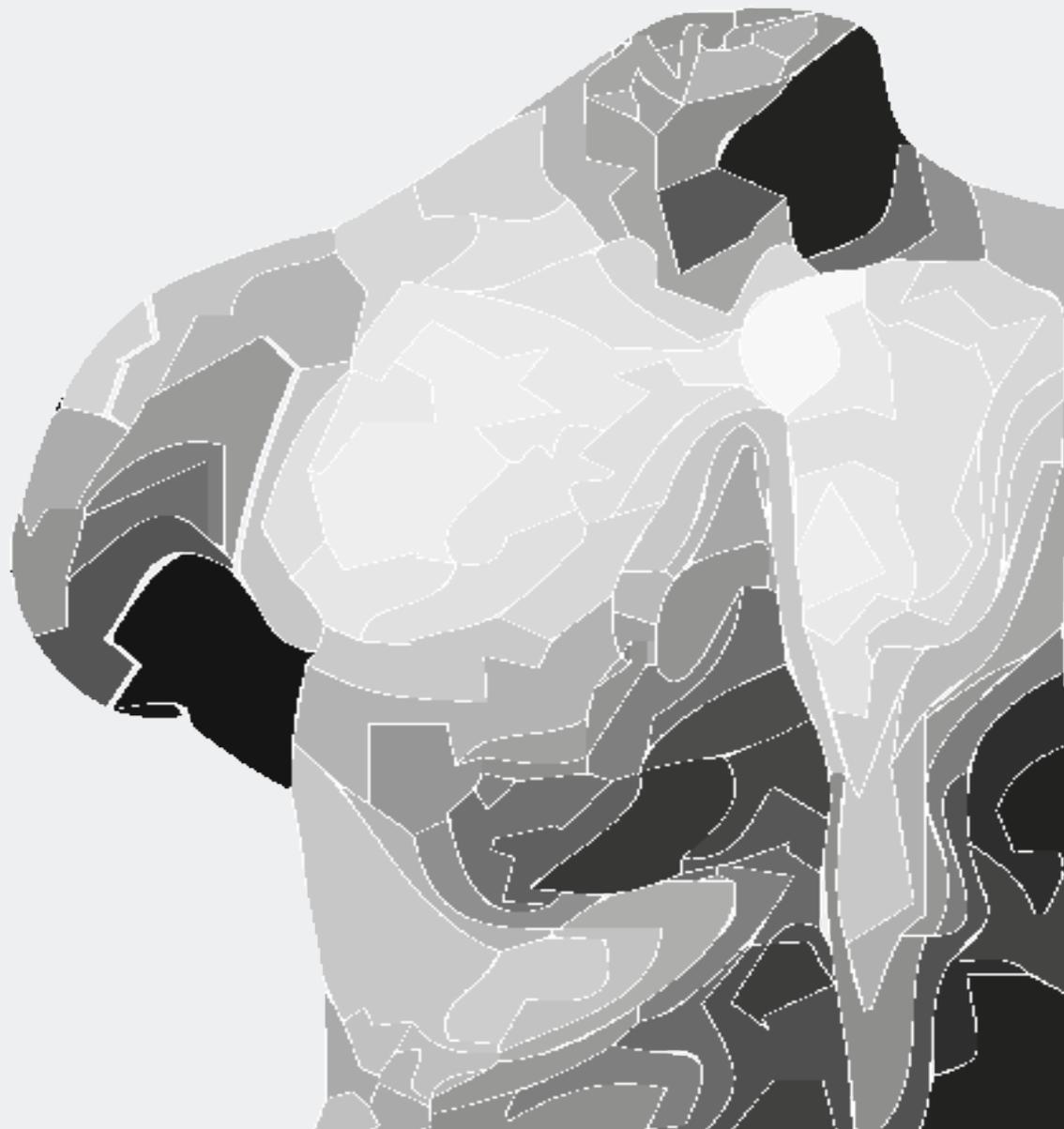


**XVI SEMINÁRIO DE PESQUISA
NA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UFSCAR**

4, 5 e 6 de julho de 2022



[organizadores]

Fabício Rodrigues Pizelli

Giovanna Braz

Luiz Felipe Sousa Santana

Mateus Lima dos Santos

Rafael do Valle

Samuel Estevão Vieira da Silva

**ANAIS DO SEMINÁRIO DE PESQUISA NA
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFSCAR**

16ª edição

São Carlos

2023



Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

Reitora

Prof.^a Dr.^a Ana Beatriz de Oliveira

Pró-Reitoria de Pesquisa

Prof. Dr. Ernesto Chaves Pereira de Souza

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Dr. Rodrigo Constante Martins

Centro de Educação e Ciências Humanas

Prof.^a Dr.^a Ana Cristina Juvenal da Cruz (Diretora)

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Prof.^a Dr.^a Ana Carolina Soliva Soria (Coord.)

Apoio

UFSCar

Projeto gráfico e diagramação

Rafael do Valle

São Carlos, 2023

ISSN (Digital): 2358-7334

Sumário

O limite e o ilimitado: entre Lévi-Strauss e Deleuze Caio Whitaker Tosato	7
Voz universal, <i>sensus communis</i> e a universalidade da experiência estética na <i>Crítica da faculdade de julgar</i> Carolina Miranda Sena	14
Sobre a alma e o corpo: proximidades nos pensamentos de Tomás de Aquino e Henri Bergson Edson Gonçalves da Silva	19
O espanto contra o choque: experiência no horizonte Elias Francisco Fontele Dourado	26
Liberdade e Alteridade na fenomenologia existencial de Frantz Fanon e Simone de Beauvoir Eloísa Benvenuto de Andrade	32
De punição à penitencia: alguns aspectos da eticidade do trabalho no pensamento de Locke Flavio Gabriel Capinzaiki Ottonicar	40
O debate acerca da conciliabilidade entre a mente estendida e o enativismo Gabriel Moreira Francisco	45
A perfeição das espécies na hierarquia das substâncias separadas: Tomás de Aquino, ST I q. 55 art. 3 Gabriel Pedreira de Freitas Catapano	54
A Doutrina da Essência na lógica de Hegel Gabriel Rodrigues da Silva	65
As origens da vontade de verdade em Foucault Gláucia Silva do Nascimento	69
A correspondência entre a relação eu-outro das <i>Meditações Cartesianas</i> e a relação mundo-natal-mundo-estrangeiro dos manuscritos de 1929-1933 Israel Rossi Milhomem	74
Heidegger e a compreensão ontológica da linguagem Lucas Rafael Justino de Moraes	81
Wittgenstein e Strawson: análise terapêutica e análise gramatical Lyon Alves	89
O tempo da consciência na filosofia bergsoniana: reflexões sobre a memória, o fluxo da vida interior e o ato de criação no pensar literário Maria Ester Martins Silva	97
Como narrar as ações memoráveis de Sócrates? Um exame dos Banquetes socráticos à luz da censura platônica à poesia Mateus Lima dos Santos	107

A Recepção Controversa de Amy Allen e Robin Celikates da Releitura Habermasiana da Psicanálise de Freud	
Paula Mariana Rech	113
O papel da crítica da linguagem de Fritz Mauthner nas duas fases do pensamento Wittgensteiniano	
Paulo César Oliveira Vasconcelos	122
Gregório Gruber e Constantin Guys: pintores da vida moderna	
Rafael do Valle	129
Entre <i>La Dissémination</i> e <i>La parole muette</i>: um diálogo entre Jacques Derrida e Jacques Rancière ao redor do <i>Fedro</i>, de Platão	
Renan Ferreira da Silva	134
Algumas observações sobre Bergson e Winnicott	
Yago Antonio de Oliveira Morais	141

O limite e o ilimitado: entre Lévi-Strauss e Deleuze

Caio Whitaker Tosato

Mestrando em Filosofia [UFSCar]

Bolsista CAPES

caio.whitaker.tosato@gmail.com

Resumo: Pretendo apresentar uma comparação entre Claude Lévi-Strauss e Gilles Deleuze a partir de um ponto de conexão discordante entre os dois autores, ressaltando as diferenças em torno de um problema em comum. Este refere-se à contraposição entre o limite e o ilimitado. Tal eixo evidencia o contraste entre a radicalidade científica de Lévi-Strauss e a radicalidade filosófica de Deleuze. Aos olhos de Deleuze (em *O que é filosofia?*) a filosofia busca guardar as velocidades do caos e com isso pensar o ilimitado (o plano de imanência); a ciência, ao contrário, renuncia pensar o ilimitado estabelecendo uma desaceleração do caos através de um limite originário (o plano de referência). Lévi-Strauss, em suas reflexões sobre a natureza do objeto científico, considera essencial tomar o espírito humano como essencialmente limitado. Em alguns momentos da obra deste autor ele caracteriza o conceito e a objetividade como tendo um potencial ilimitado, entretanto ele utiliza a palavra “ilimitado” acompanhada de adjetivos de relativização (tais como “praticamente”, “teoricamente”, entre outros). O ilimitado, para Lévi-Strauss, é apenas um reflexo prático da impossibilidade de a razão conhecer o limite. Tal limite refere-se ao número de características elementares as quais são submetidas a uma combinatória e, através desta, dão origem às formas da natureza humana. É preciso reconhecer que a concepção de ciência apresentada por Deleuze é alheia aos procedimentos característicos da obra de Lévi-Strauss. O filósofo francês apresenta uma filosofia da ciência engendrada em seu projeto filosófico, o limite científico é entendido como uma renúncia da realidade mais fundamental que é o plano de imanência. O antropólogo francês, por outro lado, considera a ciência como um modo de conhecimento superior aos outros; o empreendimento científico se aproxima do real ao encontrar os elementos fundamentais os quais formam o real através de uma combinatória. O que chamo de acordo discordante refere-se à conexão possível entre a concepção de Deleuze da ciência como originariamente limitante e a concepção de Lévi-Strauss dos objetos da natureza como produtos de combinações entre elementos essencialmente limitados.

Palavras-chave: Filosofia; Ciência; Limite.

Os limites de um entrecruzamento

Apesar de nos últimos anos diversos esforços terem sido feitos para aproximar o pensamento de Claude Lévi-Strauss e Gilles Deleuze, é importante ressaltar as diferenças profundas expressas em suas obras. Pretendo ressaltar tais diferenças partindo de um ponto de aparente convergência. O ponto em que os autores aparentemente se encontram se refere, de um lado aos pressupostos da concepção radical de ciência praticada por Lévi-Strauss, e de outro à filosofia da ciência apresentada por Deleuze em *O que é filosofia?*. O problema do limite quando se trata da ciência é um dos poucos pontos de convergência entre os dois autores em suas obras. Mas é importante ressaltar que, no caso de Lévi-Strauss, a concepção do limite científico está no âmago de seus pressupostos, enquanto, no caso de Deleuze, a concepção do limite científico aparece como um contraponto à concepção filosófica e essa, de fato, está no cerne de seus pressupostos. Portanto,

escondido em tal aparência de convergência encontra-se uma profunda divergência no que diz respeito aos pressupostos do pensamento de cada um dos autores.

A ciência de Lévi-Strauss

Ninguém pode negar que há na obra de Lévi-Strauss um embate entre a ciência e a filosofia. Este autor, durante toda a sua vida, se afirmou irrevogavelmente como cientista, se envolveu em polêmicas com diversos filósofos e teceu duras críticas à filosofia. Isso pode ser verificado em diversos momentos de sua obra: desde *Tristes trópicos*, passando pelas *Mitológicas* — com destaque para o *Final de O homem nu* —, até entrevistas e textos do final dos anos 90 e dos anos 2000. Apesar da importância de avaliar cada uma das declarações de Lévi-Strauss em relação ao contexto de sua época, é certo que há uma rivalidade entre o antropólogo francês e os filósofos existencialistas que vai desde os anos 50, como atesta *Tristes trópicos*¹, até pelo menos o final da década de 90².

Já em seus trabalhos dos anos 50, Lévi-Strauss anuncia um programa epistemológico estritamente científico. Em *Tristes trópicos* o antropólogo sugere que, através de um estudo sistemático das relações de parentesco, a antropologia seria capaz de apresentar um quadro, análogo a uma tabela periódica, o qual seria formado por casos elementares dos sistemas de casamento. A partir das formulações teóricas, seria possível apresentar um mapeamento de todas as possibilidades de parentesco, o que incluiria os casos experimentalmente conhecidos ou não. Isso significa que seria possível encontrar por meios puramente teóricos configurações de parentesco ainda não descobertas e, conforme o desenvolvimento experimental da disciplina, as lacunas iriam sendo preenchidas. O empreendimento do antropólogo francês requer o pressuposto de que as configurações do espírito humano não existem em número ilimitado, como o autor avisa explicitamente neste livro.

Entretanto, em *Introdução a obra de Marcel Mauss* e em *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss elabora uma formulação que coloca um aparente problema para tal formulação. Nestes textos o autor afirma que a objetividade, o conceito e o jogo (os quais têm uma proximidade do ponto de vista estrutural) têm capacidades ilimitadas. É possível perguntar como se articulam as capacidades ilimitadas com a concepção do espírito humano como determinado por um número de configurações entre elementos limitados. A presença de um elemento gramatical estilístico em quase todas estas formulações pode tornar mais claro o problema. O caráter ilimitado aparece acompanhado de advérbios que relativizam seu estatuto, tais como “praticamente” e “teoricamente”. O ilimitado toma um estatuto de um limite inatingível pela razão humana, um limite tão grande que é possível considerá-lo como ilimitado para fins práticos ou teóricos. Quando se considera o número de partidas possíveis em um jogo, este pode ser realizado enquanto houver humanos para fazê-lo. Assim como as relações de objetivação podem surgir desde que haja sociedade; mesmo que se considere uma sociedade em condições isoladas, está sempre pode se dividir e assim surgir entre suas repartições uma relação de objetivação. O ilimitado não configura, portanto, uma outra natureza, oposta à natureza humana limitada; o ilimitado é apenas um caso em que o limite é desconhecido. Este é o sentido com o qual o antropólogo emprega o termo ilimitado, algo cujo limite é grande demais para que tenha relevância analítica.

Desta forma, o ilimitado, para Lévi-Strauss, não tem um caráter absoluto e sim um caráter relativo. A partir de *O pensamento selvagem* é possível pensar que o ilimitado implica um operador estrutural; mais especificamente, o ilimitado implica um operador de abertura, ao qual é contraposto

1 Ver páginas 44-48 e também as notas 11 e 14 da página 1740 da edição crítica da Pleiade (2008).

2 Ver o artigo publicado na revista *Mana*, *Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado*, e a entrevista com Eduardo Viveiros de Castro, *Lévi-Strauss nos 90 a antropologia de cabeça para baixo*.

um operador de fechamento. Tais movimentos de abertura e fechamento são considerados como um aumento ou uma diminuição das probabilidades de novas combinações entre os elementos disponíveis, ou seja, os operadores são de ordem combinatória. Enquanto o jogo e o conceito realizam operações de abertura, o ritual e o signo realizam operações de fechamento. A abertura implica a produção de assimetria, enquanto o fechamento implica a produção de simetria. O caso da contraposição entre o jogo e o rito torna a distinção especialmente clara. O jogo parte da simetria instaurada pela regra e produz assimetria como resultado (na medida em que no final do jogo há ganhadores e perdedores). O rito, ao contrário, parte das assimetrias dadas (entre sagrado e profano, entre a vida e a morte, entre outros) e busca reduzi-las ao máximo, produzindo simetria a partir da assimetria. Lévi-Strauss busca com essas contraposições (entre jogo e rito, conceito e signo) realizar uma comparação entre as sociedades caracterizadas por terem história quente e fria. Tendo isto em vista, é possível pensar que o jogo e o conceito desfazem as estruturas simétricas na medida em que as lança no devir histórico assimétrico; enquanto o rito busca frear a história através de uma repetição simétrica do passado.

É importante notar que os operadores são casos limites, a pura passagem do devir ou a parada completa do tempo não ocorrem nunca, são apenas direções entre as quais se distribuem os casos reais. Os casos limites são como eixos de um sistema de coordenada entre os quais podem ser distribuídos os casos particulares. Assim, a relação entre a estrutura e o devir histórico pode ser pensada como uma função. As organizações humanas formam um espectro que se localiza entre os dois polos extremos de assimetria e simetria. Tendo em vista que a assimetria e a simetria, neste caso, dizem respeito a mudanças temporais, é possível afirmar que o espectro das organizações humanas forma uma função de velocidades, isto é, o espectro representa a variação das velocidades dos sistemas sociais. Enquanto as sociedades de história quente constituem-se por uma aceleração da história, as de história fria constituem-se por uma desaceleração da história. A velocidade, neste caso, tem o sentido de taxa de variação dos estados de determinada sociedade em função do tempo.

A filosofia de Deleuze

É possível avaliar os esquemas de pensamento de Lévi-Strauss a partir das reflexões que o filósofo Gilles Deleuze apresenta em *O que é filosofia?* sobre a ciência. Contrapondo-se ao seu conceito de conceito, Deleuze apresenta um conceito de função para descrever o empreendimento científico. Para esta avaliação do pensamento de Lévi-Strauss a partir dos conceitos do filósofo é importante pressupor uma espécie de acordo discordante entre os autores, mais especificamente, entre a filosofia da ciência (se assim podemos chamar) apresentada por Deleuze e os pressupostos epistemológicos de Lévi-Strauss. Antes disso é importante fazer algumas considerações para mostrar que, na verdade, aquilo que aproxima os autores revela entre eles uma grande distância. Isso porque do lado de Deleuze, a ideia do limite científico é explicitamente subvalorizada, isto é, a filosofia da ciência apresentada em *O que é filosofia?* considera explicitamente a ciência como uma forma inferior de conhecimento em relação à filosofia e às artes. Basta lembrar que o conceito de plano de referência — que caracteriza a ciência para Deleuze — é considerado mais próximo da transcendência paradigmática das religiões do que da imanência sintagmática do conceito filosófico. Do lado de Lévi-Strauss, o limite dos elementos que formam as combinações (seja do real, do simbólico ou do imaginário) faz parte de seus pressupostos mais fundamentais.

Chamo de acordo discordante a possibilidade de imaginar um acordo entre Deleuze e Lévi-Strauss no que diz respeito a necessidade de traçar um limite e de abolir o ilimitado no âmbito da ciência. Mas apesar do acordo no que diz respeito a relação entre a ciência e o limite, a discordância é especialmente reveladora, pois ela revela a distância abismal entre os fundamentos epistemológicos

dos dois autores. Se, de fato, há ressonâncias entre os autores no que diz respeito ao fato de que a ciência parte do pressuposto de uma realidade limitada, há discordâncias profundas entre eles no que diz respeito ao contraposto, isto é, ao estatuto do ilimitado.

No âmbito de *O que é filosofia?* o problema do ilimitado está diretamente relacionado àquilo que Deleuze chama de caos, pois é dele que emerge o plano de imanência (enquanto corte do caos), o qual é definido como o Uno-Todo ilimitado. Se é possível dizer que há um fundamento neste livro, o fundamento diz respeito às velocidades infinitas do caos. Mas é importante lembrar que este é um fundamento *sui generis*. De um lado é possível considerar o caos como um fundamento pois ele é um princípio a partir do qual é possível julgar a legitimidade dos pretendentes³. Mas, por outro lado, o caos não é fixo, é um fundamento movente que diz respeito às transformações e às instabilidades. Se Deleuze diz que ele não é exatamente o ilimitado ou o indeterminado, é apenas para ressaltar esse aspecto movente. O caos é aquilo que desfaz, através de suas velocidades infinitas, toda determinação e toda limitação; é aquilo que impede que qualquer determinação ou limitação permaneça eternamente; e, portanto, é aquilo que desfaz as limitações e determinações por toda eternidade. O ato de criação filosófica é definido por Deleuze como um procedimento que busca dar consistência ao caos e este é o papel do plano de imanência. Este plano pode ser pensado, então, como uma tentativa de apreender algo do processo de dissolução das determinações e dos limites, esta apreensão é uma tentativa de guardar as velocidades do caos. Esta operação, característica do plano de imanência, faz deste plano um Uno-Todo ilimitado, um sobrevo absoluto, isto é, o caráter absolutamente ilimitado do ato de criação filosófica. O conceito, por outro lado, é a parte relativa e os personagens conceituais são aqueles responsáveis por fazer a relação entre o absoluto do plano e o relativo do conceito. Em suma, a filosofia guarda algo das velocidades caos ao dar a ele consistência através de um plano ilimitado.

A renúncia do absolutamente ilimitado

É a partir dessa filosofia da filosofia que a filosofia da ciência de Gilles Deleuze pode ser avaliada. Essa concepção filosófica sobre a ciência parte da ideia que a ciência depende de um limite originário coexistente ao seu desenvolvimento. No sistema conceitual⁴ apresentado pelo autor, o limite é a consequência imediata da renúncia de pensar o ilimitado. O que significa que a filosofia busca captar exatamente aquilo que a ciência renuncia. Deleuze descreve tal renúncia como uma parada ou uma desaceleração das velocidades do caos que caracteriza todo o sistema de coordenadas estabelecido pelas funções científicas. Essa desaceleração das velocidades infinitas é uma busca por estabelecer certos limites a partir dos quais os estados de coisas podem ser avaliados. Esta avaliação dos estados de coisas a partir dos limites propriamente científicos é parte indissociável da tentativa de dar referência ao caos através de um sistema de coordenadas numéricas. Essa é a operação característica do plano de referência. Buscando dar uma referência ao caos este plano renuncia às velocidades infinita, ao renunciar àquilo que desfaz todo o limite a ciência pode enquadrar os estados de coisas dentro dos moldes de um sistema de coordenadas. O

3 *O que é filosofia?* pode ser pensado como um tribunal de julgamento da legitimidade dos pretendentes, tendo em vista as diferentes relações que a filosofia, a ciência e a arte (é importante notar que apesar destes pretendentes serem os principais, eles não são os únicos) têm com o caos.

4 A respeito do estatuto filosófico de *O que é filosofia?*, seria possível cogitar a formulação “sistema meta-conceitual” para se referir a este livro, entretanto, tal formulação não é adequada se pensarmos na autopoisição do conceito de conceito (isto é, se aplicarmos as reflexões de *O que é filosofia?* sobre este livro), não é possível considerá-lo como um meta-conceito pois o conceito (e por consequência, o conceito de conceito) não tem referência. A autopoisição implica uma consideração *sui generis* a respeito do estatuto do conceito, esse ultrapassa a diferença entre material e ideal, devido a seu monismo metafísico. O que significa que toda materialidade tem sua própria idealidade (manifesta nos desenvolvimentos dos processos) e, por consequência, toda idealidade tem sua materialidade. O material e o ideal são duas faces de uma mesma realidade que atravessa tudo.

plano de imanência, ao contrário, busca guardar as velocidades do caos e pensar a dinâmica que ocorre entre o limite relativo e o absolutamente ilimitado — isto é, aquilo que desfaz toda limitação. O guardar das velocidades infinitas do caos é o que Deleuze chama de uma desterritorialização absoluta. O plano de referência científico é composto pela totalidade dos limites originários. Tais limites permitem a realização de uma mensuração dos estados de coisas através de uma bifurcação das variáveis, colocadas em relação em uma função. Isto significa que a ciência lida com seus fenômenos a partir de uma proporcionalidade entre variáveis, as quais são representadas através dos eixos de um sistema de coordenadas. Tais variáveis podem representar relações geométricas, energéticas ou informacionais, a totalidade do representado é o que Deleuze chama de estado de coisas.

A legitimidade do limite e do ilimitado

Para formular a ideia do plano de referência como uma parada, o filósofo francês se inspira uma formulação emprestada de um texto do matemático alemão Georg Cantor. Em *Fundamentos de uma teoria geral dos conjuntos*, o matemático alemão apresenta uma reflexão a respeito do estatuto do infinito na matemática, seu texto comporta uma crítica a uma concepção largamente compartilhada em sua época e também uma proposta inspirada procedimentos matemáticos que já eram realizados. Sua crítica incide na concepção do infinito como algo desprovido de limite e de determinações, algo que ultrapassa os limites indefinidamente. Essa forma de conceber o infinito o matemático denomina “infinito impropriamente dito” (CANTOR, 1900, p. 35). Cantor pretende, ao contrário, apresentar uma noção de infinito determinado.

Cantor compara sua noção de conjunto com aquilo que Platão, no *Filebo*, chama de *μικτός* (a mistura), oposto tanto ao “*ἄπειρον*, isto é, o ilimitado, o indeterminado, o que eu chamo de infinito impropriamente dito”, quanto “ao *πέρας*, isto é o limite” (CANTOR, 1900, p. 35, nota 1). Ao infinito indeterminado o matemático alemão contrapõe uma noção de infinito determinado, ou infinito propriamente dito, isto é, uma espécie de mistura entre o finito e o infinito que permite considerar as propriedades determinadas de um espaço finito para um espaço infinitamente afastado. Tal noção é utilizada pelos matemáticos quando analisam pontos matemáticos situados no infinito, ou seja, pontos considerados infinitamente afastados, mas dotados das mesmas propriedades de pontos situados em um espaço finito e determinado. O matemático descreve esse uso do infinito, considerado igualmente legítimo, da seguinte maneira:

[...] no exame de uma função analítica de uma grandeza variável complexa [*d'une grandeur variable complexe*], o uso [do infinito] que se impõe geralmente é o de colocar no plano que representa a variável complexa um ponto único, situado no infinito (isto é, infinitamente afastado, mas determinado), e de verificar a maneira pela qual se comporta a função na vizinhança deste ponto, como fazemos com todos os outros pontos; vemos, então, que na vizinhança do ponto infinitamente afastado, a função se comporta exatamente da mesma maneira que ela se comportaria se considerássemos todos outros pontos situados no finito; deduzimos daí que é perfeitamente legítimo representar o infinito neste caso como transportado para um ponto de todo modo determinado. (CANTOR, 1900, p. 36)

É possível dizer que o infinito de Cantor está sujeito as determinações do que Deleuze chamaria de plano de referência. Por isso o filósofo francês considera que o matemático alemão trata o infinito do ponto de vista do finito, isto é, ele traça um plano de consistência ao renunciar o ilimitado do plano de imanência. Essa renúncia, Deleuze denomina de princípio de parada da imagem. Tal termo é emprestado do texto de Cantor. Após fazer as considerações de ordem filosófica que apresentamos acima, Cantor apresenta dois princípios de engendramento que permitem a elaboração de números infinitos determinados. Mas para evitar a regressão ao infinito o matemático percebe a necessidade de introduzir um terceiro princípio na criação números infinitos

determinados. Esse terceiro é o que ele chama de princípio de parada ou de limitação. Deleuze toma esse conceito e o faz operar de modo completamente avesso às intenções do matemático alemão. Se pensarmos na concepção de Cantor, o procedimento de utilização de seu princípio de parada para pensar o conceito de plano de referência é possível perceber a ironia do texto de Deleuze, pois esse avalia os procedimentos presentes na criação daquilo que Cantor denomina noção infinito propriamente dito a partir de uma visão filosófica cujo fundamento é o infinito impropriamente dito (o infinito ilimitado e indeterminado).

Considerações finais

Retomemos, então, a repartição entre o ilimitado e o limite segundo os dois autores. Na visão de Deleuze a repartição remete a diferença entre a filosofia e a ciência. O filósofo utiliza os dois conceitos para delimitar o estatuto das disciplinas, isto é, o que nelas se coloca como fundamental. Deleuze argumenta que o ilimitado filosófico tem um caráter absoluto — que se relaciona com o caráter relativo do conceito; enquanto o limite científico estabelece a verdade do relativo, isto é, a verdade das variáveis responsáveis por organizar os casos de acordo com os valores do sistema de coordenadas. A forma como Lévi-Strauss interpreta seu objeto científico corrobora com a filosofia da ciência apresentada por Deleuze, tendo em vista que o antropólogo pressupõe que o ser humano é caracterizado por uma combinatória de elementos cujas combinações existem em número limitado. A repartição entre o limite e o ilimitado apresentada por Lévi-Strauss, sob a ótica de Deleuze, é inteiramente atravessada pelo limite do plano de referência, isto é, o ilimitado não tem um estatuto absoluto e, no limite, não é propriamente ilimitado. Tanto é que a contraposição lévi-straussiana esconde uma outra mais profunda entre dois operadores (de abertura e de fechamento), os quais podem ser interpretados como uma função que descreve a dinâmica das sociedades em função do tempo. É possível afirmar que ambos os operadores funcionam dentro do limite combinatório possível para o fenômeno humano, por mais que o operador de abertura coloque em jogo mais possibilidades do que o de fechamento. Mas é importante notar, por outro lado, que para Lévi-Strauss não é possível um conhecimento que pretenda o estatuto absolutamente ilimitado, tal como aquele que Deleuze pretende atribuir à filosofia. Lévi-Strauss está muito próximo de Cantor neste sentido, pois o uso que o primeiro faz da noção de ilimitado e o uso que o segundo faz da noção de infinito são incompatíveis (e até mesmo opostos) ao uso que Deleuze dá a essas noções quando fala em plano de imanência. Lévi-Strauss e Cantor, sob a ótica de Deleuze, avaliam o ilimitado e o infinito sob a ótica do limite e do finito característicos do plano de referência. De todo modo, o que procurei mostrar é que, mesmo nos pontos de maior convergência entre estes pensadores, tal convergência é completamente discordante. Uma tentativa de articulação do pensamento dos dois autores não pode evitar passar pelos delicados problemas que emergem da profunda incompatibilidade entre a radicalidade científica de um e a radicalidade filosófica do outro.

Bibliografia

- CANTOR, G. Fondements d'une théorie générale des ensembles. *Acta Mathematica*, v. 2, jan., 1900, pp. 381-408.
- CASTRO, E. V. Lévi-Strauss nos 90 a antropologia de cabeça para baixo. *Mana*, v. 4, outubro, 1998, pp. 119-126.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1991.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. Tradução: Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado. *Mana*, v. 4, outubro, 1998, pp. 105-117.

LÉVI-STRAUSS, C. *Claude Lévi-Strauss Œuvres*. Paris: Éditions Gallimard, 2008.

Voz universal, *sensus communis* e a universalidade da experiência estética na *Crítica da faculdade de julgar*

Carolina Miranda Sena

Doutoranda em Filosofia [UFMG]
carolmsena@gmail.com

Resumo: Pretendemos discutir sobre a voz universal e o *sensus communis* como uma possível resposta ao problema da universalidade e da comunicabilidade estética na *Crítica da faculdade de julgar* (1790). Em vários momentos da exposição sobre a estética na *Crítica da faculdade de julgar* Kant afirma a tese de que o juízo de gosto tem validade universal e necessária, mesmo sendo um juízo não conceitual e apenas baseado no sentimento de prazer ou desprazer. Dois desses argumentos são as considerações sobre a voz universal e sobre o *sensus communis*. Vejamos, então, como a voz universal e o *sensus communis* vão aparecer como uma tentativa de fundamento da universalidade da experiência estética e também algumas considerações sobre a intenção do que argumento que provar.

Palavras-chave: Kant; estética; *sensus communis*; voz universal.

Este breve texto pretende discorrer sobre a voz universal e o *sensus communis* como uma possível resposta ao problema da universalidade e da comunicabilidade estética na *Crítica da faculdade de julgar* (1790). Em vários momentos da exposição sobre a estética na *Crítica da faculdade de julgar* Kant afirma a tese de que o juízo de gosto, que é um juízo baseado apenas em um sentimento, tem validade universal e necessária, mesmo que não seja um juízo de conhecimento conceitual objetivamente válido e nem um juízo moral. Para cada momento em que a tese de validade universal e necessária do juízo de gosto aparece, há vários argumentos diferentes. Dois desses argumentos são as considerações sobre a voz universal e sobre o *sensus communis*. Vejamos, então, como a voz universal e o *sensus communis* vão aparecer como uma tentativa de fundamento da universalidade da experiência estética e, depois, algumas breves considerações sobre a intenção argumentativa de Kant no contexto de sua investigação sobre teoria estética.

No parágrafo oitavo da *Crítica da faculdade de julgar*, em meio ao segundo momento da análise dos juízos de gosto, aparece a ideia de uma voz universal que supostamente legitimaria a pretensão de validade universal dos juízos de gosto. Argumenta Kant que, mesmo quando a experiência nos mostra que uma validade universal ou acordo universal dos juízos sobre o belo é difícil de ser encontrada, “se a gente então chama o objeto belo, crê ter em seu favor uma voz universal e reivindica adesão de qualquer um, já que, do contrário, cada sensação privada decidiria só e unicamente para o observador e seu comprazimento” (KU, AA 05: 216). Aquele que acredita preferir um juízo de gosto julga, então, conforme a ideia de uma voz universal.

Vê-se aqui, pois, que nada é postulado no juízo de gosto, a não ser essa voz universal em relação à satisfação sem a mediação dos conceitos; portanto a possibilidade de um juízo estético que possa ao mesmo tempo ser considerado como válido para todos. (KU, AA 05: 216)

A voz universal serviria de fundamento para a universalidade da experiência estética, pois seria o ponto de união ou de referência [*allgemeinen Beziehungspunkt*] que garantiria a ideia de acordo compartilhado por todos e, por conseguinte, regras de ajuizamento que poderiam ser imputadas a qualquer um. Para termos certeza de que o julgamento estético de cada um não seja aleatório, a voz universal seria o ponto de referência [*allgemeinen Beziehungspunkt*] que cremos ter a nosso favor. No entanto, “A voz universal é, portanto, somente uma ideia” (KU, AA 05: 216) postulada, e em que ela é baseada é investigação que Kant posterga, “não será ainda investigado aqui” (KU, AA 05: 216). A voz universal não aparece novamente na argumentação da *Crítica da faculdade de julgar*, sua última menção é quando Kant diz que seu fundamento ainda será investigado.

A voz universal não aparece novamente na argumentação da *Crítica da faculdade de julgar*, sua última menção é quando Kant diz que seu fundamento ainda será investigado aqui no parágrafo oitavo, no segundo momento da análise dos juízos de gosto. Sobre o aparecimento da voz universal no parágrafo oitavo, Guyer afirma que Kant está apontando para o argumento do livre jogo entre as faculdades como fundamento dos juízos sobre a beleza, que será desenvolvido no parágrafo seguinte. Ou seja, para Guyer (1997, pp. 129-130), o livre jogo entre as faculdades tomará o lugar e a função da voz universal. Entretanto, para outros leitores, como Hamm (2017, p. 73) e Guimarães (2018, p. 76), a ideia de um *sensus communis* estético tomará o lugar da ideia de uma voz universal, que vai aparecer na argumentação do quarto momento da análise dos juízos de gosto e em outros lugares adiante no livro. Nesse sentido, o *sensus communis* seria o “órgão” da voz universal para Hamm; ou, a voz universal se apoia na pressuposição de um *sensus communis*, como interpreta Guimarães.

A dificuldade da argumentação sobre a universalidade e necessidade do juízo de gosto consiste na procura de um ponto de união ou um ponto de referência [*allgemeinen Beziehungspunkt*] de caráter intersubjetivo que garantiria ou fundaria o acordo compartilhado por todos. O ponto de união não pode ser encontrando empiricamente, nem psicologicamente e nem pode ser afirmado como uma ideia universal transcendente. A voz universal, por exemplo, serviria como tal ponto de união, no entanto, ela só pode ser um ideal postulado, pois, caso contrário, seria de caráter transcendente.

No quarto momento da análise dos juízos de gosto, Kant afirma que “o juízo de gosto imputa o assentimento a qualquer um; e quem declara algo belo quer que qualquer um deva [*solle*] aprovar o objeto em apreço e igualmente declará-lo belo” (KU, AA 05: 237). Ao afirmar que o juízo de gosto imputa o assentimento de todos sob a forma de um dever, Kant faz uma afirmação ainda mais forte do que a universalidade resultar das condições subjetivas das faculdades. Ou seja, da dificuldade em legitimar a universalidade da estética, Kant afirma que, no julgamento da beleza, todos devem concordar com o meu julgamento. A difícil legitimação da pretensão do juízo de gosto à universalidade agora é agravada com o acréscimo kantiano da imputação de um dever. O livre jogo entre as faculdades no máximo justifica que, a partir de condições idênticas, haverá uniformidade dos juízos, porém, não sustenta a imputação de um dever. Mesmo que haja comunicabilidade do conhecimento, é preciso ainda justificar o dever da comunicabilidade estética.

Ao final do quarto momento da análise dos juízos de gosto, no parágrafo 20, intitulado “A condição da necessidade que um juízo de gosto pretende é a ideia de um sentido comum [*Gemeinsinnes*]” (KU, AA 05: 237), reaparece a necessidade de um princípio intersubjetivo, ou de um ponto de união, que determina o prazer estético de modo universalmente válido, no entanto, sem perder seu caráter meramente subjetivo. Isto é, ao final dos quatro momentos da análise dos juízos de gosto, Kant ainda está à procura de um princípio intersubjetivo que funde a universalidade dos juízos de gosto. Tal princípio, diz Kant, “somente poderia ser considerado como um sentido comum [*Gemeinsinn*]” (KU, AA 05: 238). Continua Kant,

Portanto, somente sob a pressuposição de que exista um sentido comum [*Gemeinsinn*] (pelo qual, porém, não entendemos nenhum sentido externo, mas o efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades de conhecimento), somente sob a pressuposição, digo eu, de um tal sentido comum o juízo de gosto pode ser proferido. (*KU, AA 05: 238*)

O princípio do juízo de gosto agora aparece, sob o nome de sentido comum [*Gemeinsinn*], como o efeito do livre jogo das faculdades de conhecimento, no entanto, uma condição subjetiva compartilhada por todos é, ainda, apenas uma pressuposição. O sentido comum estético reaparecerá após a dedução dos juízos de gosto, sob o nome de *sensus communis*. Como uma figura argumentativa que pretende justificar a adesão de qualquer um em um juízo de gosto, assim como a voz universal, o *sensus communis* é condição da “necessidade do assentimento universal, que é pensada em um juízo de gosto” (*KU, AA 05: 238*).

No entanto, determinar o *sensus communis* como o fundamento da universalidade dos juízos de gosto enfrenta a dificuldade de ser um fundamento empírico. Se o parágrafo 9 levanta a questão, que é a “chave da crítica do gosto” (*KU AA 05: 216*), “se no juízo de gosto o sentimento de prazer precede o ajuizamento do objeto ou se este ajuizamento precede o prazer” (*KU AA 05: 216*) e Kant conclui que o ajuizamento precede o prazer, tal prazer não pode ter fundamento empírico. Ora, a pretensão de Kant, mencionada em vários momentos da *Crítica da faculdade de julgar*, é a de fundamentar “a faculdade do juízo como uma faculdade legislante *a priori*” (*KU, AA 05: 179*). Portanto, a ideia de um *sensus communis* só pode servir como fundamento da universalidade do juízo de gosto se ele se provar *a priori*. É por isso que, quando mencionado pelas primeiras vezes, o sentido comum ou o *sensus communis* é apresentado apenas como uma suposição. Kant coloca a questão se o sentido comum existe como “princípio constitutivo da possibilidade da experiência” (*KU, AA 05: 240*) ou se é somente um princípio regulativo “para produzir em nós um sentido comum para fins superiores” (*KU, AA 05: 240*), assim como o princípio de conformidade a fins da natureza; se “o gosto é uma faculdade original e natural, ou somente a ideia de uma faculdade fictícia e a ser ainda adquirida” (*KU, AA 05: 240*); é tarefa da análise dos juízos de gosto, mas que “não podemos ainda investigar isso; por ora, cabe-nos somente decompor a faculdade do gosto em seus elementos e uni-la finalmente na ideia de um sentido comum” (*KU, AA 05: 240*).

Ao final do quarto momento da análise dos juízos de gosto da *Crítica da faculdade de julgar*, o *sensus communis* reaparece como um modo de sentir que teríamos em comum, diferente de um *sensus communis* lógico ou da ideia cartesiana que toma o bom senso como a razão. O uso kantiano do termo em latim “é essencialmente distinto do entendimento comum [*gemeinen Verstande*], que às vezes se chama senso comum [*sensus communis*]; neste caso, ele não julga segundo o sentimento, sempre segundo conceitos” (*KU, AA 05: 238*). Isto é, o *sensus communis* estético não é o mesmo que o senso comum lógico e nem o mesmo que o senso comum prático.

Do mesmo modo que a “voz universal”, não obstante sua evidente importância para qualquer realização empírica de juízos de gosto, não representa, ela mesma, nenhum fenômeno empírico, vale também para seu “órgão”, o “sentido comum” (ou “*sensus communis esteticus*”) a ela correspondente, que este não pode ser considerado, de modo algum, nem, em sentido empírico, como mera “capacidade” estética de julgar (p.ex., de cunho humeano), nem como uma forma particular da “sã razão” ou do “entendimento comum, que às vezes também se chama senso comum (*sensus communis*)” [*KU, B 64*]. Numa palavra, ele não constitui nenhum “sentido externo” [*ibid.*], já que ele, em última análise, nada mais é do que aquele “efeito decorrente do jogo livre de nossas faculdades de conhecimento” [*KU, B 65*] sobre nosso sentimento, que se apresenta, assim, “e na verdade sem neste caso se apoiar em observações psicológicas”, como “a condição necessária da comunicabilidade universal de nosso conhecimento, a qual tem que ser pressuposta em toda lógica e em todo princípio dos conhecimentos que não seja cético” [*KU, B 66*]. (HAMM, 2017, p. 74)

Diante desse dilema, a fortuna crítica fará uma leitura do *sensus communis* como sendo o livre jogo entre as faculdades. Se assim for, a argumentação sobre a validade universal dos juízos de

gosto retorna para a questão se o livre jogo entre as faculdades fundamenta a validade intersubjetiva de pretensão universal.

O livre jogo entre as faculdades não é exatamente o tema desta apresentação, embora pudesse ser daqui para frente se concordarmos com a leitura de que o jogo das faculdades é o órgão do *sensus communis*. Mas, como o espaço é curto, não vou entrar na discussão sobre o livre jogo como fundamento da universalidade da experiência estética. Antes, porém, gostaria de colocar uma questão. Mesmo que, aqui nestas rápidas considerações, não tenhamos concluído se a argumentação da universalidade dos juízos de gosto no contexto da *Crítica da faculdade de julgar* foi realizada com sucesso, podemos afirmar que a intenção de Kant é fundamentar uma universalidade da experiência estética que justifique a comunicabilidade da experiência estética.

Justificar e legitimar a universalidade da experiência estética fundaria, para Kant, uma comunidade ética a partir de uma comunidade estética. Pois, a condição de possibilidade das ideias práticas da razão pura prática é a de que os seres humanos, enquanto seres racionais, são membros do gênero humano.

Após a “revolução copernicana”, uma concepção filosófica do humano não como individual, mas como ser racional representante do gênero humano, não é possível sem se pensar a comunidade como categoria da compreensão recíproca dos seres diferentes (não somente como categoria intelectual). A comunidade compreendida como “concordância” (*Übereinstimmung*) entre os seres humanos deve poder ser finalmente pensada como ideia prática: a ideia da comunidade dos seres racionais no mundo, o corpo ético e a igreja invisível. (RUFFING, 2012, p. 177)

O juízo de gosto e sua pretensão à universalidade exprime o querer entrar em acordo, por isso, ele serviria de base teórica da ideia de uma “congruência à humanidade” ou de uma de “possibilidade de concordância quanto ao juízo de experiência” (RUFFING, 2012, p. 178).

A ideia de uma igreja invisível kantiana é uma comunidade ética que depende de que todos reconheçam a concordância da lei moral com a legislação divina, pois, “pela religião nacional de cada um não existe ainda nenhuma igreja quanto união universal” (RUFFING, 2012, p. 178). Para que se origine uma “universalidade coletiva, isto é, uma união dos crentes numa igreja (visível) segundo princípios de uma religião racional pura” (RUFFING, 2012, p. 178), é necessária uma unanimidade universal, uma forma de concordância que exprime a ideia prática da religião natural enquanto moral.

Da mesma maneira que o senso comum é a condição de possibilidade da concordância dos seres humanos no juízo de gosto, o conceito racional prático da religião natural contém o fundamento cognitivo para a concordância entre a lei da razão e a legislação divina. (RUFFING, 2012, p. 178)

A ideia de uma comunidade ética e de religião racional, portanto, correspondem ao fim supremo da humanidade e exigem o aperfeiçoamento da espécie humana enquanto ser racional. “O fim último do sistema é, portanto, uma compreensão de si mesmo e do mundo, abrangente e fundada na ciência” (RUFFING, 2012, p. 179), embora somente um mundo sistemático, ou perante Deus, possa satisfazer a razão.

Bibliografia

- KANT. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.
- _____. *À paz perpétua. Um projeto filosófico*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020. (Coleção Pensamento Humano).
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

- _____. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. Edição Bilingue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Crítica da razão pura*. In: *Kant*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os pensadores).
- _____. *Critique of pure reason*. Translated by Allen Wood and Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *Critique of the power of judgment*. Translated by Paul Guyer and Eric Mathews. Cambridge e New York: Cambridge University Press, 2000. (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant).
- _____. *Duas introduções à crítica do juízo*. Organizado por Ricardo Terra. Tradução de Rubens Rodrigues Torres. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902.
- _____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção Pensamento Humano).
- DÖRFLINGER. Por que o belo apraz com pretensão de um assentimento universal? As três justificações de Kant e o problema da sua unidade. *Studia kantiana*, Rio de Janeiro, v. 17, 2014, pp. 161-183.
- GUIMARÃES. Onde (não) entram voz universal e sensus communis nos juízos-de-gosto?. *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, 2018, pp. 75-101.
- GUYER. *Kant and claims of taste*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- HAMM. “Jogo livre” e “sentido comum” na teoria estética kantiana. *Estudos Kantianos*, Marília, v. 5, n. 1, 2017, pp. 69-80.
- LEOPOLDO E SILVA. Subjetividade e juízo. *Discurso*, v. 19, 1992, pp. 29-42.
- REGO. Universalidade estética e universalidade lógica: notas sobre o §8 da Crítica do juízo de Kant. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, 2001, pp. 3-20.
- RUFFING. Comunidade, senso comum e igreja invisível em Kant. Tradução de Monique Hulshof. *Discurso*, São Paulo, n. 42, 2012, pp. 163-181.

Sobre a alma e o corpo: proximidades nos pensamentos de Tomás de Aquino e Henri Bergson

Edson Gonçalves da Silva

Doutorando em Filosofia [UFC]

Bolsista CAPES

edson.silva@alu.ufc.br

Resumo: O medievo proporcionou à idade moderna alguns pensamentos para serem pesquisados ou aprofundar temas de certa relevância para os dias atuais. Dentre esses temas está o diálogo a respeito da alma e do corpo. Por mais repetitivo que pareça, ainda é um assunto inesgotável das pesquisas e dos debates. Este artigo propõe possíveis considerações análogas, mesmo que sejam de épocas diferentes, para uma análise entre os pensamentos de Tomás de Aquino e Henri Bergson a respeito da alma e do corpo. Tomás de Aquino parte do pensamento de Aristóteles e ressignifica a alma, definindo-a como ato formal do corpo. Henri Bergson questiona se há alma e se é distinta do corpo. Para Tomás de Aquino, o corpo representa a porta de entrada para a construção cognitiva, considerando que os sentidos do corpo físico são necessários para operar a captação imagética do mundo sensível que nos cerca. Somente assim a alma pode elaborar o conhecimento. Por outro lado, para Bergson, o corpo e a alma possuem uma atividade relacional. Para ele, a alma não tem o mesmo sentido que o de Tomás de Aquino. Afirma que a alma e o espírito têm o mesmo sentido. A visão tomasiana é sintética ao posicionar a alma como um ente simples, ou seja, o que não é composto, e o corpo como aquilo que é composto. Bergson aborda pontos presentes na relação corpo e alma, tais como: sensação, memória, reminiscência, cérebro. A proposta deste artigo é uma exposição de percepções distintas que alcançam a contemporaneidade e que ainda não chegaram a uma definição.

Palavras-chave: Tomás de Aquino; Henri Bergson; Alma; Corpo.

Introdução

Há realmente uma alma? Se positivo, é distinta do corpo? Responderia Bergson (1974, p. 89): “[...] definir a essência de um e de outra é empresa que nos levaria bem longe; é mais fácil saber o que os une e o que os separa, pois, esta união e esta separação são fatos de experiência”. Por outro lado, Tomás de Aquino afirmaria ser a alma uma substância formal e imortal.

Essa resposta dada por Henri Bergson é um recorte muito pequeno, uma fissura retirada de uma das suas conferências¹ e propositalmente aqui colocada como provocação. Uma proposta que procure responder à questão da existência da alma parece estar longe da realidade apresentada por eles, ou seja, deveria ser primeiramente um experimento. No entanto, os esforços estão em procurar tanto em Tomás de Aquino quanto em Bergson aproximações conceituais entre o corpo e a alma. Claro que devemos interpor as devidas considerações temporais entre um e outro.

¹ Esta conferência apareceu, juntamente com outros estudos de diversos autores, no volume intitulado *O Materialismo Atual da Biblioteca de Filosofia Científica*, publicado sob a direção do Dr. Gustave Le Bon (Editora Flammarion).

Por isso, a partir deste ponto temos que considerar a existência da alma, mesmo que os autores possuam visões diferentes acerca dela; do contrário não existem razões para seguir em frente. As explicações procedem das observações que serão expostas no decorrer deste texto. Procuramos fazer singela analogia entre o corpo e a alma considerados por Bergson e Tomás de Aquino.

1. Analogia sobre o corpo nos respectivos pensamentos de Tomás de Aquino e Henri Bergson

No entendimento de Bergson o corpo e a alma têm um ponto de relação:

A verdade é que se pudéssemos, através do crânio, ver o que se passa no cérebro que trabalha, se dispuséssemos, para observar o interior do cérebro, de instrumentos capazes de aumentar milhões e milhões de vezes mais do que nossos melhores microscópios, se assistíssemos assim à dança de moléculas, átomos e elétrons de que é feita a substância cerebral, e se, por outro lado, possuíssimos a tábua de correspondência entre o cerebral e o mental, isto é, um dicionário que permitisse traduzir cada figura da dança na linguagem do pensamento e do sentimento, saberíamos tão bem quanto a pretensa “alma” tudo o que ela pensa, sente e quer, tudo o que ela acredita fazer livremente enquanto o faz mecanicamente. (BERGSON, 1974, p. 91)

É a alma que dá os significados das sensações oriundas do corpo. É importante traçar um caminho que defina a união e a separação deles a partir de um entendimento empírico. Esclarecer o que pode estar para além dos sentidos do corpo no que se refere a ultrapassar espaço e tempo segundo Bergson. As leis físicas estruturam e condicionam o mundo físico e tudo o que nele existe: “Cada um de nós é um corpo, submetido às mesmas leis de todas as outras partes da matéria”, afirma ele (BERGSON, 1974, p. 91). Para isso, alguns elementos que permitam a relação do homem com o mundo são necessários, ou seja, precisamos dos sentidos sensíveis capazes de apreenderem as coisas externas,

[...] pois nosso corpo se detém precisamente nos contornos que o limitam, enquanto pela nossa faculdade de perceber, e, mais particularmente, de ver, alcançamos o que está bem distante de nosso corpo: vamos até as estrelas. (BERGSON, 1974, p. 91)

Proposta que acompanha o pensamento de Tomás de Aquino a partir das concepções aristotélicas. Mas que sentidos são esses que possuem a potencialidade de perceber e extrair a imagem das coisas?

A alma requer um corpo, por ser dele sua substância, como afirma Aristóteles (2010, 412a): “a alma, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência”. Tal afirmação ecoa em Tomás de Aquino (*STh*, I, q. 75, a. 1) quando ele reitera em seus estudos do *corpus thomisticum* que a alma “é o primeiro princípio da vida e não é corpo, mas ato do corpo”, e que “as naturezas intelectuais são formas subsistentes, mas não existentes na matéria como se o seu ser dependesse da matéria” (*ScG*, II, LI, 1268). Isso parece estar em certa concepção no pensamento de Bergson:

Primeiramente, reconheceremos que esta “alma” jamais opera sem um corpo. Seu corpo a acompanha desde o nascimento até a morte e, supondo-se que ela seja realmente distinta do corpo, tudo se passa como se ela estivesse realmente ligada a ele inseparavelmente. (BERGSON, 1974, p. 90)

Esta necessidade é uma sensação de pertença da alma pelo corpo, ou seja, ela não poderia se manifestar sem os sentidos físicos. Com determinada passividade, o corpo serve como um condutor sensitivo para a alma, uma vez que ele atua sobre ela construindo as sensações e esta, sobre o conhecimento. Portanto, o corpo é a composição de alma e matéria.

Em Tomás de Aquino, o corpo representa a porta de entrada para a construção cognitiva. Considera que ele completa a perfeição da alma quando estão unidos (*STh*, I, q. 90, a. 4). É com

a intenção de deixar muito clara sua posição a respeito do que é ‘corpo’ que Tomás de Aquino (ScG, II, L, 1260) o define como aquilo que é composto de matéria, forma e é corruptível; sua relação com o mundo físico se dá por meio dos sentidos externos. Os sentidos são elementos comuns estudados por Aquino e Bergson e, por isso, o ponto de vista de ambos parece ter certa convergência. Para aquele, os sentidos do corpo material são necessários para a captação das imagens do mundo externo, para que, assim, a alma possa conhecer. Os sentidos estão no corpo e estes são canais de entrada das coisas sensíveis. Os sentidos externos são estimulados de forma direta, provocando nos sentidos internos uma impressão diferenciada.

Bergson converge com o pensamento de Tomás de Aquino ao ponderar que perceber e apreender o mundo físico pelos sentidos é condição empírica fundamental para desenvolver a vontade e a liberdade. É importante salientar que o cérebro seria uma espécie de agente responsável por perceber através dos sentidos o atendimento da vontade demandada pelo espírito. Assim, mantida a relação com o cérebro, o espírito pode agir no espaço e tempo de uma realidade.

Nesse ponto, Tomás de Aquino considera que a percepção é uma potencialidade presencial na alma que abarca todo o corpo; ela possui uma sensação tátil espiritual. Tal condição favorece perceber por todo o corpo e por qualquer sentido da matéria, sendo que cada sentido possui a faculdade de perceber e operar no que lhe é potencial. A percepção opera como um elemento estimulador que auxilia a alma a entrar em ação. Assim, parece que perceber ora é potência, ora é ato, conforme ocorra ou não uma afecção.

Em Bergson, a função cerebral é de fundamental importância e responde por grande parte dos movimentos físicos do indivíduo para o qual se destina sua resposta ao mundo. Diz ele:

Nosso corpo, inserido no mundo material, recebe excitações às quais deve responder por movimentos apropriados; o cérebro e, aliás, o sistema cérebro-espinhal em geral preparam estes movimentos; mas a percepção é coisa totalmente diferente. (BERGSON, 1974, p. 96)

A outra parte que falta para completar o todo funcional do cérebro, ele aponta para os “movimentos voluntários”, os quais são desenvolvidos por um “eu” (alma ou espírito) que parece dissociado das funções cerebrais. Mas, segundo Bergson, o “eu” é algo que está ligado ao corpo e atua livremente por vontade própria tanto no espaço físico quanto no temporal.

Mas, ao lado destes movimentos que são provocados mecanicamente por uma causa exterior, existem outros que parecem provir do interior e que diferem dos precedentes por seu caráter imprevisível: chamamo-los “voluntários”. Qual é a sua causa? É aquilo que cada um de nós designa pela palavra “eu”. E que é o “eu”? Algo que parece, com ou sem razão, ultrapassar todas as partes do corpo a que está ligado, ultrapassar tanto no espaço quanto no tempo. (BERGSON, 1974, p. 89)

No que diz respeito ao espaço físico, ele cita os sentidos da visão e da audição. Àquele, pertencem os sentidos mais apurados que uma vez ligados ao cérebro pela nervura espinhal são capazes de apreender o mundo a sua volta. Uma vez conectado ao plexo nervoso, o cérebro pode comandar o corpo e “executar os movimentos voluntários”. Isso leva a concluir que o cérebro é o instrumento adequado entre o “eu” e o corpo.

2. Analogia sobre a alma e suas potencialidades nos respectivos pensamentos de Tomás de Aquino e Henri Bergson

A alma, juntamente com o corpo, possui algumas potencialidades que são apresentadas tanto por Tomás de Aquino quanto por Henri Bergson. São considerações que ora se aproximam ora se distanciam conforme a visão que cada um em seu tempo procurou experimentar.

Tomás de Aquino sintetiza a definição da alma como o que não é composto. Logo, a alma não é corpo por não ser composta. Assim, está em toda a parte como ato do ser. A partir dessa

ocupação, a alma intelectual, pela própria vontade, usufrui dos sentidos corpóreos. O aquinate apresenta uma alma unida ao corpo e o intelecto como atributo potencial dela (*ScG*, II, LXII, 1399).

Contudo, para Bergson, a alma e o espírito têm o mesmo sentido:

[...] apreendemos algo que se estende muito mais longe que o corpo no espaço e que dura através do tempo, algo que solicita ou impõe ao corpo movimentos não mais automáticos e previstos, mas imprevisíveis e livres: isto, que ultrapassa o corpo por todos os lados e que cria atos ao se criar continuamente a si mesmo, é o “eu”, é a “alma”, é o espírito — o espírito sendo precisamente uma força que pode tirar de si mesma mais do que contém, devolver mais do que recebe, dar mais do que possui. Eis o que cremos ver. (BERGSON, 1974, p. 90)

A alma comanda o corpo com movimentos independentes, pois é ela, segundo afirma, uma força maior que está além do corpo. Haja vista ela precisar dele para se relacionar com o mundo. Nesta proposta, Bergson (1974, pp. 90-92) também considera que a alma e a consciência são a mesma coisa. Assim, fica entendido que alma, espírito e consciência possuem a mesma semântica.

Outra questão definida em Bergson é a superioridade do espírito sobre o cérebro, considerando neste contexto um novo elemento: a mente. Desta maneira, as atividades realizadas pelo corpo, pelo espírito e pela mente parecem independentes, ou seja, funcionam separadamente, uma vez que a mente está para o espírito como o corpo para o mundo.

No tocante ao cérebro, Bergson o define como agente principal pela manifestação organizada do espírito junto ao corpo:

[...] o cérebro sendo o conjunto de dispositivos que permitem ao espírito responder à ação das coisas por reações motoras, efetuadas ou simplesmente nascentes, cuja justeza assegura a perfeita inserção do espírito na realidade. (BERGSON, 1974, p. 99)

Para Bergson o pensamento é uma atividade cerebral que responde aos impulsos que o mundo requisita. Esta produção de pensamento a partir de um imaginário estaria no próprio espírito, guardada, sem necessariamente ter um lugar fixo para armazenar as imagens.

Tomás de Aquino diverge da posição bergsoniana a respeito de um lugar para armazenar as imagens. Segundo ele, para que a alma consiga formar sua operação, é de fundamental importância que tenha condições de armazenar as percepções do sensível. Uma vez captadas e retidas tais informações do mundo sensível, faz-se necessário o registro impresso das imagens ou fantasmas [*phantasmata*] pela imaginação, para serem consultadas quando não mais houver objeto. Tratamos aqui da memória, que arquiva as imagens intencionadas (*STh*, I, q. 78, a. 4) e se coloca como responsável por guardar e manter os fantasmas ou imagens.

A memória é de fundamental importância para a operação do intelecto e para a construção do conhecimento. Essa conservação ou armazenamento está na mente que é atuante no corpo, logo, não é uma faculdade da alma, mas uma potencialidade do corpo material: “As lembranças lá estão, acumuladas no cérebro sob forma de modificações impressas num grupo de elementos anatômicos: se elas desaparecem da memória, é porque os elementos anatômicos em que repousavam foram alterados ou destruídos” (BERGSON, 1974, p. 100). Observada esta condição da mente, podemos deduzir que, para além dessa possibilidade, a memória parece estar presente tanto na condição sensitiva como na intelectual.

O posicionamento de Bergson a respeito da memória é direcionado para exemplos de danos cerebrais que repercutem no corpo físico:

Além do mais, a ciência localiza em certas circunvoluções precisas do cérebro certas funções determinadas do espírito, como a faculdade de efetuar movimentos voluntários, de que se falou há pouco. Lesões em tal ou tal ponto da zona rolândica, entre o lóbulo frontal e o parietal, acarretam a perda de movimentos do braço, da perna, do rosto, da língua. (BERGSON, 1974, p. 90)

Ao fazer correspondência entre dano cerebral e deficiência física, ele parece procurar demonstrar a importância do cérebro para o corpo. Com relação à memória, também pressupõe sua localização em determinada região cerebral:

Mesmo a memória, que é tida como função essencial do espírito, pôde ser localizada em parte: junto à terceira circunvolução frontal esquerda estão as lembranças dos movimentos de articulação da fala; numa região que compreende a primeira e a segunda circunvoluções temporais esquerdas conservam-se as lembranças do som das palavras; na parte posterior da segunda circunvolução parietal esquerda estão depositadas as imagens visuais das palavras e das letras, etc. (BERGSON, 1974, p. 90)

Segundo Bergson (1974, p. 103), a função do cérebro não implica a guarda das imagens, mas sua reativação, quando necessário.

Nos pontos apresentados acima paira a dúvida sobre em que esfera fica o pensamento. Por outro lado, o aquinate considera que o pensamento recorre à imaginação para formatar a memorização, como demonstrado.

Para Bergson (1974, p. 91), o pensamento não constitui uma mobilização de imagens, mas um direcionador que muda constantemente sua posição externa como resposta de ações que o espírito precisa.

As impressões que os objetos imprimem no cérebro aí permanecem como imagens numa placa sensível ou fonogramas em discos fonográficos; da mesma forma que o disco repete a melodia quando fazemos funcionar o aparelho, assim também o cérebro ressuscita a lembrança quando a estimulação desejada se produz no ponto em que a impressão está depositada. (BERGSON, 1974, p. 91)

Este momento Bergson (1974, p. 97) alega serem as ideias se formando quando há essa imobilização. Ademais, para o filósofo francês (BERGSON, 1974, p. 102), a memória e a consciência significam o mesmo.

Tomás de Aquino posicionou-se contrariamente a este pensamento em seus estudos no medievo quando definiu a consciência como uma substância espiritual. Ela não só não se confunde com a alma como é considerada uma substância subsistente em si, diz ele (*ScG*, LI, 1268).

Entretanto, a proposta de Bergson aponta para um aspecto em que a consciência influi diretamente na plena necessidade de atender as solicitações naturais do corpo físico.

[...] chegamos à conclusão de que o artifício constante da consciência, desde suas mais modestas origens nas mais elementares formas vivas, é converter para seus fins o determinismo físico, ou melhor, infletir a lei de conservação da energia, obtendo da matéria uma fabricação sempre mais intensa de explosivos cada vez mais utilizáveis [...]. (BERGSON, 1974, p. 92)

Portanto, a consciência conjugada com o cérebro opera independentemente do corpo e este executa suas ações quando necessárias:

Assim, a consciência está incontestavelmente acoplada a um cérebro, mas não resulta de nenhum modo disto que o cérebro desenhe todos os detalhes da consciência, nem que a consciência seja uma função do cérebro. (BERGSON, 1974, p. 92)

Assim, estruturamos nossas ações pautados nas informações retidas na memória.

Todavia, o pensamento e a memória não são os únicos elementos que trouxeram elucidacões divergentes entre Tomás de Aquino e Bergson. Por exemplo, como eles apresentam suas definições a respeito das lembranças?

A respeito do assunto, o aquinate afirma que tanto os homens como os animais possuem a potencialidade da lembrança (registro na memória), mas somente no homem é possível recordar. Portanto, o homem tanto pode ter lembranças como recordações ou os dois ao mesmo tempo.

Na perspectiva de Bergson a relação do passado (lembranças) com o presente propõe uma ida do espírito ao registro memorial (recordação), enquanto o corpo invariavelmente está fixo no

momento presente. O corpo mantém as impressões dos fatos vivenciados no cérebro. É nele que ficam registradas todas as ações do mundo físico. Bergson rejeita a possibilidade de as imagens ficarem na memória. Segundo ele (1974, p. 100), haveria inúmeros registros da mesma imagem. Todavia, a imagem apresentada pela consciência é a mesma, porém atualizada no instante da lembrança. As impressões cerebrais estão sujeitas a danos, uma vez que seus registros se encontram no cérebro. Com isso há um comprometimento das lembranças.

Considerações finais

Corpo e alma é um assunto que instiga. Temas que por muito tempo tiveram o viés teológico. Tomás e Bergson retêm para si um conhecimento distinto, às vezes muito distinto, mas, em determinados pontos, convergem para um aceite provável. É quando se observa que alma e corpo existem, funcionam e operam em razões diferentes. No aquinate o foco está no comando da alma e na inteligibilidade da alma para o esclarecimento da imagem percebida e apreendida pelos sentidos do corpo. O tomismo-aristotélico procura colaborar no direcionamento racional destas questões. Para Tomás de Aquino, o corpo representa a porta de entrada para a construção cognitiva, considerando que os sentidos do corpo físico são necessários para operar a percepção e apreensão da realidade do mundo sensível que nos cerca. Somente assim a alma pode elaborar o conhecimento. A visão tomasiana é sintética ao posicionar a alma como um ente simples, ou seja, o que não é composto, e o corpo como aquilo que é composto; são distintos e dependentes um do outro.

Por outro lado, para Bergson, o corpo e a alma possuem uma atividade relacional. Para o filósofo francês, a alma não tem o mesmo sentido que em Tomás de Aquino, que afirma que a alma e o espírito são correlatos. Ao ler Bergson, observamos sua genialidade ao propor o assunto como uma pauta realista. Sua leitura demarca certa lógica para as definições que parecem estar perdidas ou polarizadas. Nele podemos observar que não há certo nem errado, porém a razão deve guiar a busca da melhor resposta para o assunto em questão. A alma encontra-se emaranhada em todo um processo neurofisiológico capaz de organizar e comandar os desejos da mente. Bergson traz uma reflexão diferente e aborda pontos como: sensação, memória, reminiscência, cérebro.

São pontos que aproximam o aquinate e Bergson em diferentes reflexões. Como demonstramos, é um assunto inesgotável para pesquisas e debates. Este artigo propôs considerações entre dois grandes pensadores em pontos análogos. De certo que estão em épocas diferentes, logo suas visões de mundo são diferentes. Por isso, para uma análise entre os pensamentos de ambos a respeito da alma e do corpo devemos nos despir da parcialidade e encontrar convergências em seus estudos.

Talvez pareça não pertencer ao cerne da filosofia, no entanto, como vimos, as implicações estão além de uma análise experiencial ou teológica. Os pensamentos propostos por Tomás de Aquino e Henri Bergson são extensos e requerem uma pesquisa mais profunda e detalhada no que se refere ao corpo e à alma. As abordagens contidas nesses pensamentos estão distantes entre si na própria visão de mundo de cada um. Mas suas reflexões, embora divergentes em determinados pontos, servem como estímulo para avançar pesquisando e aprimorando novas descobertas.

Bibliografia

ARAÚJO JÚNIOR, A. B. *O corpo obstáculo e o corpo possibilidade: um comentário ao Fédon de Platão*. Artigo. Departamento de Filosofia – UFRN. Disponível em: <https://www3.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/corpo%20obstculo%20e%20corpo%20possibilidade.pdf>.

ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2010.

BERGSON, H. Cartas, conferências e outros escritos. In: *Bergson*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os pensadores).

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

AVICENA. *Livro da alma*. Tradução, introdução e notas de Miguel Attie Filho. São Paulo: Globo, 2010.

CASTRO, S. O. *O conceito de memória em Tomás de Aquino a partir da obra 'a memória e a reminiscência' de Aristóteles*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia). Universidade Federal Fluminense, 2017.

CRUZ, L. C. L. *A alma do embrião humano: a questão da animação e o fundamento ontológico da dignidade de pessoa do embrião*. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Bioeticæ Pontificii Athenaei Regina Apostolorum, Roma. Faculdade de Bioética, Brasil. Anápolis: Múltipla, 2013.

ECCLES, J. C.; POPPER, K. R. *O cérebro e o pensamento*. Tradução de Helena C. F. Arantes e Aurélio O. C. de Oliveira. São Paulo: Papirus/UNB, 1992.

TOMÁS DE AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. Vol. I. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/SULINA/UCS, 1990.

_____. *Suma contra os gentios*. Vol. II. Tradução de Odilão Moura. Porto Alegre: EST/Edipucrs, 1996.

_____. *Suma teológica*. Vol. II. São Paulo: Loyola, 2002.

O espanto contra o choque: experiência no horizonte

Elias Francisco Fontele Dourado

Doutorando em Comunicação [UnB]
eliasfdourado@gmail.com

Resumo: Investigaremos como aquilo que Platão e Aristóteles chamam de *thaumázein* pode se aproximar àquilo que Benjamin chama de *Erfahrung* e como tal entendimento se diferencia do que Benjamin chama de *chockerlebnis*, ou seja, distinguiremos a experiência do espanto da vivência do choque. Para isso, também esmiuçaremos as propriedades particulares do que seja uma experiência e do que seja uma vivência. Nosso objetivo é indicar, apoiados nas análises de Walter Benjamin, como a experiência se empobrece na modernidade em prol de uma vivência orientada para um presente que dificilmente permite interrupções. Veremos como o choque paralisa a nossa reflexão, colocando-nos sempre na preocupação do momento e no medo do risco futuro. Por outro lado, veremos como o espanto nos remove da paralisia e nos chacoalha em busca do que há de subjacente a cada momento, colocando-nos nas raízes mais profundas do passado. Esse movimento de ir às raízes, veremos, é uma experiência radical, de ir ao fundo das coisas. Demarcadas as diferenças conceituais, defenderemos a posição de que a reflexão radical deve ser recuperada por meio do nosso exercício de espanto, de nos deixarmos espantar pelas coisas. O oposto desse tipo de reflexão, argumentaremos, é a flexão, isto é, a flexibilidade, a possibilidade de estar em todos os lugares ao mesmo tempo, de saber de tudo um pouco, mas de modo superficial. Por fim, defenderemos a necessidade da reflexão que espanta em detrimento da flexão que choca, identificando a experiência em seu horizonte mais radical, aquele que correlaciona o passado com o presente.

Palavras-chave: Espanto; Choque; Experiência; Vivência; Reflexão.

Introdução

Em *Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire*, Walter Benjamin distingue os conceitos de *Erfahrung* e *Erlebnis*, isto é, experiência e vivência. Essa diferenciação é relevante para compreendermos os aspectos particulares de nossa vida interna em contraste com a vida externa, como a temporalidade se dá em cada caso. Na fenomenologia de Husserl, por exemplo, vivência e experiência parecem dizer a mesma coisa, a saber, o conjunto das nossas percepções, desejos, sentimentos, vontades, lembranças. Não há uma preocupação em desmembrar o conceito de vivência para um melhor entendimento das situações cotidianas. O olhar de Benjamin para essa questão nos dá uma maior dimensão de como a temporalidade age ao longo de nossas vidas. A *Erlebnis* aparece como o sentido lato de uma experiência, enquanto a *Erfahrung* aparece como o sentido estrito.

Veremos que a vivência está vinculada ao choque, uma situação paralisante da nossa vida interna e externa, situação que nos conecta em um instante que parece não dilatar, um instante que não permite a reflexão, o exame daquilo que está se passando. A vivência está relacionada com um automatismo da vida exterior, uma forma de lidar com as coisas de modo atropelado, sem a possibilidade de se demorar sobre aquilo.

Como contraponto, veremos como a experiência, a *Erfahrung*, a possibilidade de examinar aquilo que se passa, de refletir, de ir ao passado e voltar com uma nova orientação, está conectada com aquilo que Platão e Aristóteles chamavam de *thaumázein*, ou seja, espanto, admiração, maravilhamento. Walter Benjamin não faz esse exercício de ver na *Erfahrung* um vínculo com o espanto. Tentaremos, no presente trabalho, demonstrar essa possível articulação, distinguindo o espanto do choque, verificando a diferença de movimento que há em cada situação.

Outro aspecto que tentaremos esmiuçar é a diferença entre o caráter reflexivo da experiência e o caráter flexivo da vivência. Enquanto a primeira permite um exame temporal, uma heterogeneidade do tempo, a segunda nos lança em diversas situações ao mesmo tempo, esgotando a nossa percepção em uma homogeneidade massiva de instantes. A transformação da reflexão em flexão impacta diretamente no modo como compreendemos as coisas, pois, veremos, a reflexão tende a ir às raízes das coisas, enquanto a flexão é uma curvatura que se mantém na superfície.

3. A experiência do espanto

O que acontece quando nos espantamos com algo? Nos assustamos? Buscamos compreender melhor aquilo que nos assombra? Ficamos maravilhados? Hans-Georg Gadamer, em seu livro *Verdade e método*, tenta sintetizar como começamos a compreender algo. Diz: “[...] a compreensão começa aí onde algo nos interpela. Esta é a condição hermenêutica suprema” (GADAMER, 1999, p. 447). Ou seja, começamos a compreender uma coisa quando essa coisa nos interpela, nos questiona, nos exige uma interpretação. Essa exigência da coisa sobre nós nos chacoalha, causa-nos um pequeno terremoto que então se expande e parece não encontrar limites. A coisa nos cobra uma interpretação, nos chama à compreensão. Devemos atender ao chamamento da coisa, devemos lidar com a explosão de movimentos que surgem em nós.

Somos questionados e então convidados a responder à questão, a montar a equação com os elementos ainda desconexos que nos aparecem. O espanto, sobretudo, nos leva de um lugar a outro, nos movimenta para o olho do furacão, de onde podemos ou não sair ilesos. Aquele que sai ileso, certamente, não jogou o suficiente com os elementos do questionamento.

É fundamental que identifiquemos a temporalidade que se dá quando somos interpelados. Somos questionados em um instante x_1 que então se adombra em x_1', x_1'', x_1''' e assim ao infinito. O questionamento se afunda em nosso passado e não para de nos interpelar até que resolvamos aquele problema. O questionamento erige uma ponte entre o passado e a nossa atualidade, o chamamento à questão nos arremessa nessa correlação temporal.

Para Platão e Aristóteles, a experiência do espanto, do maravilhamento, da admiração é justamente aquela que inicia o exercício filosófico. O espanto nos exige o exame daquilo que nos espantou, a reflexão sobre essa coisa que afinal não consigo deixar de visualizar, que não consigo abandonar a imagem. A imagem me comunica algo que, a princípio, parece indecifrável. A comunicação da coisa para conosco, a sua persistência em se manter no foco de minha atenção, parece também ser a base do exercício comunicativo, da troca de experiências. O espanto nos causa tantos movimentos que precisamos compartilhar com o outro, tentamos domar esses pequenos terremotos com a ajuda dos outros. Temos, com o espanto, o início do exercício filosófico e o início de um movimento comunicativo. Vejamos como Platão coloca a questão:

Teeteto — Pelos deuses, Sócrates, causa-me grande admiração o que tudo isso possa ser, e só de considerá-lo, chego a ter vertigens.

Sócrates — Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente tua natureza, pois a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia. (PLATÃO, 1988, p. 20)

A origem da filosofia, do ímpeto de responder ao chamamento da coisa com o máximo de cuidado e argumentação, do ímpeto de conceituar aquilo que não está claro, do ímpeto de ir à

raiz do problema, não tem outra origem que não a admiração, o espanto, *thaumázēin*. Trata-se de uma experiência prenhe de movimento, uma experiência que nos arremessa às profundezas de nossa vida interna e que só podemos voltar para a superfície se dermos conta daquilo que está no horizonte mais fundo. Aristóteles segue o argumento platônico:

Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores: por exemplo, as mudanças da Lua, as do Sol e dos astros e a gênese do Universo. Ora, quem duvida e se admira julga ignorar: por isso, também quem ama os mitos é, de certa maneira, filósofo, porque o mito resulta do maravilhoso. Pelo que, se foi para fugir à ignorância que filosofaram, claro está que procuraram a ciência pelo desejo de conhecer, e não em vista de qualquer utilidade. (ARISTÓTELES, 1973, p. 214)

Aristóteles comenta sobre um *primeiro abalo* e então ele se expande, até chegar em problemas maiores, todos, podemos notar, envolvendo a movimentação das coisas, dos astros, do universo. Esse ímpeto surge, diz Aristóteles, não em vista de uma utilidade, mas pelo puro desejo de conhecer. Nos admiramos, nos espantamos com o universo e então precisamos responder ao chamado do que nos interpela. O conhecimento surge em um movimento livre, não em um direcionamento que já pré-concebe um objetivo. Não há objetivo no espanto, há apenas um movimento livre que se verticaliza e se expande para as outras dimensões. Há um maravilhamento tal como aquele que se deixa guiar pelos mitos, mitos que comunicam o espanto dos ancestrais. O mito também nos interpela, exige de nós uma imaginação capaz de visualizar as suas imagens tão particulares, a sua narrativa única que nos é legada pela tradição.

Ao comentar a filosofia da memória de Bergson, Walter Benjamin vai pontuar aquilo que entende por experiência. Vejamos:

De fato, a experiência é matéria da tradição, na vida coletiva como na privada. Constitui-se menos a partir de dados isolados rigorosamente fixados na memória, e mais a partir de dados acumulados, muitas vezes não conscientes, que afluem à memória. (BENJAMIN, 2015, p. 176)

A experiência se liga à tradição, na vida interna e na externa. Trata-se de um movimento que parte dos dados já acumulados, que se estrutura no espanto dos nossos ancestrais. Em sentido estrito, a experiência se correlaciona com o passado e nele se orienta para renovar a nossa orientação atual. Essa experiência contrasta daquela que Benjamin chama de “[...] uma experiência que se manifesta na vida normalizada, desnaturada, das massas civilizadas” (BENJAMIN, 2015, p. 175). Enquanto uma tem íntima relação com a transformação, com a troca de orientações entre o que se passou e o atual, a outra se relaciona com a uniformização da orientação, onde não temos mais a possibilidade do livre movimento, mas de um movimento direcionado, objetivado. Precisamos compreender, portanto, como se dá a vivência do choque.

4. A vivência do choque

Comentando uma passagem em que Freud diz que o organismo vivo possui reservas de energia que deve proteger para que não sejam uniformizadas pelas poderosas energias do exterior, Benjamin vai dizer que “A ameaça que vem dessas energias é a dos choques. Quanto mais habitual se tornar o seu registro na consciência, tanto menos se terá de contar com um efeito traumático desses choques” (BENJAMIN, 2015, p. 183). Ou seja, estamos sob a constante ameaça do exterior, que pode nos chocar com a sua força uniformizadora, pode reduzir o nosso organismo a um centro de reação, exaurindo as forças da ação. Vivemos sob o perigo de uma perpétua reação automatizada, reação que é o contrário do espanto.

Enquanto o espanto nos enche de movimento e nos possibilita ir às raízes e delas voltar, o choque nos congela, paralisa, nos uniformiza em um movimento já não mais livre, mas um movimento ditado por aquele que age sobre nós. O ímpeto para a compreensão se dissolve, pois não somos facilmente interpelados, as coisas não se apresentam como maravilhosas, mas como banais e sem sentido.

O exame que o espanto possibilita, a reflexão, é algo que se perde na vivência do choque. O choque desorienta, não se vincula à tradição. O choque também torna as coisas eletrizantes, isto é, muito aceleradas, atropeladas. A tendência é que nos habituemos aos choques, não vendo neles qualquer efeito traumático, mas o curso natural das coisas. Respondemos ao chamamento não daquilo que nos interpela, que nos possibilita a compreensão da atualidade em conjunto com a tradição, mas sim ao chamado de um presente perpétuo, que acelera em um ritmo que não é possível a reflexão, o exame das coisas. Nos mantemos atentos rumo a um objetivo, controlados ao limite para que o atinjamos.

Uma característica singular da experiência do espanto é a de como nos deixamos levar pelo movimento das coisas. Somos livremente abalados e então buscamos conhecer o bastante para dar sentido às coisas. Na vivência do choque, ao contrário, não somos levados por um movimento, mas somos capturados, nos tornamos cativos. A ideia não é a busca sem utilidade pelo conhecimento, mas a recepção útil de informações infinitas. A vivência acumula informações que não precisam compartilhar de sentido, simplesmente devem servir à instrumentalidade necessária para a manutenção do cotidiano. Devem ser ferramentas que sirvam ao propósito de manter os organismos reativos, sem qualquer necessidade de ação. Apesar de reativos, os organismos permanecem constantemente atentos à vivência, presentes a todo momento, sem pausas, sem interrupções para a reflexão.

Nesse sentido, Benjamin vai dizer que “A vivência do choque que o transeunte tem no meio da multidão corresponde à ‘vivência’ do operário junto da máquina” (BENJAMIN, 2015, p. 209). Na multidão, o organismo simplesmente vai em frente, rumo ao seu objetivo, ignorando tudo e todos ao redor. O operário junto à máquina também deve ignorar tudo aos arredores, do contrário acabará por se atrapalhar no andamento da produção¹. O que subjaz, portanto, à vivência do choque no exemplo de Benjamin? Está subjacente uma suspensão do mundo, suspensão do livre movimento para as coisas dos arredores. O que está no horizonte deixa de ser interessante para que somente o objetivo pré-concebido o seja. E quem é que, afinal, pré-concebe esses objetivos? No exemplo de Benjamin, é o fluxo da cidade, é a máquina que escraviza o operário. Em suma, o que faz o fluxo da cidade e a máquina serem dessa forma? Sem dúvida que o capitalismo. Que outra coisa poderia ser? O que mais tornaria os organismos uniformizados e paralisados que não as exploratórias jornadas de trabalho impostas pelo capitalismo? O choque é a arma que o capital utiliza para adestrar os homens, para que não reflitam, para que não se espantem com o mundo, mas para que só vejam as necessidades de manutenção da própria vida já uniformizada, necessidades que satisfazem os desejos da burguesia.

A vivência, *Erlebnis*, portanto, se mostra como completamente diferente da experiência, da *Erfahrung*. A vivência nos aproxima ao máximo das máquinas, dos mercados, dos bancos, em um presente que não se adombra, que não se comunica com o espanto da tradição, com os revolucionários de ontem. Não há distanciamento na vivência, tudo se coloca na distância entre os olhos e o nariz, onde não podemos focar em nada, apesar de tudo se fazer presente. Tudo é informação, mas nada é conhecimento, pois o que se busca na vivência não é uma compreensão que se distancia das amarras da utilidade, mas um entendimento técnico das coisas, um entendimento que não exige de nós uma orientação ao passado, mas somente àquilo que está sendo informado. A vivência se choca com o novo, com a constante novidade, mas é incapaz de se espantar com o passado.

1 Impossível não pensar na figura de Charles Chaplin em *Os tempos modernos*, quando o operário entra em um frenesi tão grande que é até mesmo engolido pela máquina.

Quando todos se chocam, se paralisam, como intercambiar as experiências? Como comunicar aos outros os movimentos que nos abalam, se não há abalo? Em *O narrador*, Benjamin diz que:

É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências. Uma das causas desse fenômeno é óbvia: as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo. (BENJAMIN, 1996, p. 198)

Como intercambiar experiências se não é mais lícito aos homens o espanto? Como o operário esgotado poderá se espantar? Como o transeunte poderá deixar de ser indiferente se todos estão congelados em seus objetivos? Quando nos espantamos, queremos comunicar aos outros sobre aquela coisa maravilhosa. Mas o que há de maravilhoso em se esgotar todos os dias, em chegar em casa para dormir e acordar para trabalhar? O choque mantém o fluxo em sua normalidade, em sua operacionalidade. O espanto, ao contrário, abala o fluxo, interrompe o seu avanço incessante. A experiência está em baixa, diz Benjamin, e isso porque a paralisia se tornou mais atraente que o movimento livre, a flexão toma o lugar da reflexão.

O que seria essa flexão? Enquanto a reflexão é a capacidade que temos de examinar o passado, de reaver as imagens daquilo que se passou conosco, com exatidão ou não, a flexão seria a capacidade de estar sempre antenado ao presente, demandando uma flexibilidade. O que seria isso? Nada mais que a possibilidade de estar presente em inúmeras situações ao mesmo tempo, de saber de tudo um pouco, desde que superficialmente. O que ocorre ao operário na fábrica senão o seu esticamento, o seu desmembramento? Ele deve desempenhar sabe-se lá quantas operações ao mesmo tempo, deve ter flexibilidade. A burguesia capitalista espera que sejamos todos flexíveis, que estejamos abertos para desempenhar mais funções, para estar em mais lugares ao mesmo tempo, para saber mais e mais operações, desde que não desvendemos o sentido delas. A reflexão, isto é, o exame do passado se torna uma aceitação perpétua do presente, uma aceitação irrefletida.

A flexão também é o ato de se curvar. Em troca da reflexão por nós mesmos, nos curvamos para aqueles que vão refletir por nós, que vão articular o que é o melhor para nós. O choque nos mantém curvados, rentes ao solo, quase que rastejando². O espanto, ao contrário, nos abala rumo ao céu, nos faz levantar para analisar o horizonte e para comunicar aos outros sobre as maravilhas que há nesse horizonte.

A flexibilidade é o oposto da radicalidade, do ímpeto de ir às raízes. Chocados, não buscamos nada além do que se mostra na superfície, espantados, vamos às raízes, até em nós mesmos. A reflexão é justamente a capacidade de ir ao passado e voltar à atualidade com uma nova orientação, como senhor de si e de seu pensamento. A flexão, ao contrário, só vai em frente, rumo ao objetivo estabelecido por aquele que nos choca. Como vencer a flexibilidade que tudo ameniza? O esboço de resposta é, sem dúvida, a reflexão radical, o ímpeto de buscar as raízes depois que o terremoto rachou o solo. Para o solo se abrir, é necessário se afastar da pobreza da vivência.

Ainda em *O narrador*, Benjamin nos coloca uma relevante imagem sobre o empobrecimento da experiência: “No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável” (BENJAMIN, 1996, p. 198). Devemos refletir sobre o porquê dessa pobreza. Na guerra, todos estão indo em frente, rumo ao inimigo, ao objetivo. Há uma aparente sensação de *nós contra eles*, mas como fica essa sensação quando um amigo é morto no campo de batalha? Ao soldado não é lícito o lamento, a interrupção, a reflexão sobre a morte do amigo. Ao contrário, deve ir em frente, atropelar o evento que se deu. Não há espaço para a reflexão em uma guerra, nesse sentido, ela é o campo de extermínio da memória. Não há espaço para o espanto, pois nada há de maravilhoso na guerra.

² Apesar da imagem forte do rastejamento, o capitalismo espera de nós a velocidade de uma lagartixa, que rasteja prontamente de um ponto a outro em alta velocidade.

Só há espaço para o choque, para a paralisia da memória, pois o corpo deve continuar indo em frente, automatizado.

Como intercambiar experiências se só vivências nos atropelam? Como comunicar aquilo que não pode ser refletido? O silêncio dos soldados se revela no choque da memória. Ainda que nesse espaço horrível, algo pode interpelar os soldados. Esse algo é justamente a gratuidade da guerra, a estupidez. Espantados com a ausência infinda do maravilhoso, tentam compreender a aleatoriedade, são convocados a montar a equação desses elementos mutantes. Aí fica a questão: é possível compreender algo como a guerra?

Uma vez que a guerra foi instalada, o choque venceu o espanto, a reação venceu a ação, a flexão venceu a reflexão. O nosso dever é o de precisamente evitar a guerra, e isso só é possível com uma reflexão radical, um exame pormenorizado das raízes que estruturam os motivos para uma guerra. Uma vez realizada a reflexão, podemos verificar os absurdos que motivam a guerra, mas o mais difícil é a comunicação aos outros. Como convencer aquele que está chocado a se espantar, a se levantar, se movimentar? Com frequência nos curvamos por adesão, e não por falta de reflexão. Caímos, assim, em uma barreira comunicativa, onde nenhum dos lados efetivamente se escutam. Como dissolver essa barreira? Será possível? Não temos uma resposta definitiva, até mesmo porque é impossível uma solução exata para isso, mas acreditamos que o espanto é uma poderosa arma contra o choque.

Considerações finais

Buscamos diferenciar os conceitos de espanto e choque, indo também aos conceitos fundamentais de experiência e vivência. O fundamental em nosso trabalho foi a tentativa de ampliar aquilo que Benjamin entende por *Erfahrung*, ou seja, ver a experiência não só como aquela que vai à tradição e volta a nós, mas também como aquela prenhe de movimento, movimento causado pelo espanto, pelo maravilhamento. Por sua vez, a *Erlebnis* paralisa o movimento reflexivo para adotar o movimento flexivo, a flexibilidade de estar na superfície de vários lugares ao mesmo tempo.

A flexão também é o ato de se curvar, de aceitar o movimento daquele que nos choca. Outro ponto fundamental de nosso trabalho, portanto, foi o de ampliar a vivência do choque, a *Chockerlebnis*, para a compreensão de que ela aniquila o movimento reflexivo para adotar a flexibilidade que se distancia da radicalidade, do ímpeto de ir às raízes das coisas. Essa visão facilita a aceitação da guerra, visão que devemos combater.

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Tópicos; Dos argumentos sofisticos; Metafísica: Livros I e II; Poética*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire. In: _____. *Baudelaire e a modernidade*. São Paulo: Autêntica, 2015.

GADAMER, H.-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Belém: Editora UFPA, 1988.

Liberdade e Alteridade na fenomenologia existencial de Frantz Fanon e Simone de Beauvoir

Eloísa Benvenuto de Andrade

Doutora em Filosofia [UNIFESP]
ebandrade@casperlibero.edu.br

Resumo: O objetivo é apresentar a história da formação do existencialismo francês e da fenomenologia francesa a partir da participação constitutiva e constituinte de Frantz Fanon (1925-1961) e Simone de Beauvoir (1908-1986). Na esteira de conceitos fundamentais deste conjunto de pensamento como sujeito, corpo, liberdade, alteridade e experiência vivida, exporemos como a filosofia contemporânea francesa pode ser tematizada considerando o interior do debate ético e ontológico impulsionado pelos pensadores supracitados. Para tanto, analisaremos a fenomenologia existencial de Simone de Beauvoir e Frantz Fanon elaborada por meio da reabilitação de conceitos filosóficos clássicos da própria tradição fenomenológica — tal como liberdade e alteridade — que promoveram uma reflexão radical acerca do estatuto ontológico da ideia de sujeito elaborada pela tradição filosófica. Por uma perspectiva ética, tanto Beauvoir, como Fanon, explicitaram em suas obras a condição existencial concreta de indivíduos que foram escamoteados do processo de elaboração do discurso sobre o mundo e do ser no mundo tradicionalmente realizado na história da filosofia e pela própria fenomenologia. Quando Beauvoir discorre sobre a natureza da mulher, a definição de seu destino e a emergência do feminino e, Fanon escreve sobre a condição do indivíduo racializado e a emergência daquilo que se chama negro no âmbito do colonialismo europeu, suas filosofias revelam a importância da reabilitação ontológica de ideias fundamentais da fenomenologia francesa, tais como, percepção e experiência, ao fornecerem um sentido ético na elaboração de seus discursos sobre o mundo.

Palavras-chave: Alteridade; Ética; Fenomenologia; Liberdade; Ontologia.

Introdução

A fenomenologia existencial de Simone de Beauvoir (1908-1986) e Frantz Fanon (1925-1961) elaborada por meio da reabilitação de conceitos filosóficos clássicos da própria tradição fenomenológica — tal como liberdade e alteridade — promoveu uma reflexão radical acerca do estatuto ontológico da ideia de sujeito elaborada pela tradição filosófica. Por uma perspectiva ética, tanto Beauvoir, como Fanon, explicitaram em suas obras a condição existencial concreta de indivíduos que foram escamoteados do processo de elaboração do discurso sobre o mundo e do *ser* no mundo tradicionalmente realizado na história da filosofia e pela própria fenomenologia. Quando Beauvoir discorre sobre a natureza da mulher, a definição de seu destino e a emergência do feminino, e Fanon escreve sobre a condição do indivíduo racializado e a emergência daquilo que se chama negro no âmbito do colonialismo europeu, suas filosofias revelam a importância da reabilitação ontológica de ideias fundamentais da fenomenologia francesa, tais como, percepção e experiência, ao fornecerem um sentido ético na elaboração de seus discursos sobre o mundo. Tais discursos, explicitam o humanismo seletivo levado a cabo pela tradição filosófica e ainda na

fenomenologia francesa contemporânea. No caso da tradição da história da filosofia, observa-se que, quando ela não escamoteou a mulher e o não-branco, inseriu ainda mais preconceitos ao demarcar a questão de gênero e raça nas investigações sobre os estudos do *ser* e o estatuto ontológico do homem em geral. Isso porque, habitualmente, ela converteu o mundo em representação do mundo e atribuiu privilégio ao intelecto perante a percepção para discorrer sobre nosso primeiro contato com as coisas, com o mundo e com o outro. Subsidiada por uma relação puramente teórica com as contingências e diferenças existentes, a história da filosofia normalmente abstraiu o mundo concreto e, portanto, a facticidade da existência e o contato em primeira pessoa. E, embora as fenomenologias de Sartre (1905-1980) e Merleau-Ponty (1908-1961) tenham buscado outro caminho destituindo os privilégios da razão em prol da experiência vivida e reabilitando o lugar da percepção no processo do conhecimento, tampouco consideraram em suas ontologias, e na elaboração de seus conceitos próprios, a situação específica de *ser no mundo* e ser humano nas diferentes experiências vividas e na condição de existência e reconhecimento dos indivíduos que habitam o mundo.

1. Simone de Beauvoir

Na obra *O Segundo Sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, a grande questão que se coloca não é estritamente ontológica ao estilo consumado pela tradição da história da filosofia. A tarefa fenomenológica existencial da qual se ocupa Simone de Beauvoir, fundamenta-se pelo que é próprio do humano, e conseqüentemente, do específico da mulher e do feminino enquanto humano, por meio da análise da expressão do seu corpo, ou melhor, do comportamento propriamente humano, enquanto masculino e feminino, em que a liberdade em seu aspecto situado e vivo, é ponto crucial; embora seja acusada por vezes de uma suposta carga tributária deontológica de como faz operar sua ideia de liberdade — quando a filósofa define que a liberdade é o específico do humano — e fundamenta seu projeto ético que deveria estar imerso não apenas em um sistema de correlações que abarca a questão da historicidade, da liberdade e do organismo vivo, mas também em um sistema de significações¹.

A análise da mulher por meio de sua “situação” na cadeia de opressões em que ela está imersa, permite a Beauvoir explicitar que a mulher enquanto sujeito necessita assumir sua liberdade, realizar sua transcendência e revelar sua autenticidade para que possa enfim se destituir da condição de objeto que sacrifica sua realidade concreta. Inicialmente, para Simone de Beauvoir, as diferenças biológicas são significativas na construção da imagem de inferioridade feminina, no entanto, na esteira de uma perspectiva existencial, a relevância que a filósofa concede de início a essa diferença em sua obra supracitada a possibilita diagnosticar o fator chave para a realização de um discurso concreto acerca da mulher, a saber, o papel da opressão histórica que as mulheres sofrem no corpo da sociedade estruturalmente constituída por uma hierarquia de diferenças, como raça, classe, sexualidade, identidade de gênero e deficiência. Desse modo, ser mulher não é apenas nascer em determinado sexo, mas é também ser identificada de forma negativa na sociedade.

Pela perspectiva antinaturalista e antideterminista da filósofa, ser mulher não é somente um dado da natureza, um destino biológico que a define, a princípio, como inferior ao homem, como o inessencial (BEAUVOIR, 1970b, p. 137) perante ao essencial que é o homem, mas é fruto da cultura, que historicamente fabrica a situação de submissão e subordinação social da mulher tanto pelas condições materiais como pela hierarquia coercitiva imposta pelas relações mediadas por comando-obediência. Escreve Beauvoir:

¹ Sobre isso, desenvolvi no artigo “A questão da mulher em Buytendijk e Simone de Beauvoir” publicado em *Phenomenology, Humanities and Sciences*, vol. 2, no. 1, 2021.

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino [...] somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro. (BEAUVOIR, 1970a, p. 9)

Neste sentido, é importante que todas as diferenças sejam evidenciadas e que a história de vida de cada mulher seja contada e que a escuta seja feita para que se torne possível proferir um discurso concreto sobre o mundo. É importante que se considere que a desigualdade entre homens e mulheres é histórica e construída ideologicamente e que o gênero é um problema político e epistemológico. Quando Beauvoir descreve em *O Segundo Sexo* a mulher por uma perspectiva existencial é crucial considerar que sua obra busca sistematizar um projeto de autoafirmação, emancipação e libertação da mulher para além do gênero que a define, visto que o gênero para a mulher é algo imposto. A filósofa refuta a premissa da existência de uma natureza feminina que seria tributária do gênero e ofertada pela biologia. Afinal, ninguém “nasce mulher, torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1970a, p. 9) e é fundamental assimilar que o gênero enquanto mediação única, sacrifica a busca pelo estatuto autêntico acerca da existência da mulher quando calcado no “eterno feminino”. Escreve Beauvoir:

Se a definição que se dá desse Eterno Feminino é contrariada pela conduta das mulheres de carne e osso, estas é que estão erradas. Declara-se que as mulheres não são femininas e não que a Feminilidade é uma entidade. Os desmentidos da experiência nada podem contra o mito. (BEAUVOIR, 1970a, p. 299)

Sendo assim, existe uma impossibilidade subjetiva de autoconhecimento para as mulheres, que também pode ser estendida aos homens ao passo que ambos estão habitualmente encerrados em um estereótipo que se pretende absoluto, caso contrário, são tomados como uma anomalia da natureza. Esse processo, no entanto, impede que compreendamos que o gênero é por vezes responsável — considerando que habitualmente se privilegia o masculino — pela existência de conceitos normativos, por preconceitos, pela constituição de condições materiais específicas, e fornece significado particular às relações de poder. Nesse sentido, embora haja presença fundamental da ideia de sexo para discursar sobre o gênero no existencialismo de Simone de Beauvoir, o que sobretudo a pensadora fez foi estabelecer, por uma perspectiva existencialista, “a individualidade humana como um valor absoluto” (SANTOS, 2019, p. 29) e concedeu, desse modo, uma perspectiva inédita ao lugar da opressão na condição humana. Feito isso, a partir de sua filosofia existencial é possível, por meio do gênero, pensar o problema da existência a partir de questões concretas e denunciar a fragilidade teórica do discurso tradicional no plano do pensamento ético, retirando, sobretudo, a liberdade do plano abstrato tributário do idealismo, em que emerge a *mística, a narcísica e a amorosa* (BEAUVOIR, 1970a, pp. 363-393) e a reiterando na vida cotidiana e no senso comum. Beauvoir argumenta:

Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de constituir-se em coisa. É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: evitam-se com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida. O homem que constitui a mulher como um Outro encontrará, nela, profundas cumplicidades. Assim, a mulher não se reivindica como sujeito, porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de Outro. (BEAUVOIR, 1970b, p. 15)

A ênfase dada pela filósofa, portanto, está na situação e nos obstáculos que a mulher enfrenta na sua experiência com o mundo. Desse modo, será apenas reconhecendo sua liberdade que a mulher encontra a oportunidade de se reconhecer como o essencial (BEAUVOIR, 1970b, p. 141). Segundo Beauvoir, para que a mulher deixe o lugar da condição de coisa e objeto que o

reconhecimento enquanto o *outro* do homem a aloca, é preciso que ela tenha acesso ao mundo masculino assim como o homem tem acesso ao mundo feminino, o que significa, em última instância, que ela tenha acesso ao outro em uma relação de alteridade. Na introdução de *O Segundo Sexo*, Beauvoir escreve que a mulher é o Outro à medida que ela “determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 1970a, p. 10). E, enquanto outro, a mulher, conclui Beauvoir, é também “outra e não ela mesma, outra e não o que dela é esperado” (BEAUVOIR, 1970a, p. 242). Diante disso, a mulher nunca é o que deveria ser, ela é como a própria decepção da existência que não consegue nunca se atingir nem se reconciliar com a totalidade dos existentes (BEAUVOIR, 1970a, p. 242) e a situação em que se encerra a mulher é a de que “desde que se realiza como Outro, ela é o outro inessencial; é-lhe necessário negar a alteridade” (BEAUVOIR, 1970b, p. 137).

Na medida em que a mulher é considerada o Outro absoluto, isto é — qualquer que seja sua magia — o inessencial, faz-se precisamente impossível encará-la como outro sujeito. As mulheres nunca, portanto, constituíram um grupo separado que se pusesse para si em face do grupo masculino; nunca tiveram uma relação direta e autônoma com os homens. (BEAUVOIR, 1970b, p. 91)

Por esta situação, surge então a questão: como uma existência que quer afirmar-se como liberdade é capaz de lidar com a imposição de uma essência que a determine em suas escolhas por toda a sua existência? Por isso, a concepção fenomenológica da filósofa francesa parte de início do fato de que construímos o mundo a partir da estrutura da nossa própria consciência, e isso quer dizer que a condição de ser no mundo é revelada pela experiência vivida dos indivíduos, ou seja, a partir do fluxo das experiências que abarcam tanto o sentido, como as coisas e os organismos. Para Beauvoir, trata-se de partir da facticidade para verificar “quais são as condições concretas de exercícios de libertação”, pois a “subjetividade nunca está totalmente separada da facticidade que, por sua vez, nunca é totalmente separada de como as subjetividades a vivem e a significam” (SOUZA, 2018, p. 233). Isso quer dizer que o exercício da liberdade não é tributário da abstração, mas é condicionado pela experiência vivida da realidade. De acordo com Beauvoir, uma “moral humanista exige que toda experiência viva tenha um sentido humano, que seja habitada por uma liberdade” (BEAUVOIR, 1970b, p. 184), entretanto, o desafio que a filósofa destaca é o de que “ao lado da autêntica reivindicação do sujeito que quer para si liberdade soberana, há no existente um desejo inautêntico de demissão e de fuga” (BEAUVOIR, 1970b, p. 39).

É uma estranha experiência, para um indivíduo que se sente como sujeito, autonomia, transcendência, como um absoluto, descobrir em si, a título de essência dada, a inferioridade: é uma estranha experiência para quem, para si, se arvora em Um, ser revelado a si mesmo como alteridade. (BEAUVOIR, 1970b, p. 39)

Desse modo, o projeto ontológico elaborado por Merleau-Ponty de buscar a raiz das relações, investigar a instância pré-reflexiva, a mistura entre o mundo e nós que precede a reflexão ganha concretude de fato no projeto ético proposto nas fenomenologias existenciais de Simone de Beauvoir e Frantz Fanon que abarcam o âmbito da dimensão existencial e universal, quer dizer, da motricidade, da cultura e da expressão, como Merleau-Ponty queria desde a sua *Fenomenologia da percepção* (1945), mas finalmente por Beauvoir e Fanon este projeto ganha sentido, e dá sentido a ele. Vejamos a perspectiva de Fanon.

2. Frantz Fanon

Do mesmo modo que Simone de Beauvoir intitula o segundo volume de *O Segundo Sexo* (1949) como “A experiência vivida”, dando ênfase a tal conceito, Frantz Fanon, filósofo e psiquiatra

oriundo da colônia francesa da Martinica, escreve, dois anos após essa publicação, um ensaio que será disponibilizado como livro em 1952, intitulado *Pele Negras, Máscaras Brancas*, cujo capítulo 5, de suma importância, segundo o próprio autor, intitula-se “A experiência vivida do negro”. Desse modo, tal como o movimento filosófico de Beauvoir para pensar o gênero e a condição da mulher, Fanon parte da perspectiva do âmbito da experiência vivida para refletir acerca da condição de ser negro na configuração colonial a partir da dimensão da experiência vivida do negro que o conduz a um “desvio existencial” (FANON, 2008, p. 30). Embora seja fato consumado que o termo *l'expérience vécue* tenha sido introduzido no repertório francês por Merleau-Ponty, especula-se que a origem do uso e a relevância desse termo na fenomenologia existencial de Beauvoir e Fanon tenha origem também na obra do escritor e ativista negro norte-americano pelos direitos civis Richard Wright, que publica o relato autobiográfico *Black Boy: infância e juventude de um negro americano* em 1945. Wright nasceu no Mississippi em 1908, entretanto, passa a maior parte de sua vida em Paris, onde faleceu em 1960. Beauvoir faz referência direta a *Black Boy* no segundo volume de *O Segundo Sexo* ao escrever que os negros que foram da África para a França também conheciam, “em si mesmos como exteriormente”, dificuldades análogas às que encontravam as mulheres (BEAUVOIR, 1970b, p. 467). Já Fanon cita o escritor diversas vezes em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, texto em que relata inclusive um encontro de Wright e Beauvoir (FANON, 2008, p. 156).

Como Beauvoir, a interlocução de Fanon se dá também com Sartre — que prefaciou seu livro *Os Condenados da Terra* de 1961, mas que o martinicano critica no texto de 1952 pelo negligente tratamento dado a experiência vivida (FANON, 2008, p. 124) — e com Merleau-Ponty, de quem foi aluno ao chegar na França e referência filosófica para construir sua fenomenologia conduzida pela análise do trauma psíquico colonial. Nesse contexto, nos interessa destacar essa parte da história da formação do existencialismo francês e da fenomenologia francesa que tem a participação, constitutiva e constituinte, consagrada de Merleau-Ponty e Sartre, além disso, particularmente a de Frantz Fanon e Simone de Beauvoir. Na esteira de conceitos fundamentais, deste conjunto de pensamento, como sujeito, corpo, liberdade, alteridade e experiência vivida, o objetivo é expor como a filosofia contemporânea francesa pode ser tematizada considerando o interior do debate ético e ontológico impulsionado pelos pensadores supracitados evidenciando também sua origem e dispersão histórica.

Na esteira de Beauvoir, que atenta que não se nasce mulher, mas torna-se mulher por uma relação, Fanon diz em seu texto que aquilo que se chama negro trata-se de uma experiência do colonialismo que tem como pilar intrínseco a ele a experiência do racismo. Portanto, para Fanon, não se nasce negro, torna-se negro na sociedade colonial ao passo que as práticas racistas revelam uma essencialização perversa do negro, o que por fim, funda uma relação mítica do preto (FANON, 2008, pp. 133-134). O olhar universal do humanismo exclui o negro, o conduz a uma “zona de não-ser” (FANON, 2008, p. 26) em que sua única possibilidade de existência será enquanto brutalizado e animalizado pelo olhar vigilante do branco que o aprisiona na sociedade colonial e não o permite elaborar seu esquema corporal (FANON, 2008, p. 104). Sendo assim, tal olhar o impossibilita de ver a si próprio, e, a esta impossibilidade de reconhecimento do sujeito negro, Fanon chama de alienação colonial. Por ela, a existência do negro enquanto sujeito está condenada a presença do sujeito branco colonizador (FANON, 2008, p. 171). Sendo assim, para que o negro exista, lhe é necessário vestir as máscaras brancas em todas as dimensões de sua experiência vivida, ou seja, na linguagem, na sexualidade, nos costumes, e na cultura, quer dizer, é necessário que ele exista em “terceira pessoa” (FANON, 2008, p. 104).

A raça é, portanto, para Fanon, uma invenção do colonialismo e está agregada à experiência histórica dele, sendo necessária a investigação da experiência de sofrimento e das consequências desta experiência traumatizante da psique do *ser* racializado. Aqui, observamos, a dimensão existencial da fenomenologia de Fanon que solicita a experiência vivida, o uso da vida, para fazer

aparecer seu discurso sobre o mundo, especificamente o fenômeno do colonialismo francês e sua empresa. Com isso, seu pensamento constitui uma fenomenologia na esteira da filosofia francesa contemporânea à medida que faz uma reflexão crítica acerca do grande trunfo da modernidade, qual seja, a ideia de sujeito, que, atenta Fanon, trata-se de uma conquista racializada. E, a esta construção, atribui-se a escravidão como condição do humanismo europeu que se pretende universal, “o colonialismo — como regime de verdade totalizante — não se configuraria como a exceção ou a antítese ao humanismo, mas sim como expressão de sua plena efetivação” (FAUSTINO, 2018, p. 156). Todavia, funda-se um “complexo inato” (FANON, 2008, p. 108) no sujeito negro do qual é necessário buscar a emancipação. Fanon escreve:

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco. Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco. Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude... Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio. (FANON, 2008, p. 69)

Por esta reflexão crítica, Fanon oferta uma inédita abordagem acerca de um conceito caro ao existencialismo e a fenomenologia francesa contemporânea, a saber, a liberdade, reabilitada também no pensamento de Simone de Beauvoir, como exposto acima. Para Fanon, a liberdade é o “que há de mais humano no homem” (FANON, 2008, p. 184). Argumenta Fanon que a ideia de liberdade na história do pensamento ocidental, que inclui as filosofias clássicas, não abarca o preto, pelo contrário, a saída da condição do preto enquanto outro abalaria toda a estrutura do pensamento edificada desde a modernidade. Desse modo, o lugar do negro é o de coisa inessencial, enquanto um outro que se representa por um outro de si (FANON, 2008, p. 122). No entanto, para Fanon:

A dialética que introduz a necessidade de um ponto de apoio para a minha liberdade expulsa-me de mim próprio. Ela rompe minha posição irrefletida. Sempre em termos de consciência, a consciência negra é imanente a si própria. Não sou uma potencialidade de algo, sou plenamente o que sou. Não tenho de recorrer ao universal. No meu peito nenhuma probabilidade tem lugar. Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria. (FANON, 2008, p. 122)

Foi, portanto, o clássico dualismo moderno mente-corpo/razão-emoção que alocou o preto enquanto outro, que, por sua vez, trata-se do corpo objetificado, enquanto o homem branco europeu representa o lugar da razão e, por conseguinte, o humano. Para Fanon, eis aí uma clássica mistificação promovida pela cultura ocidental e encampada pelo pensamento francês: o sujeito reduzido à razão, que conduz, por sua vez, o branco à expressão universal do ser humano. Sendo uma mistificação, se inventa o que se chama negro a partir da consequência da imaginação colonial. Tal invenção o condena então a se reconhecer na “situação” colonial, que o torna o objeto e que implica em consequências objetivas (FANON, 2008, p. 84) e subjetivas (FANON, 2008, p. 74) observadas na experiência vivida de ser negro, mas que também conduz o branco à alienação de sua humanidade.

[...] e os indivíduos deixam de se reconhecer mutuamente como reciprocamente humanos para ver a si e ao outro por meio da lente distorcida do colonialismo. A fantasmagórica e hierárquica contraposição binária entre Branco x Negro é assumida por ambos como identidades fixas e essenciais, moldando de forma empobrecedora a percepção de si e do mundo. (FAUSTINO, 2018, p. 154)

Desse modo, “tanto a pretensa europeização da razão ou do sujeito, quanto a objetificação reificada do negro — ou não branco/ocidental/europeu —, são expressões deste mesmo processo de racialização” (FAUSTINO, 2018, p. 154). Por isso, Fanon oferece uma crítica tanto à ontologia, como à epistemologia da filosofia francesa, trazendo, como Beauvoir, a dimensão social e histórica para se pensar a *situação* existencial, a partir do concreto, de ser no mundo dentro de

suas especificidades em que emerge o que se chama humano e sujeito. Para tanto, propõe como método a “sociogenia” (FANON, 2008, p. 28) para pensar o narcisismo promovido pela alienação colonial que faz com que o sujeito não apareça enquanto corpo e que a humanidade, desta forma, seja definida em absoluto por meio do processo civilizatório que forja estruturas sociais, tais como, a religião, o estado, e a própria cultura, e desumaniza o *outro* do humano, que só existe enquanto corpo, que tem doado a ele uma essência, o irracional a ser domesticado. Fanon escreve: “[...] a meu irracional, opunham o racional. A meu racional, o ‘verdadeiro racional’. Eu sempre recomeçava um jogo previamente perdido” (FANON, 2008, p. 120). Pela sociogenia, Fanon quer atentar então que, ao contrário dos processos bioquímicos, a sociedade “não escapa à influência humana. É pelo homem que a Sociedade chega ao ser”, e, sendo assim, o “prognóstico está nas mãos daqueles que quiserem sacudir as raízes contaminadas do edifício” (FANON, 2008, p. 28).

A proposta de Fanon, diante dessa dialética levada às últimas consequências, será a de libertar a humanidade, pois, pela liberdade, tanto opressor como oprimido de fato se tornarão humanos. Para isso, é importante para Fanon que se discuta essa ontologia de forma historicizada, para que seja possível a desalienação, a identificação da zona de não-ser na qual vários indivíduos foram alocados e, enfim, a emancipação humana. Sua preocupação, tal como posta pelo existencialismo e pela fenomenologia francesa contemporânea é pensar o Ser numa perspectiva existencial, e tal como Beauvoir, por uma radical análise ética da condição dos diversos indivíduos no mundo. O filósofo jamaicano Lewis R. Gordon escreve em seu prefácio a *Pele Negra, Máscaras Brancas* sobre a importância do diagnóstico fanoniano:

A liberdade requer um mundo de outros. Mas o que acontece quando os outros não nos oferecem reconhecimento? Um dos desafios instigantes de Fanon para o mundo moderno aparece aqui. Na maioria das discussões sobre racismo e colonialismo, há uma crítica da alteridade, da possibilidade de tornar-se o Outro. Fanon, entretanto, argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é frequentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo antinegro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro. (FANON, 2008, p. 16)

Desse modo, a própria condição enquanto indivíduo no mundo é uma condição específica à medida que sua particularidade é atravessada antes pela essência da raça atribuída de forma compulsória. Na dialética do Eu e do Outro, o que está posto ao racializado é ser o outro do outro, o outro de si mesmo, ele existe no âmbito da falta. Nesse sentido, para Fanon, o colonialismo coloca uma realidade distinta da sociedade burguesa tradicional o que faz com que, na colônia, a dialética esteja inviabilizada. Diz Fanon: “Há, na base da dialética hegeliana, uma reciprocidade absoluta que precisa ser colocada em evidência” (FANON, 2008, p. 180). No entanto, é importante destacar que esta posição inicial do pensador, apresentada em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, será revista em seus outros escritos em que a reciprocidade da dialética não sofre tal interdição e a reestruturação do mundo pela práxis torna possível superar os efeitos devastadores da colonização e do colonialismo.

Considerações finais

A intenção do exposto deste artigo foi destacar brevemente a importância do pensamento de Simone de Beauvoir e Frantz Fanon na fenomenologia francesa contemporânea principalmente por meio do sentido ético dado pelos autores às ideias de liberdade e alteridade que tematizam de forma inédita o conceito de *experiência vivida*, caro a esta fenomenologia. Como enunciamos, é reconhecida importância do esforço da fenomenologia de Merleau-Ponty para fazer operar a

abertura para o mundo e reabilitar a percepção nos processos de conhecimento, como também o empenho teórico de Sartre para que a existência preceda a essência na descrição da experiência do sujeito com o mundo e sua postura declaradamente antirracista e anticolonial. Entretanto, as filosofias apresentadas demarcam um ponto crucial para a perspectiva fenomenológica existencial: a diferença entre o relato da experiência própria do sujeito e a possibilidade do indivíduo de buscar por uma experiência autêntica enquanto sujeito. Como conclui Beauvoir na primeira parte de *O Segundo Sexo*, intitulada “Fatos e Mitos”, acerca da misoginia empreendida pela história, enquanto outro, a mulher é também “outra e não ela mesma, outra e não o que dela é esperado” (BEAUVOIR, 1970a, p. 242). Desse modo, Beauvoir traz a questão do gênero como uma especificidade da experiência da mulher no mundo, experiência esta calcada na alienação de sua concretude, e ela aparece então como o outro do homem e como falta a si mesma e enquanto indivíduo na história. Por meio da questão da racialização e da alienação colonial, Fanon mostra que a autouniversalização do sujeito enquanto branco racializa o outro, fazendo com que o negro se reconheça como um não-semelhante a si mesmo e experiencie um desvio existencial. Tal processo de essencialização atribuído ao indivíduo de cor negra o torna não-representante do gênero humano, pois a universalidade humana compreendida à luz do racismo antinegro e narcisismo colonial restringe a categoria de humano ao branco, europeu e ocidental. Tais experiências revelam o mundo do conhecimento, e conceitos fundamentais alicerçados por eles — liberdade, alteridade, corpo, experiência etc. — como construídos à luz de um humanismo seletivo que provoca consequências tanto sociais, como ontológicas e epistêmicas. É preciso, portanto, avaliar o valor mítico presente nos discursos sobre o mundo levado a cabo na história da filosofia e na própria fenomenologia que estaria ainda no âmbito da abstração do concreto, o que impede sua tarefa primeira de retornar às coisas mesmas, expor as contradições e revelar e incluir as diferenças.

Bibliografia

- BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*. Vol. 1. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970a.
- _____. *O Segundo Sexo*. Vol. 2. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970b.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTINO, D. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *SER Social*, Brasília, v. 20, n. 42, jan.-jun., 2018, pp. 148-163.
- SANTOS, M. G. *O segundo sexo 70 anos depois*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2019.
- SOUZA, T. M. Beauvoir e a situação das mulheres. Entre subjetividade e facticidade. *Ethic@*, Florianópolis, n. 17, v. 2, 2018, pp. 217-237.

De punição à penitência: alguns aspectos da eticidade do trabalho no pensamento de Locke

Flavio Gabriel Capinzaiki Ottonicar

Doutorando em Filosofia [UFSCar]
fottonicar@gmail.com

Resumo: A presente comunicação pretende tecer considerações sobre alguns aspectos da eticidade do trabalho no pensamento do filósofo inglês John Locke, na medida em que tal pensamento manifesta duas características que marcaram a maneira de compreender o trabalho na modernidade: o trabalho enquanto punição e o trabalho enquanto penitência. O caráter punitivo do trabalho já se manifestava como atributo típico das camadas sociais inferiores e essa forma de apresentar o trabalho foi predominante nas tradições greco-romana e medieval. Mas, a partir da modernidade e especialmente após a Reforma protestante, o trabalho torna-se ato virtuoso. Assim, ainda que sem perder estigma da punição, o trabalho ganha a forma de castigo autoimposto e louvável. Por isso trata-se agora de punição aceita, buscada e socialmente valorizada. Daí seu caráter penitencial. Locke, que vive o século XVII e escreve seus principais textos no final desse período, não abandona totalmente o caráter punitivo do trabalho, mas relativiza-o em favor do aspecto penitencial. Três são os fundamentos éticos apresentados por Locke: a) é uma determinação de Deus; b) é necessário devido à vulnerabilidade humana frente à natureza; c) melhora as condições de vida dos seres humanos na terra. Os dois primeiros fundamentos encontram-se na seguinte passagem: “quando deu o mundo em comum para toda a humanidade, Deus ordenou também que o homem trabalhasse e a penúria de sua condição assim o exigia” (*Segundo Tratado Sobre o Governo*, §32). Já o segundo fundamento encontra respaldo no seguinte trecho da mesma obra: “Deus, que deu o mundo aos homens em comum, deu-lhes também a razão, para que se servissem dele para o maior benefício de sua vida e de suas conveniências” (*Segundo Tratado Sobre o Governo*, §26). As duas passagens citadas revelam que, embora o trabalho tenha caráter punitivo (é necessário devido à precariedade da condição humana), é também uma virtude apreciável (melhora a condição de todos). Nisso consiste o caráter de punição e penitência do trabalho na forma como Locke o apresenta.

Palavras-chave: Locke; Trabalho; Ética; Punição; Penitência.

Para abordar temas como o trabalho no pensamento de um filósofo do século XVII é preciso levar em conta a alteração de perspectiva que orbitou esse assunto na passagem do renascimento para a idade moderna. Ainda que não componha o microcontexto de Locke, esse deslocamento do papel social do trabalho precisa ser levado em conta, já que o pensamento de Locke o manifesta de forma clara e incisiva. Por esse caminho se compreende o fato de que para Locke, além de necessário, o trabalho é dever na medida em que há expressa determinação divina para tal: “quando deu o mundo em comum para toda a humanidade, Deus ordenou também que o homem trabalhasse” (LOCKE, 2005, pp. 412-413, §32).

Do ponto de vista ético, é possível afirmar que a ideia de trabalho transitou de pura punição à penitência. Seu caráter punitivo foi enfatizado como atributo típico das camadas sociais inferiores nas tradições greco-romana e medieval, mas torna-se ato virtuoso na modernidade, especialmente após a Reforma protestante. Por outro lado, enquanto penitência, o trabalho não abandona

completamente o estigma do castigo, mas ganha a forma de castigo autoimposto e louvável. Por isso, já não se trata mais de mera punição, mas de punição aceita, buscada, valorizada. Daí seu caráter penitencial.

O trabalho enquanto punição não foi totalmente abandonado no pensamento de Locke, mas o caráter punitivo foi sem dúvida relativizado em favor do aspecto penitencial. Por isso, esses dois focos estão simultaneamente presentes em Locke: o trabalho é ontologicamente necessário — dada a insalubridade da condição humana — mas é moralmente desejável dada a ordem expressa de Deus.

Os fundamentos da realocação do trabalho no mundo a partir da modernidade têm também forte relação com a Reforma Protestante. De fato, seria difícil tratar do aspecto moral do trabalho sem levar em conta o papel determinante que a religião exerce sobre essa questão. Nesse sentido, destacam-se as práticas religiosas de orientação calvinista como um dos principais fundamentadores da realocação do trabalho na malha moral do europeu moderno¹. E mesmo na Inglaterra, onde a Reforma foi iniciada pelo Estado e onde prevaleceu a igreja anglicana (tendo o “judicioso Hooker”, que Locke tanto admirava², como um dos seus principais doutrinadores), as ideias de Calvino estiveram bastante diluídas nas inúmeras seitas e agrupamentos cristãos ao longo do século XVII.

Não há como conquistar, pelas obras, o merecimento da salvação. O que resta ao homem se não agir para merecer a melhor das recompensas, qual seja, a vida eterna? Uma resposta bastante intuitiva parece afirmar que, na medida em que a vida extramundana já se encontra determinada, resta a humanidade justamente a vida intramundana. E o trabalho, em sentido amplo (que reúne não apenas as artes mecânicas, mas também as artes liberais), torna-se a atividade acessível a todo indivíduo, independentemente do estamento social.

Assim, isso que poderia ser chamado de “ideário calvinista” não foi estranho a Locke. Seu pai, por exemplo, era calvinista (LASLETT, 2005, p. 24) e o próprio Locke cresceu em meio a “uma rede puritana³ de famílias” (LASLETT, 2005, p. 23). A nova localização do trabalho na moralidade da Europa ocidental, decorrente da Reforma e, sobretudo, de sua variante calvinista, estava, sem dúvida, presente na defesa que Locke reiteradamente fez do trabalho, especialmente o trabalho manual⁴.

Pode-se assim compreender, por exemplo, o motivo pelo qual Locke recomenda tão enfaticamente o aprendizado de um trabalho manual em *Alguns Pensamentos Sobre a Educação* (1693):

Não vacilo em dizer que gostaria que o meu gentil-homem aprendesse um ofício; sim, um ofício manual [...] as artes manuais, que para serem adquiridas e praticadas exigem o trabalho do corpo, têm como resultado não só aumentar a nossa destreza e a nossa habilidade para o exercício, mas também fortificar a nossa saúde. (LOCKE, 2019, pp. 242-243)

Além disso, Locke chega a recomendar que a criança fabrique seus próprios brinquedos:

1 Nesse sentido, é bastante conhecida a posição de Max Weber, e sua obra sobre *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, na qual as ideias de predestinação e vocação são elencadas para explicar o papel que o trabalho assume no desenvolvimento do capitalismo a partir, em especial, das ideias de Calvino.

2 Richar Hooker (1554-1600) foi um dos fundadores da teologia anglicana. Locke não apenas o cita reiteradas vezes nas suas principais obras — como o *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* (2012, p. 747), os *Dois Tratados Sobre o Governo* (2005, p. 448) e em *Alguns Pensamentos Sobre Educação* (2019, p. 194); como ainda recomenda sua leitura em *Alguns Pensamentos a Respeito de Leitura e Estudo para um Cavalheiro* (2007, p. 438).

3 Puritano era o nome um tanto quanto genérico dado a várias vertentes do protestantismo britânico que em geral estavam em desacordo com a Igreja Anglicana. Tiveram um papel importante na colonização dos Estados Unidos da América e, segundo Tocqueville (1987, p. 33), além de constituir uma doutrina religiosa, o puritanismo confundia-se, “em vários aspectos, com as teorias democráticas e republicanas mais absolutas”.

4 Boyd (2002), por exemplo, discute e analisa a influência do “pensamento econômico calvinista do século anterior [ao de Locke] e do discurso econômico predominante no tempo de Locke” (BOYD, 2002, p. 31, tradução nossa). No referido trabalho são apresentados vários elementos de aproximação entre o calvinismo e Locke, no que diz respeito aos impactos da teologia calvinista na forma de se pensar questões como, por exemplo, o trabalho, a propriedade e a caridade.

como é que podem então [...] ter os brinquedos se nenhum brinquedo lhes deve ser comprado? Responderia que as próprias crianças os devem fazer, ou, pelo menos, ensaiar-se, aplicar-se a este *trabalho* até que tenham adquirido esse talento. (LOCKE, 2019, p.165, grifo nosso)

E não somente estimula o trabalho manual como Locke também possui fortes ressalvas quanto às chamadas *artes liberais*⁵. Segundo as recomendações educacionais de Locke, os preceptores devem ser instruídos em latim e lógica (competências relacionadas ao *trivium*), mas apenas essas habilidades não são suficientes para converter a criança em um homem distinto (LOCKE, 2019, p. 115). Para Locke, habilidades como civilidade, polidez e cortesia relativas a “todo gênero de pessoas, épocas e lugares” (LOCKE, 2019, p. 115), abrem “mais amplamente o caminho para o êxito [do pupilo] do que todas as palavras técnicas ou todos os conhecimentos que tenha adquirido estudando as *artes liberais*, ou aproveitando a ciência enciclopédica do seu preceptor” (LOCKE, 2019, pp. 118-119, grifo nosso).

Locke deixa claro ainda sua reprovação à preguiça e ao sedentarismo. Nas suas recomendações sobre educação, o filósofo faz várias censuras ao “temperamento preguiçoso” (LOCKE, 2019, p. 159, §126) da criança: “não se pode [...] esquecer de fazer trabalhar a criança, nem a deixar crescer nos hábitos da preguiça e endurecer nessas más disposições” (LOCKE, 2019, p. 98, §75). E em um manuscrito intitulado *Trabalho* (1693), contemporâneo ao seu texto sobre a educação, Locke afirma que o trabalho preserva os “bons e virtuosos” aos “males da ociosidade ou das doenças que acompanham o estudo constante numa vida sedentária” (LOCKE, 2007, p. 406).

Mais do que isso, Locke ainda lamenta o fato de ter havido uma tradição nobiliária que desprestigiou as artes “úteis”; “honestas” e “mecânicas” em favor de “empregos ociosos e inúteis”:

Quem dera se a luxúria das cortes e, graças a seu exemplo, os eminentes inferiores não houvessem descoberto empregos ociosos e inúteis para si mesmos [...] lançando o trabalho honesto nas artes úteis e mecânicas inteiramente na desgraça em que a parte estudiosa e sedentária da humanidade, além da parte rica e nobre, foram privadas da defesa natural e verdadeira contra as doenças. (LOCKE, 2007, p. 406)

Importante observar que Locke expressou em vários campos — e sobretudo em seus textos da maturidade — uma espécie de antitradicionalismo. A valorização do trabalho manual frente ao trabalho do intelecto e ao estudo sedentário é, juntamente com a rejeição do absolutismo e da intolerância religiosa, uma dessas formas.

Difícil também não notar as observações médicas de Locke, que associa os males e doenças à vida sedentária e ociosa: “é a isso que podemos atribuir justamente a melancolia, a gota e todos os outros padecimentos da saúde sob os quais a parte de homens preguiçosos voluptuosos, ou atarefados estudiosos inutilmente debilita grande parte de suas vidas” (LOCKE, 2007, p. 406).

Portanto, ainda segundo o paradigma weberiano, que associa a Reforma protestante ao *ethos* capitalista, encontramos em Locke alguns elementos que indicam o acolhimento da moderna visão de trabalho pela cultura europeia do final do século XVII. Entre esses elementos está aquilo que pode ser chamado de função social do trabalho, ou seja, o trabalho individual tomado como benéfico a toda a sociedade.

Para os calvinistas, a vocação para o trabalho, para um ofício ou profissão, no sentido em que o protestantismo a tomou, carrega o significado de obediência ao chamado divino e tem também o sentido de “expressão exterior de amor ao próximo” (WEBER, 2004, p. 73). Deve-se trabalhar cada um segundo sua vocação, pois o conjunto da humanidade há de se beneficiar do fato de

5 A tradição medieval legou aos modernos a divisão entre *artes mecânicas* e *artes liberais*. Enquanto nas primeiras tradicionalmente se incluem a agricultura, tecelagem, comércio, navegação, entre outros, as artes liberais eram divididas em *trivium* (gramática, retórica e dialética) e *quadrivium* (música, astronomia, aritmética e geometria).

cada um exercer com perícia e presteza o ofício que lhe foi dado por Deus. Não é por acaso que Locke diz:

quantos encontraremos entre os que ficam parados diante de seus livros ou de seu prazer [...] [e] se torna[m] um membro inútil da república na idade madura [...] enquanto o artesão sóbrio e trabalhador, o camponês frugal e laborioso cumprem bem suas partes e alegremente prosseguem em sua tarefa até uma vigorosa idade avançada. (LOCKE, 2007, pp. 406-407)

No *Segundo Tratado Sobre o Governo* (1691), Locke também afirma que antes do surgimento da escrita e da história nas sociedades civis, houve o estabelecimento de “artes mais necessárias”, responsáveis por prover “segurança, conforto e abundância” (LOCKE, 2005, p. 473, §101). Em última instância, as artes ou ofícios que provêm segurança, conforto e abundância para a sociedade civil são mais necessárias e vêm antes daquelas voltadas para as atividades do espírito, relacionadas à leitura e à história. Não é difícil imaginar que as artes mais necessárias à sociedade e que são também aquelas que suprem a sociedade com segurança, conforto e abundância, são as artes manuais que Locke privilegiava. O bom proveito delas significa benefícios a toda a sociedade.

Segundo Boyd (2002, p. 42), foi comum entre os escritores do século XVII — Locke inclusive — a distinção entre preguiça e industriiosidade metaforicamente associadas a deterioração do bem comum e justo direito ao uso, respectivamente. Assim,

aqueles que trabalham são prestativos para si mesmos, para Deus e para sua nação; enquanto ser preguiçoso, esbanjador e devedor é ser um desperdiçador dos outros homens, um destruidor da criação e das criaturas, alguém que perturba a si mesmo e aos outros, desperdiçando o estoque comum. (BOYD, 2002, p. 42)

É sobretudo daí que se pode pensar a eticidade não apenas do trabalho em geral, mas especificamente das artes mecânicas, e, quanto a isso, Locke foi taxativo. Em um texto de 1677, o filósofo afirma categoricamente que o trabalho mecânico melhorador do mundo natural constitui “um amplo campo de conhecimento *adequado para o uso e benefício dos homens* neste mundo” (LOCKE, 2007, p. 324, grifo nosso). E, no mesmo escrito um pouco mais adiante, prossegue:

Como a tarefa do homem consiste em ser feliz neste mundo graças ao desfrute das coisas da natureza subservientes à vida, saúde, ao conforto e prazer [...] os únicos conhecimentos de que necessitamos para alcançar esses fins são os da história e observação dos efeitos e operações dos corpos naturais [...] tanto quanto estão em nosso poder [que implica no] desfrute adequado de nossos corpos. (LOCKE, 2007, pp. 327-328, grifo nosso)

Como possível consequência dessa realocação do trabalho manual na esfera moral, a bem-aventurança intramundana ganha o significado de sinal da eleição divina. Os escolhidos são também os prósperos, e os prósperos são os laboriosos. Novamente, destaca-se o caráter penitencial do trabalho, que não perde totalmente, como já foi dito, seu caráter punitivo, mas torna-se algo desejável na medida em que está diretamente relacionado ao pertencer aos eleitos de Deus.

Cabe dizer que aqui não se pretende tomar partido na discussão sobre as opiniões teológicas de Locke, mas apenas aferir a influência das ideias de Calvino no pensamento do filósofo, na medida em que a circulação dessas ideias foi certamente intensa na época em que viveu⁶.

Portanto, Locke, apesar de não ter sido um calvinista *stricto sensu*, elaborou um pensamento que sem dúvida espelha os valores que a Reforma disseminou na Europa. A moralidade do trabalho mecânico, bem como a censura da preguiça e do excesso de estudo só têm seu devido espaço

6 Locke foi acusado de ser sociniano pelo Bispo de Worcester, em sua resposta ao *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* (SANTOS, 2019, p. 258); além de ser associado ao “unitarismo” por Herbert McLachlan (1941) e Maurice Cranston (1957); instigador do deísmo e latitudinariano (WALLACE, 1984, p. 50).

neste mundo após o estabelecimento dos princípios da Reforma protestante, especialmente a de orientação calvinista, devido à sua valorização do trabalho em detrimento à ascese “ociosa”.

Precisamente nessas condições históricas surge o que mais tarde o pensamento das relações econômicas chamaria de *valor-trabalho*, ou seja, a ideia de que o valor de um bem — ou de uma mercadoria, no léxico econômico — é determinado pela quantidade de trabalho necessário para produzi-la. Locke ainda não pensa em termos de valor de troca, valor de mercado etc., mas sua maneira de justificar a propriedade privada sem precisar apelar ao contrato social, acabou por dar um importante passo no sentido de estabelecer a relação entre trabalho e valor:

Pois na verdade é o trabalho que estabelece em tudo a diferença de valor; basta considerar a diferença entre um acre de terra plantada com fumo ou cana, semeada com trigo ou cevada, e um acre da mesma terra deixado ao bem comum, sem qualquer cultivo, e perceberemos que a melhora realizada pelo trabalho é responsável por grandíssima parte do seu valor. (LOCKE, 2005, §40)

Entre as contribuições de Locke ao pensamento político, a questão do trabalho como fundamento da propriedade privada é bastante notável. Se o trabalho carregava um significado negativo, relacionado à punição pelo fato de o humano ser um ser corrompido e pecador, o entusiasmo com a ciência nascente, assim como a valorização das artes mecânicas, conferiu ao trabalho uma ressignificação na semântica da modernidade. Assim, aquilo que um dia foi tomado por algo puramente negativo e punitivo passa a ser visto como algo favorável e proveitoso. Daí o caráter penitencial que o trabalho adquire a partir de Locke e dos modernos.

Referências

- BOYD, R. The Calvinist Origins of Lockean Political Economy. *History of Political Thought*, vol. 23, no. 1, 2002.
- LASLETT, P. A teoria social e política dos Dois tratados sobre o governo. In: LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LOCKE, J. *Dois Tratados Sobre o Governo*. Trad. Julio Fischer. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Ensaio Político*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Alguns Pensamentos Sobre a Educação*. Trad. Madalena Requixa. Lisboa: Edições 70, 2019.
- SANTOS, A. C. O Ateísmo no Pensamento Político de John Locke. *Kriterion*, Belo Horizonte, 2019, pp. 257-277.
- TOCQUEVILLE, A. *A democracia na América*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1987.
- WALLACE, D. D. Socinianism, Justification by Faith, and The Sources of John Locke's The Reasonableness of Christianity. *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, no. 1, 1984.
- WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. José Marcos M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

O debate acerca da conciliabilidade entre a mente estendida e o enativismo

Gabriel Moreira Francisco

Mestrando em Filosofia [UFRGS]

Bolsista CNPq

mofranciscog@gmail.com

Resumo: A teoria da mente estendida e o enativismo são abordagens distintas da cognição corporificada que estão interessadas em compreender aspectos cognitivos sem pressupor um intermédio representacional. Há discussões a respeito das diferenças entre essas abordagens, e se essas diferenças caracterizariam uma relação de incompatibilidade. Desse modo, torna-se necessário evidenciar essas diferenças a fim de debater uma possibilidade de integração. Pode-se compreender bem essas teorias dentro de um movimento de estudos em resposta ao cognitivismo. O cognitivismo foi a concepção predominante nas ciências cognitivas e adotou uma abordagem representacional ao defender que a cognição se caracteriza por realizar computações sobre representações. O movimento corporificado nos estudos da cognição defende que a cognição envolve as dimensões do ambiente imediato e do corpo, sendo estes indispensáveis para a compreensão das competências de conhecer e agir no mundo de um sistema cognitivo. A teoria da mente estendida e o enativismo buscam compreender a cognição dessa maneira. Ambas procuram desenvolver uma compreensão da cognição em termos corporificados, porém buscam fazê-lo a partir de influências distintas, que se refletem na construção de seus quadros teóricos. A teoria da mente estendida busca compreender certos aspectos da cognição em termos não representacionais, entretanto não abandona ou defende explicitamente uma rejeição da noção representacional para demais aspectos. Por outro lado, o enativismo busca maneiras de abandonar as representações em sua abordagem teórica e se coloca mais fortemente em oposição a essa noção chave para a tradição cognitivista. É tema de debate se seria possível considerar uma integração entre essas duas abordagens, uma vez que as agendas de pesquisa de seus quadros teóricos encontram divergências que não deixam clara a compatibilidade entre as duas teorias sem uma prévia investigação. A partir disso, este trabalho busca discutir as razões contra e a favor encontradas na literatura para uma conciliação entre a teoria da mente estendida e o enativismo. Serão apresentados argumentos que discutem a relação de compatibilidade ou incompatibilidade entre as duas teorias, a fim de se fazer considerações a respeito de suas diferenças e se estas seriam inconciliáveis.

Palavras-chave: Mente corporificada; mente estendida; enativismo; ciências cognitivas; cognição.

Introdução

A possibilidade de se desenvolver uma integração entre a teoria da mente estendida e o enativismo é um tema em debate. Apesar das semelhanças encontradas, em um primeiro momento, entre as duas visões acerca da cognição (ROWLANDS, 2009), afirma-se que existiria uma incompatibilidade entre elas (DI PAOLO, 2009). Entretanto, Shaun Gallagher (2013, 2014, 2017, 2018) tem desenvolvido trabalhos que anseiam por uma compreensão da extensão da cognição a partir de um pressuposto enativista. Cabe avaliar as razões elencadas pelo autor e, em caso de resposta positiva a uma integração, debater as consequências disso na filosofia das

ciências cognitivas. A seguir será descrito o paradigma cognitivista nas ciências cognitivas a fim de contextualizar o surgimento do movimento corporificado e situado neste campo de estudos.

O cognitivismo foi uma concepção nos estudos da cognição que defendeu que um sistema cognitivo deveria se caracterizar em termos de computações sobre representações. Tal concepção se tornou o paradigma nas ciências cognitivas, que ao longo de sua história buscaram descrever a atividade cognitiva a partir da adoção de diversas formas de representação (GARDNER, 1996). O paradigma cognitivista recorre a uma abordagem representacional nos estudos da cognição em que a capacidade de conhecer e agir no mundo, de um sistema cognitivo, deveria pressupor um intermédio de entidades abstratas que permitam tal sistema exibir essas competências. Desse modo, o cognitivismo compreende que para um sistema cognoscente conhecer e agir, este precisaria representar internamente a informação externa do ambiente. Assim, a informação estaria suscetível a processos computacionais, os quais teriam a finalidade de emitir uma resposta para a solução de um problema específico através do processamento dessas informações (HASELAGER; GROOT; RAPPART, 2003). Logo, a concepção tradicional nas ciências cognitivas compreenderia que o sistema cognitivo é um sistema que desempenha computações sobre representações com a finalidade de solucionar problemas.

1. O movimento corporificado e situado nos estudos da cognição

A postulação de estados representacionais como uma condição necessária em todos os casos de cognição está sujeita a questionamentos. Assim, a abordagem representacional adotada pelo cognitivismo tem sido criticada por não fazer um uso sensato da noção representacional (HASELAGER, 2004). Rodney Brooks (1990, 1991) é um dos autores que reconhece o problema de postular representações como uma entidade mediadora na relação do sistema cognitivo com o ambiente. O autor sugere uma alternativa a qual afirma que a atividade cognitiva deveria ser orientada pelo ambiente imediato, em vez de ter por referência representações internas. Brooks (1991) defende que a atividade sensório-motora deve dispensar a adoção de modelos abstratos para se orientar através do mundo concreto. Dessa maneira, um sistema cognitivo seria capaz de conhecer e agir no mundo a partir da exploração do ambiente em que está situado, conectando-se a ele através de seus sensores e atuadores como características intrínsecas de sua constituição corporal. Assim, caracterizando um contato íntimo com o entorno, sem um intermédio representacional em sua atividade cognitiva.

A alternativa de Brooks (1990) assume que o sistema cognitivo seria fundamentalmente acoplado ao seu ambiente. A ênfase colocada pelo autor no corpo e no meio eleva a importância da participação destes como aspectos indispensáveis no estudo da cognição, estando no centro dos debates sobre corporificação e situação (VOGT, 2002). Seguindo a mesma linha de compreender o corpo e o meio como dimensões fundamentais de conhecimento, Andy Clark e David Chalmers (1998) propõem a teoria da mente estendida, a qual compreende que as capacidades cognitivas do sistema não se restringem às características intrínsecas de seu corpo e podem ser constituídas por objetos encontrados em seu ambiente imediato, desse modo, estendendo-se a eles.

2. Teoria da mente estendida, externismo ativo e princípio de paridade

Os pontos distintivos da teoria da mente estendida são a hipótese de extensão cognitiva e o suporte conceitual desenvolvidos por Clark e Chalmers (1998) para sustentar que a cognição do sistema se estende para além de seus limites corporais. Desse modo, ao ser feita tal sustentação, mais do que defender a hipótese de extensão, é construído um quadro teórico que busca compreender o sistema cognitivo em termos corporificados e situados. Assim, a teoria da mente estendida reúne

um conjunto de propostas teóricas que busca compreender a cognição em uma união indissociável meio-mente-corpo. Duas dessas propostas podem ser identificadas no artigo de Clark e Chalmers (1998); estas seriam o externismo ativo e o princípio de paridade, que compõem o quadro da mente estendida e serão descritas a seguir.

O externismo ativo é uma versão da postura externista desenvolvida por Clark e Chalmers (1998) e pressupõe que a cognição individual não se restringe aos processos que ocorrem internamente, podendo ser parcialmente constituída por processos que ocorrem no ambiente imediato. Essa posição externista compreende que as capacidades intrínsecas do sistema são insuficientes para explicar certas competências cognitivas, e assim assume que existiria uma relação de acoplamento entre o sistema e seu meio. Neste acoplamento, caso os processos internos estabeleçam uma relação causal contínua e recíproca com os processos externos, isto caracterizaria um acoplamento ativo e seriam reconhecidos casos de extensão da cognição (CLARK; CHALMERS, 1998). Dessa maneira, os processos externos constituiriam a cognição do sistema e poderiam ser recrutados como propriedades complementares na execução de determinadas tarefas cognitivas. A proposta do externismo ativo ressalta a característica de complementaridade que o meio desempenha nos processos de cognição. Assim, é defendido que o meio, em certos casos, além de orientar a atividade cognitiva do sistema, pode constituir sua cognição e complementar suas ações para uma produção mais eficiente de respostas.

O princípio de paridade¹ afirma que caso uma função resultante de um processo externo atue de modo equivalente a uma certa função cognitiva, que se desempenha no interior do sistema, essa função produzida externamente deveria ser compreendida como parte de sua cognição (CLARK; CHALMERS, 1998). Os autores buscam ressaltar que as propriedades a serem consideradas como parte da cognição do sistema devem ser compreendidas a partir de sua equivalência funcional, e não pela localidade em que o processo se desenvolve. Com isso, Clark e Chalmers (1998) se propõem rejeitar a localização do processo como um critério a ser levado em conta para considerá-lo como cognitivo, ressaltando que não haveria nenhuma característica especial nos processos que se desenvolvem no interior do sistema que os diferenciasses de modo significativo dos processos externos. Isto é, não existiria qualquer coisa na composição material do sistema nervoso de tal forma que se pudesse afirmar que funções cognitivas, assim como estados mentais, são propriedades exclusivas ou redutíveis a ele. A característica que se destaca na proposta do princípio de paridade é a recorrência a uma argumentação funcionalista. A razão elencada por Clark e Chalmers (1998) para desenvolver tal argumentação é dar um passo além da proposta do externismo ativo e defender que estados mentais, tais como crenças, podem ser parcialmente constituídos por fatores externos, que desempenhariam contribuições significativas na atividade cognitiva do sistema e determinariam o êxito no cumprimento de certas tarefas — por exemplo, recordar-se de endereços específicos.

As duas propostas destacadas no quadro da teoria da mente estendida são construídas para sustentar a hipótese de extensão cognitiva. A característica de complementaridade, ressaltada no externismo ativo, buscaria a relação complementar estabelecida entre processos internos e externos na realização de certas atividades cognitivas. A argumentação funcionalista, recorrida no princípio de paridade, busca ir além da proposta do externismo ativo em defesa de um critério de equivalência funcional para prever casos de extensão de estados mentais.

3. Três ondas da teoria da mente estendida

1 O termo “*the parity principle*” (CLARK, 2005, p. 2) é desenvolvido em trabalhos posteriores sobre a proposta, e não está presente em Clark e Chalmers (1998).

Desde a sugestão da teoria da mente estendida, em 1998, seus estudos passaram por modificações ao longo do tempo. Autores como Sutton (2010), Kirchhoff (2012), Cash (2013), Gallagher (2018), Kirchhoff e Kiverstein (2019) afirmam que a teoria da mente estendida pode ser compreendida em três diferentes ondas. A primeira onda teórica remete-se ao momento inicial de sugestão da teoria por Clark e Chalmers (1998); esse momento é marcado pela defesa do princípio de paridade, havendo uma ênfase na argumentação funcionalista. Por conta dessa ênfase, houve objeções direcionadas à sugestão de Clark e Chalmers — entre elas pode-se mencionar as desenvolvidas nos trabalhos de Adams e Aizawa (2001, 2010). De acordo com Gallagher (2018), a segunda onda seria motivada pelas discussões decorrentes dessas e de outras objeções que a teoria da mente estendida recebeu. Como efeito, a segunda onda teórica ressalta a característica de complementaridade (SUTTON, 2010). Desse modo, é marcada pela defesa do externismo ativo por sua ênfase na complementaridade, podendo ser observada nos trabalhos de Clark (2003, 2008) em que há uma exploração da relação entre processos internos e externos para uma produção eficiente de respostas pelo sistema. Em comparação, enquanto a primeira onda ressalta a similaridade entre propriedades funcionais, a segunda enfatiza a característica complementar destas (KIRCHHOFF; KIVERSTEIN, 2019).

Uma terceira onda da teoria da mente estendida foi primeiramente sugerida por Sutton (KIRCHHOFF; KIVERSTEIN, 2019) como uma investigação da extensão cognitiva que se volte para uma negociação do agente cognitivo à dimensão cultural (SUTTON, 2010). Influenciados por esse autor, Kirchhoff (2012) e Cash (2013) desenvolvem a proposta de uma cognição socialmente estendida, a qual busca abandonar um suposto viés individualista que estaria presente nas duas primeiras ondas teóricas. Os autores buscam defender que a extensão da cognição deveria ser explorada não apenas em relação aos objetos do ambiente imediato, mas também em relação a outros agentes cognitivos e instituições, de maneira que se compreenda como a cognição se distribui levando em consideração o aspecto social (KIRCHHOFF, 2012; CASH, 2013). Por outro lado, apesar dessa investida social nos estudos da mente estendida, Gallagher (2018) afirma que ela não seria tão bem definida a ponto de caracterizar uma terceira onda, e diz que tal tendência social seria mais bem enquadrada nos estudos da segunda onda. Para o autor, o que caracterizaria uma terceira onda na teoria da mente estendida seria uma integração de seu quadro teórico ao enativismo. Desse modo, o autor defende o desenvolvimento de uma integração entre esses dois quadros teóricos e sugere que isso caracterizaria o momento atual da teoria da mente estendida. Entretanto, essa afirmação requer esclarecimentos, uma vez que tal integração não é uma possibilidade óbvia. Na seção seguinte será feita uma breve descrição do enativismo e posteriormente apresentadas as razões colocadas por Gallagher (2013, 2014, 2017, 2018) para se realizar essa integração.

4. Enativismo e razões favoráveis à integração

A enação compreende a cognição enquanto uma ação corporificada em que a experiência e o mundo do sujeito são coproduzidos conforme é desempenhada a interação entre o sistema e o ambiente no qual se situa (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 1993). Foi sugerida por Varela, Thompson e Rosch (1993) como uma teoria ambiciosa para realizar uma síntese entre as ideias da fenomenologia, ciência cognitiva, biologia evolutiva, filosofia budista e psicologia (WARD; SILVERMAN; VILLALOBOS, 2017). Essa convergência procuraria articular um novo programa de pesquisa que realizasse uma ponte entre os estudos empíricos da mente e uma reflexão disciplinada a respeito de nossas experiências vividas, de modo a construir uma ciência cognitiva enativa (WARD; SILVERMAN; VILLALOBOS, 2017). Desde sua proposta inicial a enação passou por transformações, e hoje é possível identificar variantes de enativismo

— algumas destas seriam as vertentes autopoietica, sensório-motora e radical (JESUS, 2016). Junto com a hipótese de extensão cognitiva, o aspecto enativo da cognição tem sido agrupado aos aspectos corporificados e situado como os quatro aspectos da cognição que mantêm discordâncias à concepção cognitivista, nomeando-se cognição 4E — do inglês *embodied, embedded, enactive, extended* (NEWEN; BRUIN; GALLAGHER, 2018).

Como uma primeira razão para realizar uma integração entre o enativismo e a teoria da mente estendida, Gallagher (2013) afirma que, ao adotar um pressuposto enativista, a mente estendida poderia se defender das objeções às quais está sujeita ao pressupor um funcionalismo em seu quadro teórico. Dessa maneira, o autor compreende que o enativismo deveria substituir o argumento funcionalista recorrido no princípio de paridade. Assim, na medida em que a mente estendida fosse compreendida a partir de um pressuposto enativista, deveria ocorrer um abandono das concepções funcionalistas presentes na teoria;² logo, as objeções direcionadas ao princípio de paridade seriam contornadas por uma mudança de conceitualização.

A segunda razão colocada por Gallagher (2018) é que a adoção de uma concepção enativa de extensão levaria a teoria da mente estendida para uma direção mais dinâmica dos estudos cognitivos. Isso contribuiria para deixar de lado noções representacionistas, ou que se aproximem de noções computacionais, para dar lugar a modelos que compreendam processos dinâmicos (GALLAGHER, 2018). O autor afirma que a enação seria capaz de oferecer fundamentos conceituais suficientes para compreender o acoplamento de maneira que seja respeitada uma dinâmica causal recíproca. Isto é, Gallagher (2018) defende que a conciliação da mente estendida ao enativismo assumiria uma compatibilidade com as demais propostas de seu quadro teórico.

A terceira razão colocada por Gallagher (2014, 2017) é que a delimitação da mente estendida em termos enativistas seria facilitada por conta de ambas compartilharem uma concepção pragmática comum de intencionalidade. A pesquisa pragmatista sugere maneiras mais completas de descrição da cognição em termos corporificados, de tal maneira que as conceitualizações estendida e enativa não estariam necessariamente em conflito (GALLAGHER, 2014). A intencionalidade, tal como compreendida no enativismo, seria precisamente o conceito relevante para sustentar a hipótese de extensão (GALLAGHER, 2017). Desse modo, o autor defende que existiriam mais semelhanças do que diferenças entre ambas; a mente estendida e o enativismo seriam então favoráveis em uma visão integrativa (GALLAGHER, 2014).

Diante das diferentes ondas teóricas em que a mente estendida tem sido fragmentada, é possível observar o impacto que a sugestão de Clark e Chalmers (1998) teve na filosofia das ciências cognitivas com a hipótese de extensão cognitiva. Além disso, essa segmentação em momentos distintos indica um trabalho de pesquisa intenso sobre o tema nas últimas duas décadas. A terceira onda da teoria da mente estendida pode ser entendida como o momento atual de suas investigações, no qual ainda não se pode demarcar um enfoque preciso que a caracteriza, mas é possível apontar tendências em suas produções. A sugestão de uma integração entre a mente estendida e o enativismo é uma das tendências defendidas para caracterizar seu período teórico vigente.

5. Razões desfavoráveis à integração

Em contrapartida, as relações de compatibilidade ou incompatibilidade entre a teoria da mente estendida e o enativismo foram exploradas em momentos anteriores a Gallagher (2013).

2 De acordo com Gallagher (2011) um funcionalismo corporificado consente noções mínimas de representação para a ação. No mesmo sentido, o autor acusa essa concepção de reservar ao corpo um papel contingente. Desse modo, o funcionalismo daria abertura para considerar representações e um papel de menor importância do corpo no debate sobre corporificação.

Di Paolo (2009), ao fazer considerações a respeito, ressalta que os trabalhos desenvolvidos sobre a extensão da cognição se centrariam em questões sobre a localização dos processos cognitivos. Em associação ao enativismo, é destacado que, segundo a concepção enativa, a cognição é um fenômeno relacional, e não teria uma localização. Portanto, a relação entre organismo e agente cognoscente não seria a de uma coextensão (DI PAOLO, 2009). O autor ressalta que, na perspectiva enativista, a extensão da cognição não seria um ponto a ser discutido, pois a enação não compreende que exista uma localização no mesmo sentido estrito que a mente estendida compreenderia — essas seriam, portanto, concepções incompatíveis (DI PAOLO, 2009).

De acordo com Rowlands (2009) existem semelhanças evidentes entre a mente estendida e o enativismo, a mais clara seria que ambas as visões são variações sobre o mesmo tema. Porém, essas semelhanças são relativamente superficiais, e as divergências seriam maiores do que comumente se pensaria em um primeiro momento (ROWLANDS, 2009). “[...] Não é claro se as duas visões seriam sequer compatíveis” (ROWLANDS, 2010, p. 74, tradução nossa).

Tanto a pesquisa de Di Paolo (2009) quanto as de Rowlands (2009, 2010) apontam para diferenças significativas entre os dois quadros teóricos em questão. Considerando que as relações entre a teoria da mente estendida e o enativismo são tomadas como incompatíveis por esses autores, a sugestão de Gallagher (2013, 2014, 2017, 2018) vai no sentido contrário ao de defender uma integração. Isto é, Gallagher (2014) estaria defendendo uma compatibilidade de tal maneira que sua visão se opõe às pesquisas anteriores. Desse modo, essa divergência promove a abertura de uma discussão sobre a relação de compatibilidade entre a teoria da mente estendida e o enativismo. Essa discussão deve ser levada em conta no debate acerca de uma integração, de modo que esteja em questão se os dois quadros teóricos seriam conceitualmente compatíveis.

6. Atribuições funcionais e implicações na pluralidade teórica

Discutir a respeito da atribuição de funções pode gerar contribuições para esse debate na medida em que o princípio de paridade recorre a uma argumentação funcionalista, que desempenha um papel relevante na teoria da mente estendida. A proposta de compatibilização da autopoiese às atribuições funcionais, trabalhada por João Stakonski (2022), pode desenvolver diálogos interessantes com essa discussão. O autor investiga o posicionamento a respeito do funcionalismo na teoria autopoietica³ — esta que marcou o surgimento da abordagem enativa, e atualmente influencia a vertente do enativismo autopoietico. Stakonski (2022) afirma existir uma brecha funcionalista na teoria da autopoiese que pode ser explorada através da posição de naturalização darwiniana da teleologia, esta que defende uma concatenação conceitual a fim de evitar uma circularidade da definição etiológica de funções.

Desse modo, o autor critica a teoria da autopoiese por sua rejeição do funcionalismo, e a ataca em duas frentes. A primeira é em sua afirmação de atribuições funcionais enquanto causalmente inertes, a segunda é a tendência dos organismos de conservar sua aptidão (*fitness*). Desse modo, ao se adotar a posição de uma naturalização darwiniana da teleologia, a noção funcional estaria imune às afirmações autopoieticas que buscam negar suas atribuições. “A ausência de um vocabulário ligado a atribuições funcionais não é, porém, fortuita ou despropositada. Ela se dá porque os autores chilenos buscam construir uma explicação mecanicista dos seres vivos [...]” (STAKONSKI, 2022, p. 96). É interessante como o autor busca ressaltar o aspecto mecanicista da teoria autopoietica, e não apenas o aspecto fenomenológico do mundo trazido à tona pelo ser

3 A teoria da autopoiese defende que sistemas autônomos são capazes de produzir suas próprias regras, de modo que essa produção seja a principal característica dos seres vivos enquanto sistemas autopoieticos (MATURANA; VARELA, 1995).

vivo⁴. Desse modo, caso se queira assumir a posição defendida pelo autor para se pensar em uma integração, é possível discutir se essa brecha encontrada na teoria da autopoiese seria um ponto em que se poderia desenvolver uma conciliação. Entretanto, não se deve negar de antemão que, a partir de uma posição naturalista-darwiniana da teleologia, uma possível integração colocaria o enativismo em detrimento da teoria da mente estendida — opinião em que, se for o caso, não parece interessante investir.

Por outro lado, mesmo em um suposto cenário em que exista uma compatibilidade, é necessário discutir se uma conciliação deve ser realizada. Uma maneira de compreender a conciliabilidade é considerar se ela traria contribuições positivas para a filosofia das ciências cognitivas. Isso pode ser tomado em termos de uma preservação da pluralidade teórica da área. A pluralidade de quadros explicativos da cognição em termos corporificados e situados é uma das características do movimento corporificado. Além disso, as ciências cognitivas, enquanto um campo interdisciplinar, também são marcadas por uma pluralidade de explicações dos fenômenos cognitivos.

A pluralidade do movimento corporificado e situado pode ser compreendida pela noção de tradições de pesquisa. Esta compreende que quadros teóricos são as tradições que evoluem ao longo do tempo e passam por mudanças significativas mesmo em seus aspectos mais básicos, sendo um ponto importante para essa noção a existência de diversas tradições de pesquisa simultaneamente (STEINER, 2021). Tal visão se mostra favorável a um pluralismo e nos permitiria compreender bem a condição do movimento corporificado e situado. Desse modo, não devemos encarar essa variedade como uma ameaça ao futuro das ciências cognitivas; em vez de ser vista como uma falha ela deve ser celebrada e preservada (GENTNER, 2019). Assim, para além do movimento corporificado e situado, a pluralidade explicativa é uma característica do campo das ciências cognitivas e não deve ser encarada como um problema, mas sim mantida em sua diversidade.

Considerações finais

A proposta deste trabalho foi introduzir um debate na filosofia das ciências cognitivas envolvendo a teoria da mente estendida e o enativismo. O debate considera a integração entre essas duas abordagens corporificadas da cognição e leva em conta a relação de compatibilidade entre suas agendas de pesquisa, e as razões para sua conciliação. Assim, discutir a integração entre os dois quadros teóricos envolve discutir tanto se eles são compatíveis quanto conciliáveis. Isto é, para uma integração ocorrer, eles devem ser compatíveis de maneira que não envolvam contradições entre suas agendas de pesquisa, ao mesmo tempo que sua conciliação traga repercussões positivas para a filosofia das ciências cognitivas.

Podemos interpretar que Di Paolo (2009) e Rowlands (2009, 2010) defendem uma incompatibilidade. Opostamente, Gallagher (2014, 2017) afirma que, a partir de uma concepção pragmática de corporificação, a teoria da mente estendida e o enativismo não estariam em conflito, de modo que a noção de intencionalidade seria o ponto chave para uma relação compatível.

As razões favoráveis apontadas por Gallagher (2013, 2018) sugerem que uma integração deve ser feita, pois isso permitiria à teoria da mente estendida lidar melhor com as críticas que recebe, e a tornaria mais dinâmica. Ela poderia lidar melhor com as críticas na medida em que a adoção de uma conceitualização enativista implicaria o abandono de seu funcionalismo — presente na proposta teórica do princípio de paridade. Assim, ocorreria uma substituição do funcionalismo por concepções enativistas em seu quadro teórico, de tal forma que isso neutralizaria objeções dirigidas à argumentação funcionalista a que a teoria da mente estendida recorre. A segunda razão defende que ela se tornaria mais dinâmica pois a adoção de uma concepção enativista daria

4 A dicotomia mecanicista-fenomenológica se encontra presente em todo o texto e é bem explorada por Stakonski (2022).

abertura para compreender a extensão da cognição em termos de processos dinâmicos. Estes assumem que processos cognitivos buscam manter sua estabilidade diante de perturbações externas constantes. Assim, o sistema cognitivo deixaria de ser compreendido em termos de processos computacionais de produção de respostas para solução de problemas e passaria a ser encarado sob o ponto de vista de processos dinâmicos.

A parcela do debate que diz respeito à conciliabilidade também envolve discutir a variedade de quadros explicativos. Essa é uma característica que marca tanto o movimento corporificado e situado quanto o campo das ciências cognitivas. O abandono dessa pluralidade não parece atrativo sem que esteja claro como uma integração contribuiria com o aumento do poder explicativo sobre os fenômenos cognitivos. Logo, a adoção de um pluralismo em defesa da diversidade teórica mostra-se uma alternativa mais interessante na medida em que os benefícios de uma integração não estejam explícitos.

Bibliografia

ADAMS, F; AIZAWA, K. The value of cognitivism in thinking about extended cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 9, 2010, pp. 579-603.

_____. The bounds of cognition. *Philosophical Psychology*, vol. 14, no. 1, 2001, pp. 43-64.

BROOKS, R. Elephants don't play chess. *Robotics and Autonomous Systems*, vol. 6, no. 1, 1990, pp. 3-15.

_____. Intelligence without representation. *Artificial Intelligence*, vol. 47, 1991, pp. 139-159.

CLARK, A.; CHALMERS, D. The extended mind. *Analysis*, vol. 58, no. 1, 1998, pp. 7-19.

CLARK, A. Intrinsic content, active memory and the extended mind. *Analysis*, vol. 65, no. 1, 2005, pp. 1-11.

_____. *Natural-born cyborgs: minds technologies, and the future of human intelligence*. Oxford University Press, 2003.

_____. *Supersizing the mind*. Oxford University Press, 2008.

CASH, M. Cognition without borders: "third wave" socially distributed cognition and relational autonomy. *Cognitive Systems Research*, 2013, pp. 61-71.

DI PAOLO, E. Extended life. *Topoi*, vol. 28, 2009, pp. 9-21.

GALLAGHER, S. Enactive intentionality. In: _____. *Enactivist interventions: rethinking the mind*. Oxford University Press, 2017.

_____. Interpretations of embodied cognition. In: TSCHACHER, W; BERGOMI, C. (Orgs.). *The implications of embodiment: cognition and communication*. Imprint Academic, 2011.

_____. Pragmatic interventions into enactive and extended conceptions of cognition. *Philosophical Issues*, vol. 24, 2014.

_____. The extended mind: state of the question. *The southern journal of philosophy*, vol. 56, no. 4, 2018, pp. 421-447.

_____. The socially extended mind. *Cognitive System Research*, vol. 25, no. 26, 2013, pp. 4-12.

GARDNER, H. *A nova ciência da mente: uma história da revolução cognitiva*. 2ª ed. Edusp, 1996.

- GENTNER, D. Cognitive science is an should be pluralistic. *Topics in Cognitive Science*, vol. 11, 2019, pp. 884-891.
- HASELAGER, P.; GROOT, A.; RAPPARD, H. Representationalism vs anti-representationalism: a debate for the sake of appearance. *Philosophical Psychology*, vol. 16, no.1, 2003, pp. 5-23.
- HASELAGER, W. O mal-estar do representacionalismo: sete dores de cabeça da ciência cognitiva. In: FERREIRA, A.; GONZALEZ, M. E.; COELHO, J. *Encontros com as ciências cognitivas*. Tradução de Mariana Claudia Broens. São Paulo: Coleção Estudos Cognitivos, 2004.
- JESUS, P. Autopoietic enactivism, phenomenology and the deep continuity between life and mind. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 15, no. 2, 2016, pp. 265-289.
- KIRCHHOFF, M.; KIVERSTEIN, J. The extended mind three waves. In: _____. *Extended consciousness and predictive processing: a third wave view*. Routledge Focus, 2019.
- KIRCHHOFF, M. Extended Cognition and Fixed Properties: steps to a third-wave version of extended cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 11, 2012, pp. 287-308.
- MATURANA, H.; VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Editorial Psy II, 1995.
- NEWEN, A.; BRUIN, L.; GALLAGHER, S. 4E Cognition: historical roots, key concepts, and central issues. In: NEWEN, A.; BRUIN, L.; GALLAGHER, S. (Orgs.). *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- ROWLANDS, M. Enactivism and the extended mind. *Topoi*, vol. 28, 2009, pp. 53-62.
- _____. *The new science of the mind: from extended mind to embodied phenomenology*. Cambridge, MA: MIT Press, 2010.
- STAKONSKI, J. Compatibilizando autopoiese e atribuições funcionais. *Principia*, vol. 26, no. 1, 2022, pp. 95-111.
- STEINER, P. Radical views on cognition and the dynamics of scientific change. *Syntese*, vol. 198, no. 1, 2021, pp. 547-569.
- SUTTON, J. Exograms and interdisciplinarity: history, the extended mind, and the civilizing process. In: SUTTON, J.; MENARY, R. (Orgs.) *The extended mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 2010.
- VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. *The embodied mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993.
- VOGT, P. The physical symbol grounding problem. *Cognitive Systems Research*, vol. 3, no. 3, 2002, pp. 429-457.
- WARD, D.; SILVERMAN, D.; VILLALOBOS, M. Introduction: the varieties of enactivism. *Topoi*, vol. 36, 2017, pp. 365-375.

A perfeição das espécies na hierarquia das substâncias separadas: Tomás de Aquino, ST I q. 55 art. 3

Gabriel Pedreira de Freitas Catapano

Mestrando em Filosofia [USP]

Bolsista CNPQ

gabriel.catapano@usp.br

Resumo: Nesta exposição, busca-se mostrar, através da leitura do artigo 3 da questão 55 da Primeira Parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, que no autor a hierarquia dos graus de perfeição entre as diversas substâncias separadas finitas, cuja natureza é a sua intelectualidade, dá-se pela perfeição do seu ato de conhecer. Esta perfeição, sustentamos, dá-se não principalmente na extensão daquilo que cada inteligência conhece, como se o superior conhecesse mais itens do que o inferior, mas sobretudo na quantidade de espécies inteligíveis conaturais que servem de ponto de partida ao conhecimento angélico que estão presentes em tal ou qual anjo. Quanto mais superior é o anjo, há neles um menor número de espécies pelos quais ele vai conhecer tudo aquilo que poderá conhecer; e quanto mais se desce na hierarquia, maior é a pluralidade dessas mesmas espécies que servem de meio. Assim, neste ponto, a hierarquia procede de acordo com uma certa axiologia neoplatônica, em que a perfeição se equipara com a unidade e afastando-se dela há a multiplicidade — de modo que acima da cadeia temos Deus, que conhece tudo na máxima unidade da sua própria essência, e na base temos o intelecto humano, que conhece pela maior pluralidade de espécies possíveis. Como consequência, de cada espécie inteligível do anjo superior surgirá um maior número de intelectões que corresponde a um maior número de coisas conhecidas; portanto, Tomás de Aquino sustenta que há uma maior universalidade nas espécies dos anjos superiores sem consequente perda de especificidade no produto de seu conhecimento.

Palavras-chave: Tomás de Aquino; Suma de Teologia; Substância Separada; Intelecção; Cadeia dos Entes.

Gostaríamos de falar algumas palavras acerca do que acreditamos ser o paralelismo da ordem do ser e a do conhecer em um dos aspectos da metafísica de Tomás de Aquino, a saber, a ciência possuída pelas substâncias separadas finitas. Sabemos que as substâncias separadas no filósofo não diferem numericamente, privadas que são da matéria assinalada que individua dentro da mesma espécie e, portanto, só podem diferenciar-se especificamente, ou seja, multiplicam-se os anjos consoante multiplicam-se as espécies, e as espécies multiplicam-se conforme as essências são diferentes umas das outras. Cada forma diferente possui um único indivíduo, mas quantas forem as formas diferentes, assim serão multiplicados os indivíduos¹. E como pode a forma de um imaterial diferenciar-se das outras, explica Tomás de Aquino na q. 50, art. 4, *ad* 1 da Primeira

1 A questão 50, mencionada logo a seguir, é o ponto textual em que Tomás de Aquino mais claramente elabora essas posições na sua *Suma*. O ponto foi tratado anteriormente e posteriormente em diversas outras ocasiões, às quais a edição apontada na bibliografia fornece referências. Para uma bibliografia secundária sobre o assunto, indicamos, e tivemos principalmente como norte, GILSON, 1989 (esp. II, c. 2), SUÁREZ-NANI, 2002a (esp. I, c. 1) e WIPPEL, 2021 (c. 9).

Parte da sua *Suma*: “De modo similar, todos os anjos diferem na espécie segundo os diversos graus da natureza intelectual” (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 123)². O que pretendemos mostrar, nessa curta exposição, é, a partir da exploração deste *ad 1* da supracitada questão e de trechos selecionados da q. 55, art. 3, uma interpretação de como se dá esta diferenciação segundo graus da natureza intelectual. A hipótese, em poucas palavras, é a seguinte: a partir da afirmação de Tomás de Aquino de que os anjos superiores conhecem por espécies mais universais do que os inferiores, mostraremos que há uma progressão da “quantidade” de espécies, por assim dizer, em que nós progredimos de Deus, que conhece tudo o que é através de um único, a saber, a sua própria essência, e progredimos até chegar nos homens, que conhecem de acordo com a máxima plurificação das espécies inteligíveis possíveis³. Dentro dessa ordenação do uno ao múltiplo, os entes intermediários, as inteligências, conhecem em graus diferentes de perfeição, de modo que aquele que conhece através de menos espécies e mais universais mais se assemelha à unidade do conhecimento divino e, portanto, é superior, assim como aquele que conhece mais imperfeitamente conhece por mais espécies com menor universalidade e, portanto, se aproxima dessa plurificação máxima que marca o modo de conhecer dos homens.

Primeiro, leiamos na íntegra o *ad 1* da q. 50, art. 4, na qual Tomás de Aquino se pergunta se os anjos diferem segundo pela espécie:

Quanto ao 1º, portanto, cumpre dizer que a diferença é mais nobre do que o gênero, como o determinado em relação ao indeterminado e o próprio em relação ao comum; e não segundo uma e outra natureza. De outro modo, ou conviria que todos os animais irracionais fossem de uma única espécie; ou que houvesse neles alguma outra forma mais perfeita do que a alma sensível. Diferem, pois, os animais irracionais segundo os diversos graus determinados da natureza sensitiva. E, de modo similar, todos os anjos diferem na espécie segundo os diversos graus da natureza intelectual. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 123)⁴

A dificuldade que este trecho suscita é a passagem da diferença específica para uma questão de gradação. Acompanhamos facilmente a primeira parte da explicação: de fato, a relação entre diferença e gênero na espécie tem que ser como aquela do determinado em relação ao indeterminado, e não como uma e outra natureza adicionadas; tanto a teoria aristotélica da definição quanto a crença de que ela reflete a estrutura metafísica do mundo pressupõem que os elementos últimos da categorização venham a ser não pela adição de propriedades distintas p e p' , mas pela especificação por uma propriedade p de um subconjunto dentro de conjuntos crescentemente vastos; esse p tem que ser tal que constitua o subconjunto que se quer definir e de modo a excluir todos os outros que compartilham todas as propriedades anteriores. As refutações por absurdo que se seguem explicam ainda mais claramente porque outros modelos de definição seriam inconvenientes para a classificação. Porém, Tomás de Aquino introduz um elemento a mais: não apenas há uma hierarquização entre os dois termos do *definiens*, de modo que a diferença seja mais nobre do que o gênero que ela especifica, mas há uma hierarquização de atualidade dentre os diversos subconjuntos que em disjunção compõem o conjunto genérico: é isto que o filósofo dá a entender com o emprego de “*secundum diversos gradus determinatos naturae sensitivae*” (grifo nosso). De modo que a diferenciação entre os animais irracionais particulares não é apenas uma

2 A tradução das citações de Tomás de Aquino tem por base a edição da Loyola apontada na bibliografia e da qual fornecemos a referência, mas que foi revisada e alterada por nós conforme julgamos necessário. Cotejamos, sobretudo, com a versão disponível on-line (cf. Bibliografia abaixo).

3 Falamos aqui do intelecto humano enquanto possibilidade, independentemente da diversidade que cada homem encontra em sua vida e, portanto, das espécies que chegarão ao ato em seu intelecto particular.

4 “*Ad primum ergo dicendum quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura. Alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei; vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo speciei animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturae sensitivae. Et similiter omnes angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae*” (ST I, q. 50, art. 4, resp., ad 1).

qualitativa, porque tal espécie tem exclusivamente uma característica indiferente aos graus de perfeição da cadeia dos entes, tal como, por exemplo, o dromedário tem uma corcova e o camelo tem duas e os outros animais não a têm por natureza e isso é indiferente à sua hierarquização; sendo a hierarquização apenas um fenômeno genérico entre as almas vegetativas, sensitivas e a racional; mas a diferença específica é tal que constitui uma gradação quantitativa natural conectada com a escala de perfeição, de modo que todas as almas sensitivas podem ser ordenadas daquela da sensibilidade mais fraca, próxima a um vegetal, até aquela cuja sensibilidade é tal que como que se aproxima da racionalidade. Este esquema dá a entender que a serialização das espécies dentro de um gênero, para Tomás de Aquino, segue uma generalização tal como a dos graus de perfeição das almas da psicologia aristotélica. A letra do texto também induz o leitor a considerar que, pela ausência de um segundo passo argumentativo que vá do estabelecimento da tese de que “a diferença se relaciona com o gênero na espécie como o determinado para o indeterminado” para “as diferenças determinantes de um dado gênero se ordenam de acordo com uma hierarquia de gradação” que Tomás de Aquino considera que o primeiro decorra necessariamente do outro ou seja mesmo uma formulação equivalente. Não temos condição ou necessidade de argumentar isso no escopo desta apresentação, então apenas retenhamos a posição do filósofo. Munidos dela, podemos supor como as formas específicas das substâncias separadas se diferenciam umas das outras *a priori* a partir deste princípio geral, procedimento inferencial necessário para qualquer conhecimento possível destas substâncias com as quais não temos contato indutor do conhecimento. Assim como os animais irracionais se diferenciam uns dos outros por uma gradação da perfeição de sua natureza sensível, de mesmo modo, ordenar-se-ão as inteligências de acordo com uma gradação unívoca da sua natureza intelectual. Temos, também, o elemento mais baixo e mais alto dessa série de antemão, a partir de múltiplos textos de Tomás do Aquino, como por exemplo os capítulos 4 e 5 do *De Ente et Essentia*: respectivamente, a alma humana e Deus. Como, então, se diferenciam entre si, de acordo com o grau de perfeição de sua natureza, os membros intermediários desta cadeia? É a isso que responderemos agora, a partir da análise de alguns trechos do art. 3 da q. 55, que se pergunta se os anjos superiores conhecem por espécies mais universais do que os inferiores.

Consideremos, brevemente, as três objeções com que Tomás de Aquino abre o texto, dando voz a posições dialeticamente antagônicas à sua nesta disputa. A primeira objeção concerne à aceção de universal com a qual se está trabalhando nessa discussão, porque afirma o filósofo: *uidetur*, ou seja, parece, que o universal é o produto da abstração dos particulares. Se tomarmos esta aceção do termo, advinda da discussão do modo de conhecer humano, não faz sentido falar em universalidade para o conhecimento angélico, e muito menos de se distinguir entre graus de universalidade. A segunda objeção questiona a associação entre a perfeição do conhecimento e o seu grau de universalidade. Se sobrepusermos a relação entre universalidade e determinação no esquema categorial de espécies e gêneros, veremos que quanto mais universal, mais genérico é o conhecido, no sentido de que o gênero animal é mais universal do que a espécie do homem. Assim, se fosse dito que x conhece Sócrates mais universalmente do que y o conhece, poder-se-ia compreender essa frase do seguinte modo: x conhece de Sócrates que ele é animal, o mais universal, e que y conhece de Sócrates que ele é homem, o mais próprio. É nesse sentido que Tomás de Aquino coloca na posição do objetor que o universal é *quodammodo medium inter potentiam et actum*, como que um meio entre a potência e o ato, no sentido de que o gênero tomado em si é, apesar de já alguma determinação, ainda disposto a uma maior determinação. E, nesse sentido ainda, aquele y que conhece Sócrates como homem conhece Sócrates mais perfeitamente do que aquele que conhece Sócrates meramente como animal. Ora, conclui-se disso que aquele que conhece por espécies mais universais conheceria mais imperfeitamente, o que seria inconveniente com a tese metafísica, presente inclusive na *Metafísica* de Aristóteles, de que o superior não apenas conhece tudo o que o inferior conhece, mas conhece-o mais perfeitamente. Assim, de aparência

esta segunda objeção é uma refutação por absurdo, mas atentemos quais são os dois pontos que ela mobiliza: <i> ainda uma discussão semântica quanto à qual acepção particular de universal estamos sustentando neste debate, e <ii> a vinculação entre a hierarquia dos entes e o maior grau de perfeição da natureza inteligível, o que nos vincula convenientemente ao art. 4 da q. 50 que examinamos acima, o que cremos justificar a vinculação dos dois textos. A terceira objeção é próxima da segunda, ao afirmar que, agora utilizando o vocabulário da universalidade da forma, aquele que conhece o diverso pelo uno não pode ter um conhecimento apropriado de cada um dos diversos conhecidos, e seria mais apropriado o conhecimento do diverso que tem aquele que conhece por um meio mais pluralizado, na medida em que mais intelecções poderiam corresponder a um maior número de itens conhecidos. Isso é fundamentado na seguinte fórmula: *idem non potest esse propria ratio multorum*, o mesmo não pode ser a razão própria de muitos. Esse terceiro argumento parece se apoiar sobre a inconveniência de conhecer muitas coisas por uma única intelecção numa teoria correspondencialista da verdade, novamente questionando a vinculação entre a posição na hierarquia das coisas de acordo com o grau de perfeição do conhecimento. Em um mundo de multiplicidade, a perfeição epistêmica só pode estar associada a uma multiplicidade que lhe corresponda; de modo que de algum jeito o que está em jogo é a estrutura neoplatônica da hierarquização a partir do uno.

Assim sendo, não é de surpreender que o *Sed contra* mobilizará, contra essa crítica a uma metafísica neoplatonizante, duas autoridades que podemos associar a essa corrente: de um lado, temos o Pseudo-Dionísio, afirmando que os anjos superiores participam de uma ciência mais universal que os inferiores — *superiores angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores*. De outro lado, temos o *Livro das Causas*, que diz, na prop. 10, que as inteligências superiores possuem formas mais universais (*angeli superiores habent formas magis universales*). Do modo como Tomás de Aquino arranhou as autoridades, podemos inferir que a leitura dele une a universalidade da ciência à universalidade da forma, o que reciprocamente determina que a leitura dele vê no *Livro das Causas* não uma fala sobre a forma dos entes inteligentes, mas sobre a forma através das quais as inteligências conhecem o que conhecem.

Leiamos agora, com mais cuidado, os dois parágrafos do corpo da resposta:

Respondo. [<i>] Cumpre dizer que, se há entre as coisas algumas superiores, é porque elas são mais próximas e mais semelhantes ao único primeiro, que é Deus. [<ii>] Em Deus, toda plenitude do conhecimento intelectual é, com efeito, contida em um único, a saber, na essência divina, pela qual Deus conhece tudo. [<iii>] De fato, essa plenitude inteligível nos intelectos criados é encontrada de modo inferior e menos simples. Donde convém que aqueles que Deus conhece por um, os intelectos inferiores conheçam por muitos: [<iv>] e por tanta maior pluralidade, quanto mais inferior for o intelecto. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 161)⁵

Este primeiro parágrafo nos parece divisível em quatro etapas argumentativas. Primeiro, em <i>, Tomás de Aquino estabelece o critério a partir do qual se dá a hierarquização do diverso: o superior é determinado em relação ao inferior em função de sua proximidade ao ente determinado como o primeiro elemento da cadeia, e padrão de determinação dos demais. Ademais, essa proximidade, esclarece-se na sequência imediata, dá-se em função da similitude. Ou seja, é-se superior em função de uma maior similitude daquilo que é determinado como o mais perfeito, ou seja, Deus. Ora, estamos, no momento, hierarquizando as inteligências outras que não Deus. Então, a similitude que buscamos é aquela do inteligir, do conhecer. Por isso, o passo <ii> estabelece em que medida Deus é a perfeição no que toca ao modo de conhecer, onde Tomás de Aquino

5 “*Respondeo dicendum quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similia. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo in intellectibus creatis inferior modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa: et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit*” (ST I, q. 55, art. 3, resp. [corpo]).

retoma a discussão das ideias em Deus da q. 15, art. 3: se fora provado nas questões iniciais da *Suma* que Deus é maximamente uno e simples, então é necessário que Ele conheça tudo o que conhece (a plenitude de seu conhecimento, como diz o filósofo) através de um único, porque, se conhecesse através de muitos, isso violaria a sua máxima simplicidade e unidade. Este único só pode ser a própria essência de Deus, então é inteligendo a si mesmo infinitamente que Deus conhece todas as coisas que conhece (que são todas, porque afinal Aristóteles determinou que Deus conhece tudo, inclusive a discórdia no coração dos homens). Como exatamente isso se dá, escapa ao escopo desta exposição e deste artigo da *Suma* o qual estamos analisando. Mas o que obtemos desta remissão ao trecho pretérito da *Suma* é simples: Deus conhece o múltiplo pelo uno. O passo <iii>, a partir de <ii>, estabelece o padrão da comparação que funda a hierarquia. Se Deus foi determinado como o ponto superior da hierarquia, então o outro em relação a Deus é o inferior. Esta alteridade é marcada pelo traço da negação da simplicidade divina, o que antes fora obtido no modo de conhecer humano pela inversa, pois conhecemos a simplicidade divina a partir da negação do dado da experiência de que o não-Deus é múltiplo ou composto. Ou seja, no campo epistemológico, a negação da simplicidade de conhecer muitos por um é conhecer muitos por muitos. Se juntarmos <iii> com <i>, temos a conclusão <iv>, que nos dá a base da hierarquia: se a perfeição é conhecer a máxima pluralidade pela máxima unidade, e a alteridade da perfeição é a multiplicidade ou a composição, então a gradação do Si ao Outro dá-se pela multiplicação do meio do conhecimento, de modo que, se há várias inteligências criadas, tem superioridade aquela que, mais semelhante a Deus, conhece por menos, e é inferior aquela que, mais dessemelhante a Deus, conhece por mais (SUÁREZ-NANI, 2002b, p. 35). E aqui temos a base da solução de como é a gradação da natureza intelectual, que estávamos buscando a partir do texto inicial desta exposição. Prossigamos para o segundo parágrafo do corpo:

Assim, portanto, quanto mais superior for o anjo, tanto pelo mínimo de espécies poderá apreender a totalidade dos inteligíveis. E por isso convém que suas formas sejam mais universais, como se estendendo a muitos cada uma delas. — Pode-se observar de algum modo um exemplo disso em nós. Com efeito, há alguns que não podem alcançar a verdade inteligível a não ser que lhes seja explicada pouco a pouco por partes: e isso, com efeito, acontece a partir da debilidade de seu intelecto. E há, de fato, outros, os quais são de intelecto mais forte, que a partir de pouco conseguem alcançar muitos. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 161, grifo nosso)⁶

Este segundo parágrafo se divide em dois trechos, um no qual conclui-se o pensamento iniciado no parágrafo anterior, aplicando-o à pergunta inicial, e o seguinte no qual esse critério de hierarquização, aplicado, na resposta principal, às coisas da qual não temos nenhum conhecimento direto, é esclarecido por compararmos sua aplicação em um outro âmbito, um mais próximo àquele adequado ao conhecimento humano: a diferença de força e perfeição das faculdades cognoscitivas de diferentes homens.

A conclusão do pensamento que inicia o parágrafo, por tudo que expusemos há pouco, decorre bem facilmente: se os anjos superiores conhecem por menos espécies e, no entanto, conhecem pelo menos o mesmo, senão mais, do que os anjos inferiores, é necessário que cada uma dessas espécies, ou formas, abarque em si uma maior multiplicidade de inteligíveis. Ora, se muitos se referem a um, há uma relação que, de algum modo, é dita uma de universalidade. Pode aqui legitimamente Tomás de Aquino introduzir o conceito que elidiu na explicação do critério acima, mas que estivera presente na formulação da pergunta e nas autoridades movidas nas objeções e no *sed contra*: a universalidade e, mais especificamente, a diferença de gradação desta universalidade entre

6 “*Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit. Et ideo oportet quod eius formae sint universales, quae ad plura se extendentes unaquaeque earum. — Et de hoc exemplum aliquantulum in nobis perspicitur. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur: et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt*” (ST I, q. 55, art. 3, resp. [corpo]).

entes de perfeições diferentes. Esse emprego de gradação também facilmente se compreende: se a mesma diversidade é referida a conjuntos de cada vez menos elementos, os elementos têm que ser cada vez mais universais nas suas remissões; cada *uno* do anjo superior refere-se, ou abarca, uma multiplicidade maior do que cada *uno* de um anjo inferior. Isto, evidentemente, culmina em Deus, que abarca e entende toda a diversidade a partir de um único um, que, por isso, é o mais universal, entendendo universalidade como esse processo de abarcamento⁷. Tomás de Aquino precisou construir previamente esta acepção de universalidade antes de empregar o termo; e, compreendido assim, dissipam-se as objeções (como mostraremos abaixo nessa exposição), que entendiam sobre outra acepção o universal, como o seu ser, no modo de conhecimento humano, abstraído do particular. Aqui, portanto, está concluída a argumentação principal: as substâncias separadas superiores se diferenciam por seu conhecimento mais perfeito, o que envolve conhecer tudo por espécies mais universais do que os inferiores, maior universalidade se entendendo como abarcar uma maior pluralidade em cada uma espécie.

A segunda parte deste segundo parágrafo apresenta uma ilustração, adicional, deste critério operando nas inteligências humanas. Notemos, de partida, a modalização da resposta com o *aliqua*liter — esta modalização abarca a principal dificuldade relacionada a esta comparação particular entre as inteligências separadas e as humanas, a saber, que a diferença da multiplicação dos meios do conhecer leva a uma hierarquização dos homens que não implica (ou não constitui ou decorre de) uma diferenciação entre diferentes espécies, como é o caso nos anjos. Colocando de lado as dificuldades suscitadas por essa comparação quanto a constituição ou não de espécies distintas a diferença de penetrabilidade entre diferentes intelectos, porque o próprio Tomás de Aquino não tematiza isso aqui, vejamos o que o filósofo extrai da comparação. Ela em si mostra que podemos ter uma ostentação na experiência deste princípio que derivamos acima intelectualmente, de que uma diferença entre os homens que têm o intelecto mais perfeito e aqueles que o têm menos perfeito é a quantidade de partes a partir das quais ambos chegam a conhecer o mesmo inteligível. O todo de verdade acessível ao grau de perfeição do intelecto humano, que se constitui como o mesmo para a espécie inteira, precisa ser constituído em um maior ou menor número de partes para que seja constituído por cada intelecto, gerando um espelho da hierarquia intelectual, ao qual leva uma ordenação entre aqueles de intelecto mais forte e aqueles de intelecto mais fraco. Compreendido o corpo da resposta e como as noções de universalidade e grau de universalidade foram construídas nele, podemos voltar nossas atenções para os erros que Tomás de Aquino vê nas objeções, que são engendrados, justamente, devido a uma má compreensão, seja do termo universalidade, seja da adequação dos diversos graus de universalidade ao conhecido concreto. Leiamos a primeira resposta:

À primeira, pois, cumpre dizer que acontece ao universal ser abstraído do singular enquanto o intelecto que o conhece recebe este conhecimento a partir das coisas. Se, de fato, há um intelecto que não recebe o conhecimento das coisas, o universal conhecido por ele não foi abstraído das coisas, mas de algum modo preexiste à coisa: ou segundo a ordem das causas, e assim as razões universais das coisas são no

7 Em termos gerais, nossa leitura aqui concorda com SUÁREZ-NANI, 2002b, pp. 33-35, quanto ao significado de universalidade proposto neste artigo da *Suma*. No entanto, do modo que ela lê este trecho, ela vê ser mobilizada, ao pautar o conhecimento divino, tanto a universalidade da causa quanto a universalidade de uma totalidade (“*cette forme de connaissances est évidemment aussi la plus universelle, dans le double sens de l’universel-cause [ante rem] et de l’universel comme totalité*”) como fundante da hierarquia, essencial para diferenciar o conhecimento divino e angélico. Embora concordemos que haja essa dupla acepção de universalidade em jogo na ciência divina, acreditamos que nem Tomás de Aquino mobiliza, nem precisa ser mobilizado, a noção de Deus como causa universal para se dar sentido à hierarquia proposta neste trecho que ambos analisamos. Ele apenas a mobiliza já nas respostas às objeções, de modo que apostamos que o corpo da resposta pode ser compreendido sem referência a isso. Basta apenas considerar a unidade de Deus conhecer tudo por sua própria essência única.

Verbo de Deus; ou, ao menos, na ordem da natureza, e assim as razões universais das coisas são no intelecto angélico. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 161)⁸

Nesta objeção, vemos que as acepções de universal começam a ser postas em claro. A universalidade em relação aos singulares é dita de três modos, de acordo com os três âmbitos onde há inteligência na metafísica tomasiana: o humano, o divino e o angélico (embora o universal que há nos anjos, como argumentamos acima, também se aplica a Deus). A confusão daqueles que sustentam a primeira objeção consiste em tomar o modo da universalidade tal qual ele existe no âmbito humano e generalizá-lo indevidamente como o único modo possível de universalidade noética. Ora, o universal compreendido enquanto abstração do singular só faz sentido no modo humano de conhecer, em que, sem nenhuma intelecção inata, o homem precisa receber as espécies das coisas. Não obstante, o corpo da resposta acima nos esclareceu que, enquanto possuindo uma espécie que se refere a vários, há universalidade também nos outros tipos de intelecto. Portanto, é necessário admitir que há outros modos de um universal estar presente no intelecto que não através da recepção. A divisão entre o tipo divino e o tipo angélico parece se fundar na distinção entre as ideias exemplares e ideias enquanto princípios cognoscitivos da questão 15. Enquanto as espécies em Deus são o princípio de criação das coisas, Tomás de Aquino pode dizer que elas são anteriores às coisas na ordem da causalidade, e neste sentido não é possível que na substância criada as espécies que inerem nela sejam causas do criado anteriores a ele; porém, em ambos são anteriores de acordo com a natureza, porque, sendo a intelecção de cavalo presente na mente angélica iluminada diretamente por Deus e constituída de pura inteligibilidade, ela é mais perfeita e anterior a essência da coisa realizada na matéria, e que portanto há essa mistura com componentes posteriores e mais imperfeitos. Assim sendo, compreendemos que há três modos da universalidade das espécies nos intelectos se relacionarem com as coisas singulares e que muitas das propriedades que erroneamente os filósofos e teólogos associariam à universalidade em si são, na verdade, características do modo de se ter a universalidade do intelecto humano. Leiamos a segunda resposta:

À segunda, cumpre dizer que conhecer algo no universal é dito de modo dúplice. Do primeiro modo, a partir da parte da coisa conhecida, a saber, como quando é conhecida somente pela natureza universal da coisa. E conhecer algo no universal assim é mais imperfeito: imperfeitamente, com efeito, conhece o homem, aquele que conhece dele apenas que é animal. Do outro modo, a partir da parte do meio do conhecimento. E conhecer algo no universal assim é mais perfeito: de fato, o intelecto o qual consegue conhecer os singulares próprios por um único meio universal é mais perfeito do que aquele que não consegue. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, pp. 161-162)⁹

A resposta à segunda objeção decorre diretamente do corpo da resposta. Tomás de Aquino novamente esclarece múltiplas acepções nas quais podemos falar da universalidade; desta vez, porém, o âmbito que cumpre esclarecer não é o modo da universalidade em relação ao tipo de intelecto no qual inere a intelecção, mas a contraposição entre o universal enquanto é dito em relação a coisa conhecida e o universal enquanto é dito em relação as espécies através das quais o intelecto conhece aquilo que conhece, material a partir do qual se trabalha e se produzem as intelecções através das quais é inteligido aquilo que cada um entende. Se universal é compreendido

8 “*Ad primum ergo dicendum quod accidit universali ut a singularibus abstrahatur, inquantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res praeexistens: vel secundum ordinem causae, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei; vel saltem ordine naturae, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico*” (ST I, q. 55, art. 3, resp., ad 1).

9 “*Ad secundum dicendum quod cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo, ex parte rei cogitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius: imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo, ex parte medii cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali: perfectior enim est intellectus qui per unum universal medium potest singular propria cognoscere, quam qui non potest*” (ST I, q. 55, art. 3, resp., ad 2).

na primeira acepção, a segunda objeção valeria: porque neste sentido, o gênero é mais universal em relação às suas espécies, e, como Tomás de Aquino aponta, aquele que conhecesse com maior universalidade conheceria apenas o mais genérico. Conhecer da coisa apenas o que tem de genérico, com suas potencialidades ainda por determinar, é evidentemente mais imperfeito do que conhecer da essência todas as determinações que a caracterizam, o exemplo, em que se compara conhecer do homem que é simplesmente animal ou que é animal racional apenas põe isso em claro. Ora, se se compreende a universalidade a partir do meio da intelecção e não dos predicados lógicos do conhecido, fica patente pelo corpo da resposta que conhecer mais universalmente é conhecer mais perfeitamente, porque é se assimilar mais ao modo de conhecer de Deus, que conhece tudo através de um único, como vimos. Portanto, não há nenhum constrangimento de se afirmar que o superior conheça por maior universalidade do que o inferior, e a objeção não vale. Porém, esse trecho apresenta ainda uma dificuldade em relação a esta posição do autor: como uma intelecção mais universal consegue ser a razão própria de vários? Como ela consegue se adequar corretamente a diversas determinações diferentes? — Acaso a condição de adequação a diversos não implicaria que esses diversos têm que estar apenas potencialmente determináveis nesse uno, de modo que a universalidade no meio de conhecer não redundaria na universalidade do conhecido, o que faria a objeção passar novamente? Para compreender por que há uma adequação própria de um a muitos, precisamos ler, finalmente, a resposta à terceira objeção:

À terceira, cumpre dizer que o mesmo não pode ser a razão própria adequada de muitos. Mas se for excelente, o mesmo pode ser tomado como razão própria e similitude de diversos. Assim, no homem, é a prudência universal em relação a todos os atos das virtudes; e pode ser tomada como razão própria e similitude da prudência particular que no leão é para o ato da magnanimidade, e daquela que é na raposa para o ato da cautela, e assim nos outros. Similarmente, a essência divina é tomada, por causa de sua excelência, como razão própria dos singulares: porque é ela a partir de onde são assemelhados os singulares mesmo segundo as razões próprias. E, deste mesmo modo, cumpre dizer sobre as razões universais que são na mente dos anjos que por elas, por causa de sua excelência, muitos podem ser conhecidos através da cognição própria. (TOMÁS DE AQUINO, 2002, p. 162)¹⁰

A argumentação final, conquanto sutil, retoma os temas metafísicos que temos explorado até agora. Começamos com uma aparente concessão à objeção inicial: “o mesmo não pode ser a razão própria adequada de muitos”, o que é uma alteração sutil da formulação inicial, de acordo com a qual “o mesmo não pode ser a razão própria de muitos”. Com exceção de uma alteração de *multorum* para *plurium* que nos parece globalmente insignificante, a principal diferença é a adição do adequada, *adaequata*. Esta adição terminológica parece marcar o cerne daquilo no qual a posição de Tomás de Aquino resolve o impasse de como o uno pode ser um conhecimento mais perfeito da pluralidade do que o múltiplo. Evidentemente, o adversário dialético tem correção de dizer que só uma multiplicação das intelecções que se equipare à pluralidade dos inteligíveis pode levar a um conhecimento verdadeiro no qual haja uma plena adequação entre o intelecto e a coisa; donde a especificação tomasiana do vocábulo “adequação”. O que essa especificação dá a entrever é o fato de que há uma apropriação da verdade noética adicional e superior em relação a apropriação da verdade noética compreendida enquanto *adaequatio intellectus et rei* que vale no conhecimento humano e de onde parte a objeção. Assim, tal como nas respostas às duas objeções anteriores nós vimos uma gradual diversificação das acepções de universalidade, cremos que aqui ocorre o mesmo com “razão própria”; e tal como a universalidade por abstração é particular ao

10 “*Ad tertium dicendum quod idem non potest esse plurimum propria ratio adaequata. Sed si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum. Sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiae quae est in leone ad actus magnanimitatis, et eius quae est in vulpe ad actus cautela, et sic de aliis. Similiter essential divina accipitur, propter sui excellentiam, ut propria ratio singulorum: quia est in ea unde sibi singula simulentur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quae est in mente angeli, quod per eam, propter eius excellentiam, multa cognosci possunt propria cognitione*” (ST I, q. 55, art. 3, resp., ad 3).

modo humano de conhecer, parece-nos igualmente que a apropriação entendida por adequação parece ser correspondente ao modo humano, e que equacionar “próprio” a “adequado” como uma perfeita sinonímia incorre no mesmo erro de uma generalização indevida do tipo humano de conhecer para todos os intelectos. Tomás de Aquino começa a construir essa compreensão expandida de razão própria no período seguinte: a propriedade não é apenas a adequação, mas pode ser a similitude; e, quando há graus maiores de perfeição (o que o filósofo indica textualmente pelo emprego de *excellens*) essa similitude dá-se por outros modos que não o da adequação. Tal como no corpo da resposta, isso é esclarecido com uma referência ao âmbito que conhecemos na nossa vida sensível. Nos animais inferiores, está multiplicado aquilo que nos superiores está mais perfeito e mais unificado, como diz o lema medieval. Assim, nos animais sensíveis há prudências correspondentes às constituições motoras puramente sensíveis/materiais da sua alma, ou seja, como todo material, particularizada. A prudência humana, que reside na vontade, compartilha dos elementos que constituem o âmbito inteligível desta parte da alma, ou seja, a universalidade. Esse par das prudências particulares dos animais e a prudência universal do homem será, nos períodos subsequentes, equacionada, respectivamente, às intelecções particularizadas humanas (que são elididas da explicação textual porque foram trabalhadas na objeção que corresponde a essa resposta) e a essência única de Deus. Analisemos o caso das prudências e transponhamos para o campo das intelecções simultaneamente, pois: a prudência enquanto potência motora nos animais só pode ser a prudência própria a um ato virtuoso correspondente. Tomás de Aquino o ilustra com a prudência particular do leão, que é própria ao ato magnânimo, ou a prudência particular da raposa, que é própria ao ato cauteloso. Ora, nesse caso vemos que a propriedade se dá justamente no modelo da adequação, ou seja, da particularização e especificação máxima, em que há uma correspondência um-a-um entre referente e referido que só pode se dar se em ambos os âmbitos há a mesma multiplicação correspondente ao mesmo “espaço metafísico” e ao mesmo grau de perfeição. No caso das prudências, essa multiplicação equivalente se dá porque a prudência, estando na alma sensível, tem o mesmo grau de perfeição que os atos, que ocorrem na mesma materialidade sensível e que, estando no mesmo espaço, correspondem ao mesmo grau de plurificação em relação ao uno. No caso das intelecções, essa multiplicação equivalente ocorre porque as essências no mundo material conhecido e as espécies inteligíveis na alma humana ocupam o espaço mais imperfeito das duas hierarquias da perfeição: respectivamente, a hierarquia da perfeição do ser e da perfeição do conhecer. Em suma, a apropriação se dá no modelo da adequação nos casos em que há uma correspondente multiplicação entre referente e referido, o que ocorre se ambas estiverem no mesmo âmbito hierárquico de perfeição. Voltemos ao exemplo: no polo oposto, temos a máxima unidade na prudência universal volitiva. Esta prudência, estando, como dito, no intelecto, é universal, mas como age, através do corpo que está conjugada, em um mundo material, ela atualizada vira algo constituído dos mesmos elementos metafísicos do espaço que ocorre, ou seja, da particularidade plurificada material. Ou seja, não pode ser o ato de uma virtude universal, mas é um ato virtuoso particular, tal como um ato magnânimo, um ato cauteloso, etc. Uma prudência que, enquanto potencialidade inteligível, é universal, quando ato vira qualquer um dos possíveis do conjunto de atos particulares. Em outras palavras, a potência única pode-se atualizar neste ou naquele ato particular e, enquanto o ato daquela potência, é apropriado a ela. Ora, mas esta é uma apropriação na qual não há a adequação perfeita que vimos acima, porque a mesma potência que se atualiza agora neste ato pode-se atualizar naquele outro depois, como o homem que na batalha age corajoso, mas depois entre seus concidadãos é, pela mesma prudência universal, magnânimo; enquanto uma raposa jamais será magnânima e um leão, jamais astuto — suas prudências são adequadas aos seus atos porque cada prudência só pode se atualizar no seu respectivo ato. Assim, o uno mais perfeito corresponde a uma diversidade apropriadamente, porque tem em si tudo aquilo que precisa para se referir a cada uma delas. No caso da prudência humana, a mesma prudência, compreendida enquanto potencialidade para a ação virtuosa, sendo

inteligível, pode-se tornar este ou aquele ato virtuoso particular material, e é justamente porque o grau de perfeição do local metafísico em que está excede aquele dos atos que lhe correspondem que ela pode se particularizar em cada um deles, e, na medida em que pode se particularizar em cada um deles, é própria de todos e de cada um. Mas, na medida em que pode também se atualizar apropriadamente em outro inferior, não é uma correspondente adequada de paridade perfeita com nenhum deles — e, no entanto, é justamente por não haver essa paridade perfeita que o mesmo pode se atualizar nos diversos, e é a adequação que indica a limitação, a imperfeição. No caso do intelecto divino, Tomás de Aquino segue no texto, é a essência divina constituída de tudo que cada um dos entes particulares precisa para se constituir, de modo que há tudo nela para que se possa dizer que há uma similitude entre sua essência e este ou aquele ente, por mais que obviamente não haja uma adequação entre a essência de Deus e cada coisa particularmente, porque ambos são tão distintos quanto podem ser. Mas, nesse caso, a similitude não-adequada é mais perfeita do que a adequada, porque o excelente não apenas contém aquilo que precisa para se assemelhar perfeitamente àquele particular em relação ao qual ele excede, mas ainda inere em sua perfeição poder se assemelhar a outros. E, assim, Deus conhece apropriadamente tudo que conhece, que é tudo em toda a sua diversidade, por um único (sua essência), e este conhecimento do diverso por um mesmo, além de próprio, é mais perfeito do que o conhecimento adequado em que há uma multiplicação correspondente entre razões e conhecidos. Tomás de Aquino conclui a resposta desta objeção com uma aplicação disso que vimos ao intermediário, os anjos: neles, como inferiores em relação a Deus, não há essa máxima unidade, mas, como não pertencentes ao ponto mínimo de sua gradação, há uma diferença de perfeição entre o local em que estão da cadeia e aquele em que está parte dos diversos que conhecem, de modo que há a supracitada excelência do cognoscente em relação ao conhecido que funda uma apropriação não-adequacional entre uma razão que conhece, mais perfeita, e algo que ela conhece menos. E, assim, algo único pode ser a razão apropriada de muitos e o anjo superior conhecer mais perfeitamente o inferior, ainda que suas espécies sejam mais universais e, portanto, menos adequada aos particulares que conhecem.

Concluimos retomando: se o que diferencia uma e outra substância separada, enquanto inteligência, é o seu grau de natureza inteligível, o art. 3 da q. 55 nos esclarece que para Tomás de Aquino o critério hierarquizante dessa gradação é a similitude com Deus, o que quer dizer: se Ele conhece tudo que é inteligível por um único, sua própria essência, então ser semelhante a Deus é conhecer tudo pelo menor número de espécies possíveis. O superior, pois, conhece por menos espécies e mais universais e o inferior, por mais espécies de menor universalidade. Esse esquema de interpretar a hierarquia de perfeição dos entes na chave de uma subida da máxima plurificação para a máxima unidade é neoplatônico, o que Tomás de Aquino mostra ter consciência ao mobilizar explicitamente, e exclusivamente, autoridades neoplatônicas no texto analisado. Se podemos concluir com algo generalizante, defendemos que, para entender as inteligências e tudo que delas decorre, na filosofia tomasiana, é necessário se virar para o neoplatonismo, sobretudo aquele do *Livro das Causas*.

Referências:

GILSON, É. *Le Thomisme : Introduction à la Philosophie de saint Thomas d'Aquin*. 6^{ème} ed. Paris : Vrin, 1989.

SUÁREZ-NANI, T. *Les anges et la philosophie : subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*. Paris : Vrin, 2002a.

_____. *Connaissance et langage des anges : selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*. Paris: Vrin, 2002b.

TOMÁS DE AQUINO. *Opera Omnia. Corpus Thomisticum*. 2000. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: 23/10/2022.

_____. *Suma Teológica II: I Parte Questões 44-119*. Tradução de Gabriel C. Galache. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

WIPPEL, J. F. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas III*. Washington: Catholic University of America Press, 2021.

A Doutrina da Essência na lógica de Hegel

Gabriel Rodrigues da Silva

Mestrando em Filosofia [UNESP]

Bolsista CAPES

gabriel.r.silva@unesp.br

Resumo: A lógica de Hegel é exposta primordialmente em sua obra *Ciência da Lógica* (publicada em 1812 pela primeira vez e republicada em 1832 após a revisão parcial de Hegel em 1831, poucas semanas antes de sua morte). Esta é conhecida entre os estudiosos por Grande Lógica. Também em sua obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (publicada em três diferentes edições em 1812, 1827 e 1830), conhecida entre os estudiosos por Pequena Lógica, Hegel expõe sua lógica. Na Grande Lógica, Hegel fornece uma exposição mais detalhada, minuciosa e rigorosa sobre a sua lógica e, conseqüentemente, sobre os conceitos que trataremos. Na Pequena Lógica, a abordagem ocorre de modo mais sucinto e assertivo, o que é próprio do caráter enciclopédico almejado por Hegel, que pretendia utilizá-la como uma espécie de manual de ensino para suas aulas. A primeira diferença que se nota entre as exposições da Grande e da Pequena Lógica é justamente a discrepância entre os tamanhos delas. Certamente, essa diferença não é apenas quantitativa mas também qualitativa, pois uma exposição mais ampla ou mais reduzida, ainda que de um mesmo conteúdo, pode alterar qualitativamente e, portanto, influenciar diferentemente a experiência de compreensão do leitor. Ao nosso ver, enquanto a exposição da Grande Lógica ganha por sua miudeza e precisão nos detalhes, a exposição da Pequena Lógica, por sua vez, ganha na clareza e no emprego de uma linguagem mais compreensível. Desse modo, o uso conjunto das duas obras é benéfico e essencial aos pesquisadores e interessados. Como é sabido, a lógica de Hegel divide-se em três momentos principais: ser, essência e conceito. Cada um destes momentos possui sua peculiaridade, sua estrutura interna e seu desenvolvimento próprio. Hegel os aborda em seus livros homônimos, os quais são: *Doutrina do Ser*, *Doutrina da Essência* e *Doutrina do Conceito*. O objetivo desta comunicação é apresentar e debater o que é a *Doutrina da Essência*. Para isso, é claro, será necessário expor de modo geral o significado de cada um desses momentos e como eles se relacionam. Contudo, o enfoque será o papel exercido pela *Doutrina da Essência* na lógica de Hegel.

Palavras-chave: Hegel; Lógica; Metafísica; Ciência da Lógica.

Como é sabido, Hegel expõe sua lógica por meio de dois modelos distintos. Tais modelos são conhecidos entre os estudiosos da *Hegel-Forschung* por “A Grande Lógica” (“*Die große Logik*”) e “A Pequena Lógica” (“*Die kleine Logik*”). “A Grande Lógica”, alcunha da obra *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*), foi publicada pela primeira vez quando Hegel residia em Nürnberg. Os livros que a compõem, nomeados *A Doutrina do Ser* (*Die Lehre vom Sein*), *A Doutrina da Essência* (*Die Lehre vom Wesen*) e *A Doutrina do Conceito* (*Die Lehre vom Begriff*), foram lançados respectivamente em 1812, 1813 e 1816. Quase vinte anos depois, em 1831, quando residia em Berlin, Hegel revisou o primeiro livro, isto é, *A Doutrina do Ser*, que foi republicado em 1832. Todavia, os livros restantes, isto é, *A Doutrina da Essência* e *A Doutrina do Conceito*, infelizmente não puderam ser revisados devido a morte de Hegel em novembro de 1831. Já “A Pequena Lógica”, alcunha do primeiro volume, nomeado *A Ciência da Lógica* (*Die Wissenschaft der Logik*), da obra

Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse), foi publicada pela primeira vez em 1817, quando Hegel residia em Heidelberg. Após isso, duas novas reedições surgiram, ambas datam do período em que Hegel residia em Berlin. A segunda edição foi publicada em 1817, dez anos após a edição inaugural, e a terceira e última edição foi publicada em 1830, três anos após a segunda edição.

A primeira diferença que se nota entre as exposições da “Grande Lógica” e da “Pequena Lógica” é justamente a discrepância entre os tamanhos delas. Certamente, essa diferença não é apenas quantitativa mas também qualitativa, pois uma exposição mais ampla ou mais reduzida, ainda que de um mesmo conteúdo, pode alterar qualitativamente e, portanto, influenciar diferentemente a experiência de compreensão dos leitores. Na “Grande Lógica”, a exposição é mais detalhada, minuciosa e rigorosa. Na “Pequena Lógica”, o conteúdo é exposto de modo mais sucinto, condensado e assertivo, o que é próprio do caráter enciclopédico almejado por Hegel, que pretendia utilizá-la como uma espécie de manual de ensino para suas aulas. Ao nosso ver, enquanto a exposição da “Grande Lógica” ganha por sua miudeza e precisão nos detalhes, a exposição da “Pequena Lógica” ganha na clareza e no emprego de uma linguagem mais compreensível. Logo, o uso conjunto das duas obras é benéfico e essencial aos pesquisadores e interessados.

A lógica de Hegel divide-se em uma lógica objetiva e uma lógica subjetiva. Destas, ainda decorrem três momentos principais: ser, essência e conceito. Cada um destes possui sua peculiaridade, sua estrutura interna e seu desenvolvimento próprio. Na “Grande Lógica”, Hegel aborda esses momentos em seus livros homônimos, os quais são: *A Doutrina do Ser*, *A Doutrina da Essência* e *A Doutrina do Conceito*. Na “Pequena Lógica”, esses “livros” são subdivisões internas ao livro *A Ciência da Lógica* que, como vimos, é o primeiro volume da *Enciclopédia*.

O objetivo desta comunicação é apresentar e analisar o que é a *Doutrina da Essência*. Para isso, é claro, será necessário expor de modo geral o significado de cada um desses momentos e como eles se relacionam. Contudo, o enfoque será no papel exercido pela *Doutrina da Essência* na lógica de Hegel.

Aqui, desejamos responder brevemente três questões: (1) o que são e como se relacionam as duas subdivisões da lógica (lógica objetiva e lógica subjetiva), (2) o que são e como se relacionam os três momentos da lógica (ser, essência e conceito) e (3) como se relacionam as duas subdivisões da lógica (lógica objetiva e lógica subjetiva) com os três momentos da lógica (ser, essência e conceito). Para respondê-las, selecionamos algumas seções cruciais da lógica de Hegel. Nossa análise balizou-se pelas seções que abrem e fecham os momentos do ser, da essência e do conceito, pois, enquanto seções que transacionam, elas revelam mais explicitamente os locais ocupados por cada um dos momentos. Assim, almejamos encontrar as exposições que evidenciam os níveis em que cada um destes momentos se encontra.

No prefácio à primeira edição da “Grande Lógica” existe apenas uma única menção à divisão da lógica. Tal menção encontra-se no último parágrafo. Lá, Hegel afirma que a lógica se divide em dois volumes. O primeiro deles, constitui-se pela *Doutrina do Ser*, que acabava de ser publicada, e pela *Doutrina da Essência*, considerada a segunda seção do primeiro volume, ainda não publicada (viria a ser publicada somente no ano seguinte, em 1813) mas já estava presente no horizonte de Hegel. Apesar de Hegel não nomear esse primeiro volume (constituído pela *Doutrina do Ser* e pela *Doutrina da Essência*), sabemos que se trata da lógica objetiva. O segundo volume, por sua vez, afirma Hegel, conterà a lógica subjetiva, nomeada *Doutrina do Conceito*. Todavia, nesse prefácio, não há também nenhum comentário sobre o porquê da divisão da lógica em lógica objetiva e lógica subjetiva.

Também no prefácio à segunda edição da “Grande Lógica”, Hegel não faz qualquer menção à divisão de sua lógica e, conseqüentemente, não há qualquer elucidação sobre o que justifica a divisão da lógica em seus três momentos (ser, essência e conceito). Desse modo, nesse prefácio, não há nenhum comentário sobre o porquê da divisão da lógica em lógica objetiva e lógica subjetiva.

A introdução da *Ciência da Lógica* de Hegel, que é recorte selecionado para esta comunicação, divide-se em duas partes: “Conceito geral da lógica” (“*Allgemeiner Begriff der Logik*”) e “Divisão geral da lógica” (“*Allgemeine Einleitung der Logik*”). A primeira das partes é consideravelmente maior, possuindo trinta e nove parágrafos, enquanto a segunda parte possui apenas dez parágrafos¹¹. Como os próprios títulos já esclarecem, a primeira parte apresenta o conceito da lógica e a segunda parte apresenta a divisão da lógica.

Na primeira parte, Hegel não faz qualquer menção à divisão de sua lógica e, conseqüentemente, não há qualquer elucidação sobre o que justifica a divisão da lógica em seus três momentos (ser, essência e conceito). Desse modo, nessa subseção, não há nenhum comentário sobre o porquê da divisão da lógica em lógica objetiva e lógica subjetiva.

Logo no início da segunda parte, Hegel nos lembra que a divisão da lógica que será indicada nas próximas páginas deve ser considerada apenas como uma indicação prévia, visto que apenas o conteúdo próprio da lógica pode justificar cientificamente e, portanto, verdadeiramente a divisão dessa ciência. Assim, Hegel é capaz de nos indicar a divisão da lógica pois, segundo o próprio, ele já percorreu o caminho dessa ciência e sabe seu percurso e resultado. Todavia, essa indicação não deve ser considerada cientificamente, mas historicamente. Ou seja, é uma divisão prévia que visa elucidar e fornecer uma visão geral aos leitores, e não propriamente uma demonstração do conteúdo e do seu desenvolvimento.

É preciso esclarecer que, para Hegel, a introdução não pode e não pretende fundamentar o seu conteúdo proposto, isto é, o conceito geral da lógica e a divisão geral da lógica, conforme vimos acima. Pois, enquanto uma introdução, ela é capaz apenas de apresentar algumas explicações prévias, que visam somente introduzir os leitores ao conteúdo. Em diversos parágrafos da introdução, Hegel faz a distinção, ainda que um pouco implícita, entre uma espécie de conhecimento histórico, discursivo, argumentativo e um conhecimento cientificamente fundamentado. A introdução encaixa-se no primeiro deles, ou seja, ao longo dela, Hegel tece algumas alegações, elucidações e reflexões que visam auxiliar os leitores no processo de compreensão do conteúdo, mas ainda de modo exterior à própria coisa. Hegel não almeja justificar a verdade do conteúdo que está afirmando a partir destas alegações, elucidações e reflexões.

Na sequência, Hegel afirma que a oposição da consciência (entre um ente que é subjetivamente por si e um ente que é objetivo por si) é superada na ciência lógica. Nas suas palavras: “O ser é sabido como conceito puro em si mesmo e o conceito puro é sabido como o ser verdadeiro.” (HEGEL, 2016, p. 63). Hegel considera que esses (o ser como conceito puro e o conceito puro como ser) são os dois momentos contidos e inseparáveis da lógica. Aqui, Hegel começa a delimitar a divisão da lógica em lógica objetiva e lógica subjetiva. Hegel afirma que, com o desenvolver da ciência lógica, esses momentos (o ser como conceito puro e o conceito puro como ser) se mostram como momentos do conceito inteiro (*ganze*) e, portanto, o que há, na verdade, é o desdobramento do conceito enquanto ser e o desdobramento do conceito enquanto conceito. Ou seja, o desdobramento do conceito que é e o desdobramento do conceito enquanto tal. No primeiro momento, o conceito é em si. No segundo momento, o conceito é para si.

É importante perceber que, apesar de Hegel fazer uso dos termos “lógica objetiva” e “lógica subjetiva”, ele faz uma ressalva ao uso deles, principalmente por conta das palavras “objetiva” e “subjetiva” as quais, segundo ele, são indeterminadas e, portanto, polissêmicas. Tal indeterminidade, que é fruto tanto do uso filosófico, ao longo da história da filosofia, quanto do uso cotidiano dessas palavras, é responsável por produzir vagueza e imprecisão. Assim, entender o termo “lógica objetiva” por “lógica do conceito enquanto ser” e entender o termo “lógica subjetiva” por “lógica

1 A obra não é dividida em parágrafos, mas usamos esse recurso para facilitar o processo de localização dos conteúdos e a comparação dos mesmos entre as diversas edições.

do conceito enquanto conceito” parece ser um modo mais adequado, que nos aproxima do projeto filosófico de Hegel e nos ajuda a compreendê-lo mais facilmente.

Segundo Hegel, a partir da diferenciação dos momentos do conceito enquanto ser e do conceito enquanto conceito, surge a necessidade de uma esfera de mediação, que será responsável por conectá-los e dissolver qualquer lacuna que possa existir, possibilitando que haja relação entre eles. Desse modo, o que era antes dois momentos (ser e conceito) tornar-se-ão três momentos (ser, essência e conceito). O primeiro momento, o conceito enquanto ser, encontra sua exposição na *Doutrina do Ser*. Lá, o conceito é exposto na sua imediatidade, como o próprio ser que foi desdobrado de si mesmo. O terceiro momento, que, antes da necessidade da esfera da mediação, era segundo momento, o conceito enquanto conceito, encontra sua exposição na *Doutrina do Conceito*. Lá, o conceito é exposto em seu retorno a si mesmo, como o próprio conceito que originou o início de todo o processo, iniciado na esfera do ser, com o ser puro e seus desdobramentos seguintes (nada, devir, ser aí etc., perpassando a esfera da essência) e que agora retorna a si e se vê como o produto que gerou o início, o meio e o fim do processo lógico.

Conforme vimos nos parágrafos anteriores, a *Doutrina do Ser* e a *Doutrina da Essência* constituem-se como os volumes que compõem a lógica objetiva. A *Doutrina do Conceito*, por sua vez, constitui a lógica subjetiva. O fato do conceito enquanto ser estar exposto na *Doutrina do Ser* é algo mais claro, assim como o fato do conceito enquanto conceito estar exposto na *Doutrina do Conceito*. Pois o conceito enquanto ser é o conceito que é (objetividade, em si) e o conceito enquanto conceito é o conceito que é retornado e reconhecido (subjetividade, em si e para si). Mas por que a esfera da mediação, exposta na *Doutrina da Essência*, é essência? O que isso significa? Por que ela ainda faz parte da lógica objetiva?

Assim como a *Doutrina do Ser* é o conceito enquanto ser, a *Doutrina do Conceito* é o conceito enquanto conceito, a *Doutrina da Essência*, define Hegel, é o conceito enquanto sistema de determinações da reflexão. Com isso, Hegel quer dizer que o ser, da *Doutrina do Ser*, passa para o ser dentro de si mesmo. Hegel justifica a presença da esfera da essência, exposta na *Doutrina da Essência*, na lógica objetiva afirmando que o caráter do sujeito, relativo à lógica subjetiva, compete somente ao conceito. Segundo Hegel, apesar da essência ser o interior, o ser que adentrou dentro de si, ela ainda não é subjetividade e, além disso, ela ainda está presa ao ser imediato da *Doutrina do Ser* e, portanto, está presa a algo exterior a ela mesma. Assim, apesar de buscar ultrapassar a esfera do ser, por meio de um movimento de interiorização, a *Doutrina da Essência* ainda se encontra relacionada à esfera anterior. Cada um dos seus movimentos de interiorização é um movimento que se refere ao seu momento anterior (ser), portanto, é concomitantemente um movimento de exteriorização. Ou seja, sendo uma esfera de mediação, a *Doutrina da Essência* está no meio e, portanto, relaciona-se com os dois momentos (ser e conceito) que, em uma visão inicial, aparentam ser antagônicos. Mas, a partir de uma análise mais pormenorizada, vê-se que estes momentos são complementares.

Referências Bibliográficas:

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica 3: A Doutrina do Conceito*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis-RJ: Vozes, 2018.

_____. *Ciência da Lógica 2: A Doutrina da Essência*. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017.

_____. *Ciência da Lógica 1: A Doutrina do Ser*. Tradução de Christian G. Iber, Federico Orsini e Marloren L. Miranda. Petrópolis-RJ: Vozes, 2016.

As origens da vontade de verdade em Foucault

Gláucia Silva do Nascimento

Mestra em Filosofia [UFSCar]

Professora de Filosofia [IFBA]

Bolsista CNPq

glau_cia.s@hotmail.com

Resumo: O texto que apresentamos propõe uma interpretação do conceito de vontade de verdade em Foucault, notadamente nos escritos do início da década de 1970. No percurso de leituras que empreendemos, destacamos com Foucault as distintas facetas da vontade de verdade. Ela transmuta-se em diferentes momentos históricos e perpassa diversas produções de saberes. No primeiro momento de nossa exposição, indicamos uma origem histórica da vontade de verdade, localizada em Platão, quando ele opera a separação entre o discurso verdadeiro e o falso, e, nesse movimento, desloca o uso da verdade. Realiza ainda uma mudança de função do uso do discurso, que com os Sofistas implicava em ser um exercício de poder; com Platão, o discurso passa a ser um lugar de memória. Nos momentos seguintes do texto, tratamos das formas da vontade de verdade em seus desdobramentos históricos, com a exposição pontual dos elementos extraídos da narrativa de *Édipo* que compõem outras origens da vontade de verdade, a partir dessa narrativa percebemos que o objeto a ser buscado é a verdade, vinculada à pureza e destituída de poder. O último movimento de nossa exposição concentra-se na demonstração que Foucault faz a partir dos textos de Nietzsche, primeiro ele destaca o elemento da violência como aquele propõe o fortalecimento da relação entre vontade e verdade na filosofia. Em seguida, circunscreve questões políticas da vontade de verdade em Nietzsche por meio da sua política da verdade.

Palavras-chave: Foucault; verdade; saber; vontade.

A escrita que propomos nas linhas que seguem visa apontar indícios da origem histórica da vontade de verdade, localizada por Foucault em Platão, a partir do momento em que ele realiza a separação entre o discurso verdadeiro e o falso, e, nesse movimento, desloca o *uso* da verdade. A vontade de verdade surge nos escritos de Foucault (2014, p. 178), como um momento constituinte da construção de uma “morfologia da vontade de saber”, que ele empreende no curso de 1970-1971, o *Aulas sobre a vontade de saber*.

Para tanto ele percorre momentos da filosofia, momentos históricos de tensões e transições sociais da Grécia e problematiza a formação de saberes, por meio de exemplos oriundos das práticas judiciais. Nestas ele localiza uma vontade de saber “anônima, polimorfa” que faz emergir uma vontade de verdade; vontade que *busca* a verdade. Esses elementos compõem o segundo momento de nossa exposição.

Se pudéssemos eleger uma palavra que melhor definisse as investigações empreendidas por Foucault, em torno da vontade de verdade e seus desdobramentos históricos, seria *deslocamento*. Foi a partir de vários deslocamentos que a vontade de verdade emergiu, solidificou-se enquanto um sistema de exclusão; transformando-se continuamente, e de maneira camuflada perdurou com o passar dos tempos.

Nossa escrita se encerra acenando para alguns dos elementos, que segundo Foucault, compõem a política da verdade em Nietzsche. A partir dos escritos do filósofo alemão, Foucault identifica um novo elemento que liga vontade e verdade na filosofia, que é a violência.

1. A origem histórica da vontade de verdade

Partindo do princípio de que a origem histórica de algum objeto possível, por exemplo, conhecimento, poesia, religião, ideal, verdade não é atemporal, imutável como quer a *Ursprung* [origem] para os filósofos ou cientistas, Foucault nos apresenta a *Erfindung* [invenção] desses objetos. Assim, desenvolveremos a origem, a partir da *Erfindung*, da vontade de verdade. *Erfindung* significa invenção, e situar algo como uma invenção implica compreender os caminhos dos surgimentos e exclusões dos objetos possíveis através de sucessivas mudanças, levando em consideração a importância da *ruptura* entre as coisas e o momento histórico de suas aparições (FOUCAULT, 2002, p. 15).

Há uma decisão política aí, na adoção da *Erfindung* em detrimento da *Ursprung* por Foucault. Pois, situar as coisas a partir desta última nos impede de fazer a crítica a elas, uma vez que, sempre que se busca a origem de algo, por vias da *Ursprung*, somos levados a situar essa coisa, esse algo, “antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo”, depositando-o numa metafísica, ao “lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia” (FOUCAULT, 1999, p. 18). Foucault deseja quebrar essa forma constitutiva da análise dos objetos.

Assim, situa-se historicamente o surgimento da vontade de verdade, entre os séculos VI e V a.C, a partir das figuras de “Hesíodo e Platão” (FOUCAULT, 1996, p. 14). A vontade de verdade surge, então, como *separação* operada na *forma* como o discurso verdadeiro é dito.

Ainda nos poetas gregos do sec. VI, o discurso verdadeiro possuía uma série de características próprias que em última instância estava ligado ao exercício do poder.

O discurso verdadeiro — no sentido forte e valorizado do termo —, o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual a sua parte. (FOUCAULT, 1996, p. 15)

Eis que, no sec. V, “a verdade a mais elevada já não residia mais no que *era* o discurso, ou no que ele *fazia*, mas residia no que ele *dizia*: chegou um dia em que a verdade se *deslocou* do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação à sua referência” (FOUCAULT, 1996, p. 15). Essa é a principal transição destacada por Foucault de Hesíodo a Platão.

Deslocar a verdade do ato de sua enunciação para o próprio enunciado permite fazer com que ela — a verdade — se torne elemento passível de ser possuído por quem a profere. Sábios, filósofos, homens de piedade, eis alguns dos exemplos de detentores de enunciados da verdade, indicados por Foucault (1999, p. 19) em nossa sociedade.

Esse deslocamento permite ainda, selecionar aqueles que podem enunciar a verdade, que estão qualificados para tal, os puros, os ascetas. Essa oposição verdadeiro/falso, essa composição, segundo Foucault, rege a nossa vontade de saber desde então (FOUCAULT, 1996, p. 14).

O discurso que enunciava o verdadeiro como um exercício de poder, e agora diz a verdade, traz outro movimento, a exclusão do sofista. Para tornar o saber sofisticado aquém da filosofia, foi preciso interpor de maneira progressiva um conjunto de fenômenos interligados, que levaram o saber sofisticado a ser preterido da filosofia. Esses fenômenos, segundo Foucault, são: a materialidade do discurso; o surgimento da apofântica; a soberania da relação significado-significante na construção dos discursos. De maneira processual, o discurso passa a ser um local de memória e não de exercício do poder.

2. Vontade que busca a verdade, o exemplo de Édipo

Apresentamos até o momento a vontade de verdade na forma de separação e oposição entre discurso verdadeiro e falso. Exporemos, neste momento, outra forma de aparição da vontade de verdade que identificamos em Foucault, a partir da narrativa de *Édipo-Rei*. O funcionamento desta peça, que é também uma prática jurídica, norteia-se pela *busca* da verdade.

Consideramos que a busca pela verdade é uma das formas de aparição da vontade de verdade em Foucault. Chegamos a essa constatação a partir dos apontamentos presentes nos textos: *A ordem do discurso*; *A verdade e as formas jurídicas*, e em *Aulas sobre a vontade de saber*.

No desenrolar da tragédia edípica houve “táticas empregadas” que permitiram o alcance da verdade; o “jogo de busca da verdade” é o destaque que Foucault enfatiza ao lado da lei das metades e a composição do inquérito em sua análise da vontade de verdade que se constrói ao longo da narrativa edípica. Esses elementos permitiram construir técnicas e definir domínios de objetos para os quais a vontade de verdade “se dirigiu” (FOUCAULT, 1996, p. 16).

São características da vontade de verdade a longevidade e a obscuridade. Foucault assinala que ela “atravessou muitos séculos de nossa história” (FOUCAULT, 1996, p. 14). Se atravessou, é porque teve a capacidade de se adaptar às mudanças de cada época. Tal atravessamento se deveu, principalmente, às “formas” que teve de “pôr em jogo” (FOUCAULT, 1996, p. 16), por mais que “a verdade em si mesma” ou sua busca “se aplique aos discursos segundo critérios necessários, constantes, eternos, epistêmicos, as diversas formas da vontade de verdade são instituídas, variáveis, históricas e políticas” (WOLFF, 1999, p. 424)¹.

A longevidade e a obscuridade da vontade de verdade ocorrem, ainda, porque ela se “apoia” sobre um “suporte institucional”, desse âmbito, “um conjunto de práticas movimentarão o saber e sua aplicação em nossa sociedade” (FOUCAULT, 2014, p. 17). A partir da narrativa de *Édipo*, a “verdade passa a fazer parte dos grandes rituais jurídicos, religiosos, morais exigidos pela cidade”, e o fato de precisar da “verdade como princípio de separação”, de precisar dos “discursos de verdade como sendo os que mantêm as separações”, norteará os rumos da cidade (FOUCAULT, 2014, p. 168).

Considerando o que expomos ao longo desta seção, podemos elencar para fins de organizar o pensamento desenvolvido os seguintes elementos que a narrativa de Édipo nos legou. Temos os *elementos políticos* localizados por Foucault dentro da tragédia edípica que testemunham mudanças que funcionarão como um duplo; ora atestando resquícios de mecanismos jurídico-sociais presentes na Grécia arcaica como a “lei das metades” (FOUCAULT, 2002, p. 34), por exemplo, cujos ajustes e os encaixes simbólicos ou materiais permitem o estabelecimento da verdade, ora abrindo caminhos para novas formas de colher, ora localizando a verdade, desligando-a, ao mesmo tempo, do poder em sua dimensão política, algo mais próximo da Grécia Clássica; temos ainda, a oposição entre as categorias de “puro” e “impuro”, ambas “efeitos” de uma prática que vinculam a pureza à verdade (FOUCAULT, 2014, p. 163).

Dessa constatação Foucault (2014, p. 167) identifica que “os efeitos da impureza montam prontamente as armadilhas do saber”, de modo que, o que vai ligar saber e poder será o elemento da pureza. A “impureza”, por sua vez, “oculta o saber e a expulsa do poder” (FOUCAULT, 2014, p. 172). Esse último movimento vemos acontecer no desfecho de *Édipo*.

3. A política da verdade em Nietzsche, segundo Foucault

Na “Aula sobre Nietzsche” presente no contexto de *Aulas sobre a vontade de saber*, Foucault faz uma crítica à vontade de verdade, referente ao modo como ambos os conceitos se ligaram

¹ Vale observar que consultamos, para este trabalho, a tradução realizada por Livia Francisco Arantes de Souza, pesquisadora em Filosofia. Doravante as citações que fizemos baseiam-se na sua tradução ainda não publicada, mas em vias de publicação.

historicamente. Diríamos que esse movimento caracteriza o momento em que a *vontade* passou a ser *de verdade* na história da filosofia, identificando um deslocamento, proposto por Nietzsche nessa equação.

É importante marcar que na trama que se desenvolve entre verdade e vontade há certo grau de independência entre ambas, a verdade “não recebe” da vontade “nenhuma determinação”, e a vontade, por sua vez, “deve ser livre para poder dar acesso à verdade” (FOUCAULT, 2014, p. 194).

Para Nietzsche, “a articulação” da verdade com a vontade é regida pela “violência”. A “verdade só está no elemento da vontade a partir de suas características singulares e de suas mais precisas determinações, e em forma de coerção e de dominação” (FOUCAULT, 2014, p. 194). Só a partir desse “jogo da verdade” ou do “sistema verdadeiro e falso” (outra forma de falar da verdade em Foucault), em meio à “rede de coerções e dominações”, em que a verdade faz parte, será possível visualizar o seu rosto que é o da violência (FOUCAULT, 2014, p. 6).

Por meio dos textos de Nietzsche, uma “política da verdade” é identificada por Foucault. Neles são reunidos “certo número de elementos que põem a nossa disposição um modelo para uma análise histórica” dessa política (FOUCAULT, 2002, p. 23). É possível localizar em Nietzsche, segundo Wolff (1999, p. 424), triplas “questões políticas da verdade” que apontam, por sua vez, para as “diversas formas da vontade de verdade”. São elas: 1. “quem quer o verdadeiro e quem pode dizê-lo? 2. A propósito do que nós devemos dizer o verdadeiro? 3. Em vista de que nós o queremos?”

Assim, a partir dessas questões políticas da verdade, Foucault mostra com Nietzsche como podemos restituir a ligação, outrora quebrada, entre poder político e saber.

Considerações finais

A vontade de verdade em Foucault, tem sua história contada a partir de outro solo, que não tem mais o sujeito por referência ou a vontade por faculdade. A partir de suas investigações temos um duplo deslocamento envolvendo o conceito e seu uso: o que não é uma *vontade de verdade*, como uma adjetivação, torna-se, agora, uma *vontade que busca* algo. Outra descoberta que podemos assinalar é que não mais o elemento da liberdade ligará vontade e verdade, na filosofia. Será, pois, a violência que fará essa conexão.

A vontade de verdade é identificada por Foucault como sistema de exclusão que ganhou novas formas, sofreu mutações com o passar dos tempos, mas não deixou de existir. Ela encontrou aporte e difusão na filosofia, porque funciona nesta de maneira mascarada; está presente ainda no saber científico, no estatuto jurídico e no discurso religioso. Dela se diz no plural.

Talvez, diagnosticar o teor da vontade de verdade, em Foucault, tenha mais proximidade com o conjunto das *formas* que a vontade de verdade movimenta, com as *técnicas* que empreende, com os *saberes* que cria, do que com a designação específica do conceito, enquanto definição estática, dada a diversidade de sua apreensão notamos ainda a multiplicidade de sua origem.

Referências Bibliográficas:

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Microfísica do poder*. Organização e tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1999. (Biblioteca e filosofia das ciências, 7).

WOLFF, F. Foucault, l'ordre du discours et la vérité. In: MARQUES, E.; ROCHA, E. M.; LEVY, Lia; et al. (Orgs). *Verdade, conhecimento e ação. Ensaio em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

A correspondência entre a relação eu-outro das *Meditações Cartesianas* e a relação mundo-natal-mundo-estrangeiro dos manuscritos de 1929-1933

Israel Rossi Milhomem

Mestrando em Filosofia [USP]

Bolsista FAPESP

israel.milhomem@usp.br

Resumo: Pretende-se, com esta comunicação, estabelecer uma investigação comparativa entre duas chaves de conceitos husserlianos, a saber, a relação entre o eu e o outro, elaborada nas *Meditações Cartesianas* (1929), e a relação entre o mundo natal e o mundo estrangeiro, elaborada no livro *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil*, especialmente nos manuscritos que vão de 1929 até 1933. Embora as duas chaves conceituais estejam em discussões teóricas divergentes, defendemos que é possível estabelecer uma relação de correspondência entre elas, na medida em que as duas se assemelham em três características estruturais: a anterioridade, a analogicidade e a intercambialidade. Como aporte teórico, a presente comunicação traz duas interpretações divergentes acerca da relação entre as duas chaves conceituais: a tese continuísta de Klaus Held, que se encontra em seu artigo *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt* (1991), e a tese descontínuísta de Anthony Steinbock, que se encontra em seu livro *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Assim, pretendemos mostrar que, apesar de divergentes, as duas posições são complementares para a compreensão deste paralelismo conceitual, pois, de um lado, aponta-se para o aspecto do “como-se” [*wie wenn*], e, de outro, aponta-se para o aspecto da codependência. Ao fim e ao cabo, nosso intuito é mostrar que, apesar das *Meditações Cartesianas* serem apenas um dos possíveis desenvolvimentos acerca da temática da intersubjetividade transcendental em Husserl, tal obra possui um lugar paradigmático para a compreensão da questão.

Palavras-chave: Husserl; *Meditações Cartesianas*; Manuscritos de 1929-33; Eu-outro; Mundo-natal-mundo-estrangeiro.

Introdução

Sabe-se que, dentre as obras e os manuscritos de Edmund Husserl, a Quinta Meditação das *Meditações Cartesianas* (1929) é, sem dúvida, um dos trechos mais importantes no que diz respeito à reflexão fenomenológica acerca da experiência perceptiva que se tem do outro. Em grande medida, isso se deve às numerosas e bem trabalhadas páginas que buscam, dentre outras coisas, refutar a possibilidade de solipsismo na fenomenologia, explicitar a experiência do outro no seu nível primordial e, principalmente, fundar uma teoria transcendental do mundo objetivo a partir da relação que o eu tem com o outro.

No entanto, apesar da inegável importância dos avanços filosóficos da Quinta Meditação, pode-se sempre colocar em questão o quão correspondentes eles são com as produções posteriores.

Isto porque, dada as pretensões fundacionistas do texto em questão¹, seria natural supor que as investigações posteriores deveriam ou seguir a partir das *Meditações* ou, no mínimo, ser com ela concordantes. Em especial, isto deveria valer para os escritos que giram em torno da reflexão acerca das relações intersubjetivas em seus níveis superiores, como a relação mundo-natal-mundo-estrangeiro.

Para o presente texto, portanto, tem-se a pretensão de avaliar as reverberações dos resultados da Quinta Meditação em manuscritos produzidos entre 1929 e 1933. A intenção é pensar uma equiparação entre duas estruturas semelhantes, a saber, a estrutura eu-outro das *Meditações* e a estrutura mundo-natal-mundo-estrangeiro dos manuscritos. Assim, o texto pretende pensar em que medida essa segunda estrutura, fruto de investigações posteriores, reverbera e/ou atualiza os avanços das *Meditações*.

A hipótese central do presente trabalho é que, apesar das diferenças características de cada uma dessas estruturas, há, no entanto, uma continuidade coerente entre o nível mais primordial da relação entre o eu e o outro e, por sua vez, o nível superior da relação entre um mundo natal e um mundo estrangeiro. Assim, o presente trabalho defenderá que a diferença entre as duas instâncias é apenas de grau, e não de natureza. Para tanto, divide-se o presente trabalho em três etapas. Na primeira, apresentar-se-á o quadro geral das duas estruturas. Na segunda, através do embate entre Klaus Held e Anthony Steinbock, refletir-se-á o problema da continuidade ou ruptura entre os níveis intersubjetivos. Por fim, na terceira, apresentar-se-á, através de uma mediação entre os dois autores, a hipótese central do presente trabalho.

1. Apresentação das duas estruturas intersubjetivas

1.1. A estrutura eu-outro nas *Meditações*

Sabe-se que a Quinta Meditação das *Meditações Cartesianas* possui ao menos dois objetivos gerais. O primeiro e mais explícito é refutar a hipótese de que a fenomenologia, enquanto um idealismo transcendental, seja uma filosofia solipsista. O segundo, consequência direta da solução ao solipsismo, é a fundação de uma teoria que dê conta de explicar o sentido objetivo do mundo. Assim, segundo Husserl, ambas as conquistas da fenomenologia só se realizariam através de uma explicitação da experiência do alheio [*Fremderfahrung*], i. e., através de uma descrição detalhada do modo como o *ego* experiencia o *alter-ego* no seu nível mais primordial, e como, a partir deste nível, se constituem as relações intersubjetivas superiores.

No entanto, o que interessa ao presente trabalho é, em certa medida, os modos de explicitação da experiência do alheio, isto é, os meios pelos quais Husserl realizou uma descrição detalhada da experiência que o eu tem do outro. Para tanto, há três características centrais que marcam tais modos: a) a anterioridade do eu ao outro; b) a analogicidade da relação eu-outro; c) e a intercambiação da relação eu-outro.

Sobre o primeiro aspecto, pode-se observar especialmente o modo de construção descritivo da Quinta Meditação. Seguindo a via cartesiana, Husserl propõe uma redução temática de toda a operatividade do alheio para, a partir disto, demarcar aquilo que diz respeito exclusivamente ao eu. Ao fazer isso, o filósofo acredita que pode delimitar um ponto de partida seguro sobre o qual poderá erigir toda uma investigação relativa ao outro. Ponto de partida que será identificado, após a redução temática, como a esfera primordial do eu.

1 “O problema está posto, desde logo, como um problema especial, precisamente como o problema do aí-para-mim dos outros, portanto, como tema de uma teoria transcendental da experiência do que me é alheio, da chamada intropatia. Mas imediatamente se torna patente que o alcance de uma tal teoria é muito maior do que parece à primeira vista, dado que ela também conjuntamente funda uma teoria transcendental do mundo objetivo” (HUSSLERL, 2013, p. 130).

Por isso, Husserl (2013, p. 128) diz que “temos de ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso *ego* transcendental, o *alter-ego* se anuncia e se confirma”. Pois, ao fim e ao cabo, o modo descritivo da experiência do alheio continuamente trabalha com o princípio de anterioridade do eu. Mesmo que, posteriormente, Husserl venha a falar de um “nós transcendental” e de uma “comunidade intermonádica”, ainda assim, nos níveis mais primordiais, a experiência do alheio se principia pela delimitação precisa do eu. Pois, é só quando “o *ego* for delimitado no que lhe é próprio” que se levantará “a questão de saber como pode o meu *ego*, no interior da sua propriedade, constituir sob o título de ‘experiência alheia’, precisamente algo alheio” (HUSSERL, 2013, p. 132).

Tal anterioridade do eu não poderia ser diferente, já que a relação eu-outro das *Meditações* é pensada, nos seus vários níveis de constituição, como uma relação de transferência analogizante de sentido que parte do eu ao outro. É isso o que podemos ver nas descrições dos três níveis abordados pelo autor: o corpóreo, psicofísico e egológico. O primeiro e mais primordial é o da transferência de sentido que se faz do soma [*Leib*] próprio ao corpo [*Körper*] alheio. De tal modo há uma semelhança do comportamento harmônico do corpo alheio em relação ao soma próprio, que se pode falar de um soma do outro apreendido através da transferência de sentido proveniente do soma do eu. Em outras palavras, apreende-se analogicamente o caráter de somaticidade do outro apenas porque ele é experienciado como semelhante ao soma do eu. E, através do emparelhamento [*Paarung*] originário, pode-se repetir a mesma estrutura para a relação da unidade psicofísica própria e alheia, assim como para a relação entre *ego* e *alter-ego*.

A princípio, portanto, parece haver uma transferência de sentido unidirecional, i. e., todo sentido de alteridade da experiência primordial parte de uma relação de associação entre aquilo que é próprio e aquilo que é alheio. No entanto, nos níveis superiores, há, para Husserl, uma nova relação que é multidirecional: não só o outro ganha seu sentido a partir do eu, como também o eu ganha seu sentido a partir do outro. Na verdade, segundo o filósofo, “encontramos um vivente despertar-se mútuo, um mútuo deslocamento e um cobrir-se de cada um com o sentido objetivo do outro” (HUSSERL, 2013, p. 151). Assim, tem-se uma intercambialidade entre eu e outro, pois, a bem da verdade, “também o meu soma se encontra no seu, e que, em geral, ele me experiencia sem mais como um outro para ele, tal como eu o experiencio como meu outro” (HUSSERL, 2013, p. 168).

1.2. Estrutura mundo-natal-mundo-estrangeiro dos manuscritos de 1929-1933

Sabe-se que, em diversos manuscritos datados entre 1929-1933, Husserl buscou refletir sobre a constituição de culturas particulares e como elas se inter-relacionam. Nestes textos, das diversas questões ali presentes, havia, por exemplo, a investigação sobre o modo como certos sujeitos, membros de um determinado mundo cultural, conseguiam distinguir aquilo que é culturalmente familiar do culturalmente estrangeiro. Por exemplo, como um sujeito concreto, participante de uma nação, conseguia ao mesmo tempo perceber a familiaridade de seus objetos culturais (a língua, os costumes, as vestimentas etc.) e perceber a estrangeiridade de objetos culturais de alguma nação vizinha. Havia nestes manuscritos, portanto, a tarefa de compreender fenomenologicamente como “uma outra humanidade estrangeira com seu mundo natal estrangeiro é diferente do meu” (HUSSERL, 1973, p. 215).

Sobre o assunto, o que novamente interessa ao presente trabalho é, em certa medida, os modos de explicitação da experiência cultural do estrangeiro, em especial, as características estruturais que definem a relação mundo-natal-mundo-estrangeiro. Para tanto, pode-se apontar três características centrais que marcam tais modos: a) a anterioridade do mundo natal; b) a

analogicidade da relação mundo-natal-mundo-estrangeiro; c) e a intercambialidade da relação mundo-natal-mundo-estrangeiro.

A começar pela primeira característica, vemos que a experiência de um mundo estrangeiro requer, em primeira instância, a antecedência de um mundo natal, já que um mundo estrangeiro “é necessariamente uma modificação do mundo natal” (HUSSERL, 2008, p. 168). Isso significa dizer que: cada sujeito, apenas enquanto coparticipante de um mundo natal, pode apreender o sentido “estrangeiro” de um mundo do qual não participa. Assim, tal apreensão, que é primordialmente uma variação de sentido, requer necessariamente a anterioridade de configurações culturais que são partes de um mundo cultural determinado. Acessar culturalmente o mundo estrangeiro significa percebê-lo indiretamente através do próprio mundo natal.

Da mesma maneira, nota-se que tal apreensão ocorre por meios analógicos, i. e., as configurações culturais familiares são fontes de transferência de sentido para as configurações culturais estrangeiras. Husserl diz que o país estrangeiro, a cultura estrangeira e a humanidade estrangeira “são compreendidos por mim *analogicamente*, mas de forma indefinidamente geral e de modo que suas especificidades são simplesmente desconhecidas” (HUSSERL, 2008, p. 168, grifo nosso). Isto ocorre porque se opera na percepção do mundo estrangeiro um horizonte de pré-compreensibilidade constituído analogicamente a partir de um mundo familiar. O caráter de estrangeiridade dos objetos alheios só adquire o seu sentido na medida em que ele é uma variação singular e distinta do que é familiar. Por exemplo, a língua árabe, para um lusófono, só é compreendida como uma língua estrangeira porque ela tem características, ao mesmo tempo, análogas e distantes ao português.

No entanto, apesar da anterioridade do mundo natal e da analogicidade da apreensão do mundo estrangeiro, Husserl admite que há espaço para a intercambialidade de sentido entre os dois mundos, pois “naturalmente resulta da experiência concernente ao estrangeiro a expansão na forma de uma multiplicidade aberta de pátrias estrangeiras e a *interação*” (HUSSERL, 2008, p. 546, grifo nosso). Tal interação ocorre porque da mesma maneira que determinado mundo cultural apreende um mundo alheio com o sentido de estrangeiro a partir de uma relação analógica, o mesmo ocorre inversamente. De tal modo que aqueles que coparticipam de um mundo cultural, através da relação com outro mundo, apreendem-se enquanto estrangeiros dos estrangeiros. E, a partir desta relação de mútua compreensão, surge a possibilidade de formação de um mundo comum. Segundo Husserl (HUSSERL, 2008, p. 168), a “conexão estabelecida entre nós enquanto compatriotas com os estrangeiros de sua pátria estrangeira é *eo ipso* um mundo individual comum”.

2. Held e Steinbock

Para compreendermos os limites de correspondência entre a relação eu-outro das *Meditações* e a relação mundo-natal-mundo-estrangeiro dos manuscritos de 1929-33, pode-se colocar ao menos duas teses divergentes. A primeira tese é a da continuidade. Nela, tem-se a defesa da ideia de que haveria entre as duas estruturas, salvo as diferenças de níveis, uma correspondência. Sendo assim, tal tese parte da ideia de que o mundo natal é algum tipo de instância superior do eu, ao passo que o mundo estrangeiro é uma instância superior do outro. Assim, tal como há uma relação de oposição e de interação entre o eu e o outro, haveria também, salvo as devidas proporções, o mesmo na relação entre um mundo natal e um mundo estrangeiro.

A segunda tese defende que, apesar da possibilidade de se apontar semelhanças entre as duas estruturas, haveria, no entanto, uma diferença crucial entre elas. Assim, não bastaria dizer que o mundo natal é apenas um conceito de um “eu alargado”, como também o mundo estrangeiro seria um conceito de um “outro alargado”. Pois, ao fim e ao cabo, as relações entre o eu e o outro no seu nível mais primordial não se repetiriam nos níveis superiores. Haveria, assim, características

essenciais da relação entre mundo natal e mundo estrangeiro que seriam novas em relação à estrutura eu-outro das *Meditações*.

A primeira interpretação pode ser encontrada, por exemplo, no artigo de Klaus Held intitulado *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*. Neste texto tem-se o objetivo de apresentar uma ponte entre a Quinta Meditação e a *Crises* através das semelhanças no que dizem respeito à constituição de um mundo. No entanto, para além desse objetivo central, tem-se, ao longo de todo o artigo, a presença da tese da continuidade entre a estrutura eu-outro e a estrutura mundo-familiar-e-mundo-estrangeiro.

Segundo Held (1991, p. 319), para Husserl, a “estrutura da constituição intersubjetiva do primeiro nível tem uma correspondência com o segundo”. De tal modo que se considera o mundo estrangeiro “como um componente do nosso mundo natal, assim como o soma-corpo do outro [Leibkörper des Anderen] pertence, enquanto corpo, à minha esfera primordial” (HELD, 1991, p. 319). Isto se deve, em grande medida, ao fato de que Husserl pensa a relação entre mundo natal e mundo estrangeiro a partir dos mesmos parâmetros posicionais da relação entre o eu e o outro. Nas *Meditações*, o eu, no seu aqui, percebe o outro através de uma “associação emparelhante”, de tal modo que seu soma é apresentado “como se eu estivesse ali” (HUSSERL, 2013, p. 157). Ora, segundo Held, essa mesma estrutura do ali-aqui se repete quando Husserl se propõe a pensar o mundo natural e o mundo estrangeiro. É isso o que vemos, por exemplo, no manuscrito de número 35, no qual Husserl afirma (HUSSERL, 1973, p. 625, grifo nosso) que “nós podemos recompreender” o mundo estrangeiro “como se ele fosse familiar”².

A segunda interpretação, divergente da primeira, pode ser encontrada no livro de Anthony Steinbock intitulado *Home and Beyond*. No último tópico do capítulo 11 do livro em questão, Steinbock se propõe a defender a ideia de que o mundo natal e o mundo estrangeiro se constituem através de uma relação cogenerativa. No entanto, para além desta questão central, o comentador se posiciona contrariamente à tese continuísta de Held. Pois, para Steinbock (1995, p. 183), o mundo natal “não pode ser visto como um mero paralelo do *ego* na consideração cartesiana, espelhado apenas em um ‘nível superior’”. Através de uma metáfora, Steinbock explica que pensar uma correspondência pura e simples entre essas duas estruturas seria supor que os níveis intersubjetivos se relacionariam tal como as bonecas russas: cada nível intersubjetivo superior englobaria seu respectivo inferior.

A contrariedade de Steinbock se baseia, em grande medida, no fato de que, ao supor uma correspondência entre as duas estruturas, a relação mundo natal e mundo estrangeiro replicaria a anterioridade do eu ante ao outro. Isto porque, ao menos no modo expositivo das *Meditações*, a apresentação do outro é sempre antecedida pela primordialidade do eu. Ao passo que, para Steinbock (1995, p. 183), diferente do eu, “o mundo natal não é unidirecionalmente absoluto, independente, ou original”, isto é, o mundo natal não é um absoluto aqui no qual se constituem todas as relações; e nem mesmo o mundo estrangeiro é tão somente “relativo ou dependente” ao mundo natal.

Para Steinbock, a diferença entre as duas estruturas residiria no fato de que justamente o mundo natal e o mundo estrangeiro são dois elementos que emergem conjuntamente e que estão sempre em uma relação correlativa e codependente. Assim, não se pode pensar uma independência ou primordialidade do mundo natal ante o mundo estrangeiro, pois isto, no limite, significaria a aniquilação dos dois mundos. Para corroborar sua tese, Steinbock apresenta um trecho do suplemento 10 no qual Husserl (HUSSERL, 1973, p. 176) afirma que “o universo na sua primeira forma como mundo natal só se revela quando outros mundos familiares, outros povos estão em meu horizonte” (HUSSERL, 1973, p.176). Em outras palavras, só pode haver a constituição do

2 Para uma análise aprofundada de todas as passagens do artigo de Husserl que tratam do paralelismo entre a estrutura eu-outro e mundo-familiar-mundo-estrangeiro, ver HELD, 1991.

mundo natal na e pela relação com os outros mundos familiares que se apresentam como mundos estrangeiros³.

3. Continuidade ou ruptura?

Por fim, resta saber em que medida a relação eu-outro e a relação mundo-natal-mundo estrangeiro são correspondentes. Como vimos, de um lado, a tese continuísta de Held aponta para o fato de que as duas relações possuem características expositivas semelhantes, como a questão do caráter ficcional (o “como se”) presente tanto na percepção do outro, quanto do mundo estrangeiro. Por outro lado, no entanto, a tese descontinuísta de Steinbock apresenta um contra-argumento bastante contundente, a saber, que, diferente da relação eu-outro, não haveria na relação mundo-natal-mundo-estrangeiro a anterioridade do mundo natal ante à constituição do mundo estrangeiro.

No entanto, defende-se, no presente trabalho, que ambos os autores, em certa medida, estão corretos. Acredita-se que Held esteja certo em reconhecer uma semelhança entre as duas relações. Como se pode notar pela leitura dos pontos 1.1 e 1.2, através dos princípios de anterioridade e analogicidade tanto do eu, quanto do mundo natal, Husserl se valeu de duas estruturas propositalmente semelhantes.

Da mesma maneira, Steinbock é muito feliz em apontar que a relação entre o mundo natal e o mundo estrangeiro tem um caráter de intercambialidade, ou, nas palavras do autor, de codependência. No entanto, o que faltou na leitura do comentador é a atenção para as outras duas características apontadas no presente trabalho e o reconhecimento de que a relação das três características não é, em si mesma, contraditória. Isto porque se pode pensar em dois momentos distintos das duas relações. Em um primeiro momento, a percepção do outro (ou do mundo estrangeiro) requer uma relação analógica com um eu (ou mundo natal) que é anterior. Em um segundo momento, essa mesma relação se matiza ao ponto de uma intercambialidade, em que não só o outro (ou mundo estrangeiro) ganha seu sentido a partir do eu (ou mundo natal), como também a relação inversa: tanto o eu quanto o mundo familiar se modificam em contato com a alteridade⁴.

Portanto, tem-se a defesa de que, ao menos no recorte do presente trabalho, é possível reconhecer uma relação de correspondência entre a estrutura eu-outro e a estrutura mundo-natal-mundo-estrangeiro. O que significa, por consequência, que ainda nos manuscritos de 1929-1933, Husserl pretendia fazer valer os resultados das *Meditações* (1929).

Considerações finais

Em suma, partiu-se de uma breve retomada da estrutura eu-outro das *Meditações* sob a luz de três características centrais: anterioridade, analogicidade e intercambialidade. Da mesma maneira, abordou-se a estrutura mundo-natal-mundo-familiar sob as mesmas características. Posteriormente, colocou-se em debate duas teses contrárias, a continuísta de Held e a descontinuísta de Steinbock. Por fim, através de uma mediação entre os dois comentadores, defendeu-se a interpretação de que há uma correspondência entre as *Meditações* e os manuscritos de 1929-33, que são concernentes aos níveis intersubjetivos superiores.

3 No entanto, a bem da verdade, Steinbock defende que essa constatação não o impede de reconhecer que em alguma medida há “cruzamentos, intersecções e conexões” entre a estrutura eu-outro e a estrutura mundo-natal-mundo-familiar.

4 No limite, o caráter de codependência da relação mundo-natal-mundo-estrangeiro também valeria para a relação eu-outro, já que, no nível mais primordial, como mostramos, também há uma intercambialidade do sentido. Diferente do defendido por Steinbock, portanto, a codependência dos lados opostos não é uma característica distinta dos níveis superiores.

Referências bibliográficas

HELD, K. *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt. Phänomenologische Forschungen*, vol. 24/25, 1991.

HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil*. Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua XV)

_____. *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Dordrecht: Springer, 2008. (Hua XXXIX)

_____. *Meditações Cartesianas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

STEINBOCK, A. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

Heidegger e a compreensão ontológica da linguagem

Lucas Rafael Justino de Moraes

Mestrando em Filosofia [UnB]

Lucasrafaeljustino.1@gmail.com

Resumo: Esta apresentação faz um breve apanhado da estrutura ontológica da linguagem que Heidegger defende a partir das leituras que realiza de Aristóteles, com a intenção de demonstrar o espaço fundamental que o *λόγος*, entendido fundamentalmente como “fala” por Heidegger, ocupa na determinação do ser e de suas categorias, a partir da relação que constrói com a *δύναμις*. O filósofo alemão faz uma espécie de releitura da ontologia aristotélica. O sentido do logos como fala a partir do entendimento de Heidegger permite demonstrar uma lógica que não é exatamente a lógica proposicional clássica, mas lógica como investigação filosófica sobre a capacidade de enunciação. Essa enunciação se apresenta como uma força que é capaz de organizar as coisas do mundo, de juntar e separar, de conectar e relacionar. Mais do que ferramenta, a lógica torna-se intrínseca ao ser, pois ser e lógica são inseparáveis, dado que a lógica faz parte da determinação do ser. Ao final, é possível perceber que a leitura de Heidegger sobre o logos abre espaço para expandir-se o que é compreendido como linguagem, fala e enunciação. A linguagem ganha um caráter ontológico anterior à linguística ou à sonoridade dos idiomas, sendo entendida como o estabelecimento de conexões fundamentais que podemos observar, participar ou realizar como seres humanos, mas cuja existência está além de uma dependência humana.

Palavras-chave: Heidegger; Linguagem; Lógica; Ontologia.

Introdução

Neste trabalho pretendo demonstrar como, para Heidegger, uma investigação sobre a linguagem toma a forma de uma dimensão muito anterior à linguística ou à sonoridade dos idiomas. A linguagem teria uma ligação íntima com a questão do ser, a fundamental da filosofia e, portanto, para o autor, nesta investigação há um caminho a ser percorrido que passa pela lógica, pela força e pela produção de conhecimento manifestando o seu caráter ontológico.

Para tanto, recorro a alguns trabalhos em que Heidegger chegou a esta questão e sobre ela se debruçou com afinco, percebendo perguntas que foram dadas como respondidas, apesar de conclusões cheias de indeterminações, desde a filosofia realizada pelos gregos antigos, principalmente, mas não exclusivamente, Aristóteles. Por conta disso, ele faz um retorno à filosofia antiga tentando pavimentar um novo caminho a partir da questão do ser como foi formulada pelos antigos, tentando resgatar o que ele imagina que tenha sido esquecido quando o ser foi tomado como algo indefinido e, portanto, resolvido.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger inicia sua tese afirmando a importância da investigação metafísica e o que ela significa para a filosofia. Entretanto, para ele, a metafísica esqueceu-se do seu ponto de partida, daquilo que levou a todas as outras investigações, um questionamento tão fundamental que, esquecido, faz perder o sentido toda a metafísica: a questão do ser, que “deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma investigação” (HEIDEGGER, 2005, p. 27). A questão do ser, quando tomada por resolvida como

uma trivialidade, como entende Heidegger, existe num espaço de indefinição que resiste a qualquer tentativa de definição: “o ser é o conceito mais universal e o mais vazio” (HEIDEGGER, 2005, p. 27). Entender que essa proposição resolve a questão é esvaziá-la de sua importância como combustível inicial para a investigação filosófica e deixá-la de canto, envolta em obscuridade.

O que Heidegger realiza voltando à questão do ser é um resgate ao que primeiro foi tão importante e iniciou as empreitadas filosóficas a fim de que esta questão não seja dada como resolvida e, portanto, tida como banal, mas que seja entendida como a que move todas as outras, a mais fundamental. Tentando refazer brevemente o caminho que Heidegger faz e as pontes que constrói entre linguagem e a questão ontológica, tenho que abordar um pouco desta para chegar à primeira.

Quando Aristóteles investigou a ideia de ser do ente, concebeu-a de vários modos, uma existência segundo diferentes aspectos. Os quatro significados que o ser pode assumir em relação à sua essência e às suas categorias são: O ser em si, o ser verdadeiro, o ser como verdadeiro, o ser como falso e o ser como ato ou potência. Esses significados são múltiplos, mas dizem respeito a uma unidade, formando uma espécie de estrutura que Aristóteles fez referência e Heidegger tenta reconstruir. Tal reconstrução, inclusive, se empenha em repensar estas traduções que tomamos como garantidas em nossa filosofia. Questionar como os antigos questionaram requer rever a forma como entendemos termos como a razão (*λόγος*) e a potência (*δύναμις*). Heidegger se utiliza dos termos gregos constantemente na construção de seus textos e com relação isto devo algum respeito a utilização destes termos em grego quando necessário, porém devido à parca familiaridade e potente desconhecimento da língua grega, a maior parte do texto vai contar com as traduções especificadas a estes termos, tão presentes quando o assunto tratado é a investigação ontológica.

Começaremos pela própria potência, tradução que se origina do latim *potentia*, que Heidegger não considera um termo que faz jus ao que Aristóteles trata quando fala da *δύναμις*. Ele prefere a tradução com a qual é possível de realizar a reconstrução que quer, Heidegger chama a *δύναμις* de força. Essa força, assim como o ser, existe em uma multiplicidade que Heidegger expõe ao longo do texto que analisa o livro Θ da *Metafísica* de Aristóteles. A força é nosso ponto de partida para entender a importância da investigação ontológica sobre a linguagem.

1. Força

É necessário deixar claro que a força é, assim como o ser, dita de muitos modos e muitas formas. Essas forças são primeiramente descobertas quando analisamos as coisas a partir do movimento. Aquilo que se move e aquilo que é movido podem ser entendidos como movidos por forças e ações, logo a força existe nessa perspectiva do movimento. O movimento aqui não se trata, necessariamente, de um deslocamento no espaço, mas um movimento dos objetos que criam e produzem algo, realizam uma espécie de trabalho pelo movimento, um trabalho de criação no tempo. Segundo Heidegger (2007, p. 61), quando falamos de algo em movimento, devemos entender que “ali algo está em curso, algo está acontecendo, algo está em obra; uma atividade.”

Essa força, que aparece em Aristóteles como *δύναμις κατά κίνησιν*, a força entendida na perspectiva do movimento é a força cujos múltiplos modos de força fazem referência. É a que é mais facilmente percebida e, portanto, a primeira a ser investigada. O que podemos entender da força entendida no movimento é que em todas as atividades, em tudo o que acontece, há uma ou mais forças envolvidas para que o movimento seja possível.

É importante notar que o movimento não é o que nos permite ver a ação da força, mas que é ela mesma a causa do movimento. No princípio de todo movimento está essa realização da força, de forma que sem força o movimento em si não tem a possibilidade de existir. Entendemos até

então o movimento como esta atividade, como algo que está em obra, e a força entendida na perspectiva deste movimento é uma força que realiza uma mudança em um ente diferente de si mesma.

Heidegger lê em Aristóteles uma força essencial a qual as outras forças fazem referência em relação a diversos aspectos. Não é uma força como principal e separada das outras e cujas outras forças funcionam como subespécies, mas sim uma força que funciona como unidade e essência das outras forças, que sempre fazem referência a esta. Então os vários significados de força, as variadas formas da força fazem referência a este aspecto, que é um, como um ponto de partida, um modo primeiro do “ser-força”: “ser ponto de partida para uma mudança (ímpeto dominante para mudar), para tornar-se outro ou na medida em que é um outro” (Θ 1, 1046 a 4-11). Não só o movimento, a atividade, mas qualquer tipo de mudança encontra sua origem na força, e todas as forças são entendidas como tal porque são causadoras de mudanças, porque fazem a um ente com que mude em algum aspecto, qualidade ou condição. Assim, a força sempre faz referência a uma mudança, é sempre o ponto de partida para que ocorra uma mudança, para que um ente se torne outro.

E por que, se é algo que possibilita o movimento, que existe nessa capacidade de mudança, Heidegger decide chamá-la de força e não segue o entendimento de *δύναμις* como *potentia*? Há o significado que Heidegger entende como metafórico da força, o que traduziu-se como *potentia* em latim. É a potência dos números, não no sentido aritmético, mas como os gregos entendiam, no sentido geométrico, proposição originária de Hipócrates, um médico de Chios do século V, que não deve ser confundido com Hipócrates, o médico. “O quadrado construído sobre um segmento, segundo a medida desse segmento, é a *δύναμις* desse segmento” (HEIDEGGER, 2007, p. 69).

Esse sentido de força, que permite a construção de um quadrado a partir de um segmento, que se expressa nessa potencialidade de um segmento dar origem a outra figura, já era conhecido por Platão, Heidegger diz, e mesmo assim foi excluído das considerações de Aristóteles quando falava da força entendida na questão ontológica, na perspectiva da força que realiza mudanças. Força não é potência porque esta potência diz respeito a figuras geométricas, que não podem e não são entendidas na perspectiva do movimento. São formas estáticas, “sem movimento, portanto também sem repouso” [Física B 2 (193 b 22s)]. Ou seja, nelas não há a possibilidade de existir o movimento ou a mudança no sentido em que Heidegger investiga a *δύναμις κατά κίνησιν*. Entretanto, a tais objetos é possível virar os olhos e observar um outro significado de força que não precisa ser entendida aqui na perspectiva do movimento nem exclusiva a linhas e formas geométricas: o ser possuidor ou não de força.

O não possuidor de força se expressa quando o que se manifesta é justamente o contrário da força necessária para cumprir-se o enunciado. Aristóteles se utiliza do exemplo da mensurabilidade da diagonal do quadrado a partir do lado. A diagonal não possui a força necessária para ter a mesma medida que os lados do quadrado, pois sua existência é condicionada pela impossibilidade de medir igualmente ao lado. A própria existência do lado do quadrado encobre esta possibilidade. O outro exemplo que Heidegger retira do texto Aristotélico é o exemplo do homem que está em pé e possui a força para se sentar. Como estar em pé não implica em impossibilidade de sentar-se, essa força está presente.

Heidegger traz esses dois exemplos para comentar sobre o possuidor e não possuidor de força a fim de mostrar que essa questão, apesar de não pertencer ao âmbito da força na perspectiva do movimento, se aplica também a seres outros que não as figuras geométricas, que sabemos escapar do domínio do movimento ou do repouso. Ele conclui que essa questão se relaciona intimamente com o que é enunciado. Ou seja, a construção destes exemplos como são enunciados torna-os objetos possuidores de força ou não possuidores de força: “o significado problemático de *δυνατόν* [possuidor e força] e *ἀδύνατόν* [não possuidor de força] não está restrito às relações geométrico-matemáticas; positivamente: depende de certo modo do caráter enunciado de algo sobre algo, da

ἀπόφανσις [da manifestação]” (HEIDEGGER, 2007, p. 71)¹. Aqui Heidegger conclui que deve existir alguma espécie de relação entre enunciado e força.

A forma que os diversos significados de força, em sua multiplicidade, fazem referência à força entendida como singular é uma analogia. Fazem referência a este único aspecto, que é dominante e condutor de todas estas forças, que funcionam como *archai*, são “algo assim como aquilo de que alguma coisa procede” (HEIDEGGER, 2007, p. 76). Apesar disso, todas elas dizem respeito a essa única *arché*, um princípio dominante de que procedem as outras forças.

Essa relação é construída como uma analogia, pois a *αναλογία* é quando diversos significados encontram uma unidade no primeiro significado. Os outros significados, então, fazem referência a este primeiro significado (HEIDEGGER, 2007), mas em diferentes variações deste ou sob diferentes perspectivas que permitem a adotar a importância de um ou outro aspecto deste significado. Assim como nessa construção, comum à linguagem, as forças fazem uma analogia a esta força primeira, sob diferentes formas, resultando nestas multiplicidades de pontos de partida para a mudança, pois este primeiro significado da força é a força como “ponto de partida para uma mudança, ponto de partida que, como tal, está num outro ente diversos daquele mesmo que se muda” (HEIDEGGER, 2007, p. 76). Logo a mudança que ocorre acontece em um ente diferente do ente que é o ponto de partida, a força.

A força constitui-se como esse ponto de partida para o movimento. O movimento se mostra como essa mudança, a atividade colocada em jogo pela força. Todas as forças então aparecem como diversos pontos de partida, como *archai*, que fazem referência a esta única *arché* que é força como ponto de partida.

Dentre as forças na perspectiva do movimento, *δύναμις κατά κίνησιν*, aparecem as diversas separações e significados de força a partir das diferentes circunstâncias em que existe essa força e como se manifesta. Tanto seres animados quanto seres inanimados têm estas forças em sua constituição, mas alguns dos seres animados possuem ainda outra divisão de força, que Aristóteles (1046 a 36-b 2) define como: “umas são privados de fala, as outras porém dotadas de fala”, essas forças dotadas de fala, Heidegger acrescenta em um parágrafo, são “conduzidas por uma tal fala”. Entender aqui como deve ser entendida essa fala é o próximo passo para nossa construção da linguagem como entendida por Heidegger.

2. Fala

Λόγος. Esta é a palavra em grego que aqui Heidegger decide por traduzir como fala quando relaciona com a força. Segundo o próprio Heidegger, a primeira impressão que temos ao ler Platão ou Aristóteles é que o termo *λόγος*, como aparece em seus textos, é um termo polissêmico. Polissêmico no sentido de que seus vários significados são fugidios uns aos outros, não convergem em um primeiro, como no caso da analogia. Entretanto, Heidegger diz que esta impressão deve ser superada na construção de um entendimento verdadeiro sobre o significado do *λόγος*. O significado básico de *λόγος* é discurso (HEIDEGGER, 2007), entretanto, há outras interpretações de *λόγος* como “razão, juízo conceito, definição, fundamento, relação, proporção” (HEIDEGGER, 2007, p. 64). Essas definições não nos aproximam de entender o que é o discurso em si como aparece no *λόγος*. Heidegger defende que, em Aristóteles, a palavra *λόγος* significa revelar de que se trata o discurso, pois o *λόγος* é o que permite que seja visto, que se exprima aquilo sobre o que se discorre. O discurso “autêntico é aquele que retira o *que* diz daquilo sobre o que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre o que discorre” (HEIDEGGER, 2007, p. 63). O *λόγος* age então numa

1 Os colchetes são meus.

separação e numa conferência de ordem ao discurso, transformando-o em algo com capacidade de falar sobre alguma coisa que seja.

É por entender no *λόγος* esse sentido de deixar e fazer ver que Heidegger entende no *λόγος* o significado de razão, pois o *λόγος* é o que está presente em toda discussão, como “fundo e fundamento” (HEIDEGGER, 2007, p. 64), como fundamento e também uma raiz. E, como fundamento, só se torna visível em termos de outra coisa, portanto daí vem o significado de *λόγος* como uma relação. Assim se constitui o *λόγος* como discurso apofântico, o que relaciona e revela ou deixa ser revelado.

Entretanto, a importância do *λόγος* não se diz apenas em relação ao discurso ou ao tornar esse discurso inteligível, o falar que ele expressa é o próprio falar do ser do ente, é a própria fala que enuncia e faz afirmação: “as categorias fundamentam-se no *λόγος* — elas são *τα όντα* o ente ele mesmo” (HEIDEGGER, 2007, p. 25). Portanto, esta fala está arraigada à estrutura aristotélica que explica a multiplicidade do ser, todas as categorias se fundamentam na fala pois as categorias dizem respeito ao ente sobre aquilo que se manifesta, sobre o que é possível recolher do discurso apofântico.

A divisão da *δύναμις κατά κίνησιν* em forças privadas de fala (*δύναμις αλογος*) ou conduzidas pela fala (*μετα λογου*) é causada então pelo lugar que o *λόγος* ocupa enquanto fundamentação do ser. Pois as forças conduzidas ou não conduzidas pela fala dizem respeito ao âmbito que divide o ser entre entes animados e inanimados. Heidegger observa que, com essa divisão das forças no âmbito dos seres que trata da fala é mais uma prova de que o logos merece investigação especial e se apresenta como algo que já existe nos entes, pois esta divisão só acontece a partir do que os seres já possuem em seu interior. A fala não entra como um elemento externo segundo o qual serão feitas as divisões, mas é na verdade um elemento interior, intrínseco ao ser e que sobre ela será feita a divisão em seres dotados de fala, conduzidos pela força que conduz a fala ou os seres não dotados de fala, conduzidos por uma força não dotada de fala. Não é por faltar a fala que a divisão é feita, mas porque o que aparece é a força que nega a esta fala, que nega o *λόγος* para os seres inanimados.

Para entendermos melhor estas forças e o papel do *λόγος*, devemos novamente voltar ao significado de *λόγος*, assim como Heidegger faz, a partir do *λέγειν*: “*λέγειν*: colher, ajuntar, recolher, colocar uma coisa junto de outra e, assim, colocar em relação uma coisa com outra; e, com isso, colocar a própria relação. *Λόγος*: a relação, o reportar” (HEIDEGGER, 2007, p. 129). O interessante é que o *λόγος* acaba sendo o produto dessa atividade de ajuntamento, é a relação que se existe quase como um terceiro e, ao revelar-se, denuncia que é relação de duas coisas: “O reportar é aquilo que comporta e mantém juntos os elementos ali presentes” (HEIDEGGER, 2007, p. 129). O reportar é condicionante dos elementos como aparecem, unidos. Para Heidegger, o papel do *λόγος* é como de lei, “não apenas pairando nalgum lugar por sobre os regradados naquilo que é o próprio reportar-se: o acoplamento” (HEIDEGGER, 2007, p. 129).

Dessa forma, é possível entender o papel que o *λόγος* desempenha como fundamentação ontológica. Pois é a fala que permite às coisas que sejam reunidas, que se criem as relações que nos trazem a realidade, que revela não só a relação, mas a infinidade de coisas postas nas relações. Seu caráter é de lei justamente porque é o que mantém alguma unidade na realidade, é o que permite que as coisas sejam dominadas, conhecidas, é o mesmo *λόγος*, com esta capacidade de relação e de recolhimento que constitui “a disposição conjuntural que chamamos de ‘linguagem’” (HEIDEGGER, 2007, p. 129). Esta disposição conjuntural é anterior ao som da fala, e, portanto, quando dizemos que *λόγος* é “fala”, não é no sentido das palavras que saem de uma boca, da fonação, mas dessa capacidade enunciativa de organização, de construção de relações que tornam-se como lei e a partir das quais podemos conhecer as coisas.

Portanto, quando se fala de forças não conduzidas pela fala, não falamos de entes que não conseguem proferir palavras e enunciados, mas de entes que não podem se dar ao conhecer. Tais

entes não possuem em si a possibilidade do conhecimento, entes dos quais o enunciado não faz parte do que são, e, portanto, não podem participar do processo de serem como enunciados, de serem dotados de fala e de prestarem-se ao conhecimento de outros. São incapazes, nas palavras de Heidegger (2007, p. 131), de “tomar conhecimento de alguma coisa e de estar a par de alguma coisa”. Quando o *λόγος* não está presente na capacidade de enunciação, não conduz a força, é isto o que acontece, uma incapacidade de produzir o conhecimento sobre as coisas, pois sem o enunciado não há como se comunicar, como criar as relações necessárias para participar desse processo. Não tentando resolver o clássico exemplo, mas criando uma ilustração a partir deste: é como a árvore que cai no meio da floresta distante o suficiente de qualquer um para que não seja possível ouvir o som do tronco atingindo o chão e partindo os galhos da árvore vizinha. Se ninguém estiver lá para tomar conhecimento disso, o fato não é comunicado pois a árvore não possui em si a força para enunciar. Sem a presença de um ente que tome conhecimento do que ocorreu, independente da árvore ter produzido vibrações sonoras, esta mudança não possuiu uma fala.

A força conduzida pela fala carrega “consigo a enunciação: a possibilidade de tomar conhecimento e dar a conhecer e assim a possibilidade de ir procurar conhecer e apropriar-se desse conhecimento e assim ser conhecimento” (HEIDEGGER, 2007, p. 131). Isso não quer dizer que o *λόγος* conduza forças apenas para seres humanos, Heidegger deixa isso bem claro. Existem forças conduzidas pela fala em todos os seres animados, mas em graus diferentes que se organizam em uma espécie de hierarquia, que se relacionam com a forma pela qual o filósofo entende a linguagem.

Animais e plantas possuem dentro de si alguma espécie de deliberação, não é um domínio dessa enunciação no sentido de tomar conhecimento e fazer uso deste, mas estes seres conseguem discernir e destacar, o que não os torna seres que dispõem da enunciação como os seres humanos dispõem, mas que possuem em sua condição de animados, percepção. Aristóteles não negou que aos animais e plantas houvesse uma espécie de *λόγος* (HEIDEGGER, 2007, p. 134), que não deve ser entendido aqui como razão, mas no sentido de buscar conhecimento, de relacionar-se ao seu ambiente. Animais e plantas são seres animados que, em sua relação com o ambiente, demonstram o caráter anímico e o aspecto de fala que os conduz, apesar de não estarem ao nível do ser humano de domínio dessa fala, que permite a enunciação. Heidegger assim abre mão de uma divisão total entre humano e animal ou vegetal, demonstrando que a separação em relação ao *λόγος* é uma separação a caráter de níveis diferentes do uso da fala. Retornando ao exemplo da árvore que utilizei para expressar a força não conduzida por fala, é incorreto afirmar que ali há, em absoluto, uma inexistência de *λόγος* como fala, há apenas uma incapacidade de chegar ao grau de enunciação.

Essa capacidade de chegar ao grau de enunciação que permite tomar conhecimento e ser o próprio conhecimento é o que Heidegger defende como linguagem. Acontece em um nível de interação com o mundo muito anterior ao da gramática ou da fonação. Ou seja, existe até mesmo antes da linguagem como idioma, é algo que está intimamente ligado à produção, à criação e, portanto, ao que nos torna seres humanos, seres conduzidos pela fala, seres cuja própria ontologia se configura a partir do *λόγος* na força e em relação às categorias. O ser humano é “aquele ser vivo que possui linguagem segundo sua essência e para sua essência, ou melhor: a fala, tomada no sentido originário de expressar-se sobre o mundo e para o mundo na poesia” (HEIDEGGER, 2007, p. 137).

3. Lógica

Heidegger defende que é desta compreensão da fala, do *λόγος* como aquilo que permite a relação, como lei que rege as disposições conjunturais, de onde devemos tomar conhecimento da lógica, que é o resultado da investigação filosófica do *λόγος*, “algo totalmente diferente daquilo

que costumamos entender por lógica, seja a lógica formal ou transcendental” (HEIDEGGER, 2007, p. 137). A lógica que Heidegger se refere é uma lógica que trata da forma do pensamento, que busca construir silogismos que seguem a regras de forma que as proposições sigam uma forma lógica e, portanto, os argumentos sejam bem construídos.

Essa lógica manteve-se dessa forma desde que foi fundada e fundamentada por Aristóteles. Porém, Heidegger acredita que entender a lógica como uma ferramenta para o pensamento e para o conhecimento é ignorar o caráter ontológico que ela demonstra. A lógica como entendida na tradição filosófica ignora coisas que o Heidegger não poderia ignorar, como a própria investigação sobre a essência da linguagem. É mais um dos motivos para Heidegger definir sua filosofia como um resgate, uma reconstrução da metafísica desde Aristóteles, buscando no ser a origem das perguntas que fundamentam a filosofia.

A lógica que entendemos como cadeias de proposições é, portanto, incompleta, e não deve ser entendida em termos de um entendimento gramático que nos permita construir afirmações melhores ou o conhecimento das estruturas formais de pensamento. Não, para Heidegger a lógica deve questionar e confrontar os “abismos do ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 8), pois a investigação sobre o *λόγος* e o ser são inseparáveis.

E, por isso, Heidegger (2009) pretende sacudir (*shake-up*) a lógica, fazê-la entendida como a investigação sobre a essência da linguagem. O problema de investigar a linguagem é que ela é fugidia, é jogada de lado como área de interesse particular, é colocada em papel secundário e a própria apreensão da linguagem parece vir da lógica, fazendo a lógica parecer com algo que antecede a linguagem. Além disso, Heidegger afirma que em qualquer instância na qual apareça a linguagem como questão, uma resposta diferente será dada sobre o que é a essência da linguagem, portanto, a lógica como entende Heidegger é necessária pois só a investigação ontológica sobre a linguagem pode entendê-la em seu papel essencial. Sacudir a lógica é entender seu lugar como anterior às ciências, como a busca pela essência da linguagem, essência que pode ser destrinchada até chegar ao *λόγος* entendido como a fala que enuncia.

4. Considerações sobre a linguagem

O que me motivou a entender a defesa que Heidegger faz da linguagem como algo ligado ao do que faz o ser o que é, como estrutura fundamental da ontologia, é porque este entendimento da linguagem permite um frescor para as investigações filosóficas, pois esta é uma questão que aparece junto à primeira e mais fundamental: a busca pelo ser. Entender que a linguagem não é só forma de expressão ou comunicação entre seres humanos, mas uma construção complexa que tem origem na própria organização das coisas, permite entender o mundo como construção poética.

Segundo Heidegger, não devemos compreender o *λόγος* no sentido de criar um juízo ou conceito, mas entender como o que permite recolher, separar e delimitar, um conceito que representa a “mobilidade e normatividade interna presentes na abertura manifestativa do mundo” (HEIDEGGER, 2007, p. 155). Ou seja, a partir do *λόγος* é como tudo pode manter-se como é, alterar-se, organizar em pares ou limitar-se aos opostos... tudo o que se manifesta encontra lugar nos domínios da fala. Isso permite entender como a linguagem não se apresenta para nós apenas como algo do que podemos dispor, pois nossa própria existência é condicionada pela forma que organizamos a vida. A fala não é apenas um enunciado de si que se faz, mas o ser que é como enunciação, como parte desse processo do qual o *λόγος* é base.

Existem outros pontos também em que a investigação metafísica promovida por Heidegger permite compreensões diferentes das que estamos acostumados. O autor acaba fugindo de algumas noções pré-estabelecidas, como a distinção de seres humanos de outros seres vivos animais ou vegetais a partir da presença ou não de racionalidade. A forma como Aristóteles optou por deitar

esta questão em aberto e a forma como Heidegger a traz é bastante interessante pois, a partir do que é exposto, é possível que o *λόγος* faça parte em alguma capacidade da vida destes seres, mesmo que não da forma como os humanos podem dispor da linguagem, mas a partir de um senso de organização da realidade que existe em certa semelhança.

Heidegger não entende o *λόγος* como razão e atribui ao ser humano um domínio sobre isso, mas entende como algo que permite reunir em um as coisas que existem em multiplicidade. Da mesma forma que não atribui ao animal ou à planta uma ausência de razão, mas entende como eles fazem uso das relações que percebem para criar sua compreensão de mundo. Assim, as relações que se constroem como o *λόγος* não precisam ser entendidas apenas no sentido de linguagem como sintática e gramática, mas no sentido de uma linguagem que pode englobar tudo, todas as relações entre seres. Não é a própria gravidade, sob a qual todos os entes de que temos notícia estão sujeitos, uma lei? Algo que cria, estabelece e rege uma relação, como o *λόγος*? De fato, para Heidegger (2009, p. 140) a linguagem existe em todos estes domínios:

A amabilidade do vale e a hostilidade da montanha ou do mar em ira, a sublimidade das estrelas, a absorção da planta e o aprisionamento do animal, a velocidade calculada das máquinas e a severidade da ação histórica, o frenesi controlado do trabalho criado, a fria braveza do questionamento que sabe, a sobriedade endurecida do trabalho e a discrição do coração — tudo isto é linguagem. (HEIDEGGER, 2009, p. 140)

Entender isso é entender que aquilo que nos torna humanos não é algo exclusivamente humano, mas algo que faz parte do *λόγος* que existe, em certa capacidade, em toda a multiplicidade de coisas da natureza. A linguagem da forma como existe para nós constitui-se em um convite para entender a multiplicidade do ser a partir de uma unidade, de olhar em volta, seja com os olhos ou com o pensamento, e a partir daí começar a organizar e criar relações entre o que podemos perceber daquilo que se manifesta para nós.

Referências Bibliográficas:

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Parte I. Tradução de Márcia S. C. Schuback. 15^a ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.

_____. *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3: Sobre a essência e a realidade da força*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

_____. *Logic as the question concerning the essence of language*. Translated by Wanda Torres Gregory and Yvonne Unna. Nova York: State University of New York Press, 2009.

Wittgenstein e Strawson: análise terapêutica e análise gramatical

Lyon Alves

Mestrando em Filosofia [UNISINOS]
alves_lyon@outlook.com

Resumo: A obra de Strawson apresenta uma estreita relação com a obra tardia de Wittgenstein; desde o início de sua formação acadêmica em Oxford o seu pensamento e posicionamento tomou por base o filósofo austríaco. No entanto, Strawson se distancia da visão filosófica de Wittgenstein e oferece uma perspectiva diferente frente ao modelo terapêutico deste autor. A filosofia como análise gramatical é a posição strawsoniana no que diz respeito ao uso e base mínima dos nossos conceitos, mas muito de seu desenvolvimento se assenta no compromisso já apresentado por Wittgenstein. Sabendo da influência exercida por Wittgenstein na visão filosófica de Strawson, e que este considera que o objetivo wittgensteiniano é também o seu, urge identificar o ponto central que Strawson toma como sendo negativo na morfologia do filósofo austríaco e como ele reorienta tal posição para uma análise gramatical. O presente artigo, por meio de pesquisa bibliográfica, irá descrever como a influência de Spengler e Goethe forneceram dois eixos centrais na morfologia de Wittgenstein, e como a mudança desenvolvida por Strawson modificam esses eixos, bem como, à luz dessas influências, quais desses eixos presente na filosofia terapêutica parece ser o ponto de ruptura da filosofia de Strawson como uma análise gramatical. Os resultados nos permitem afirmar que a alteração da perspectiva terapêutica para a análise gramatical é predominantemente uma de modificação por parte de Strawson do eixo morfológico de Wittgenstein, o que resulta na concepção de conceitos a-históricos ou implícitos defendidos na possibilidade descritiva da filosofia strawsoniana.

Palavras-chave: Wittgenstein; Strawson; Terapêutica; Análise gramatical; Morfologia.

Introdução

Strawson cita em sua autobiografia¹ que Wittgenstein é um dos pensadores com maior influência em sua visão sobre qual deve ser a tarefa filosófica em geral. Para ele, Wittgenstein foi quem melhor entendeu como tal tarefa deve ser realizada, e desde o início de sua formação acadêmica em Oxford o seu pensamento e posicionamento tomou por base o filósofo austríaco. Nas palavras do filósofo da era de ouro de Oxford:

[...] se eu compartilho da concepção de alguém sobre qual deve ser nosso objetivo ou objetivo filosófico geral, é, se o entendi corretamente, o de Wittgenstein, pelo menos em sua última fase. Ou seja, o nosso negócio essencial, se não o único, é obter uma visão clara do funcionamento de nossos conceitos ou tipos de conceitos mais gerais e de seu lugar em nossas vidas. Em suma, deveríamos estar objetivando a autocompreensão conceitual humana geral. (STRAWSON, 2019a, p. 18)

No entanto, Strawson se distancia da visão filosófica de Wittgenstein e oferece uma perspectiva diferente frente ao modelo terapêutico deste autor. A filosofia como análise gramatical é a posição

1 Cf. STRAWSON, P. F. *A Bit of Intellectual Autobiography*. In: GLOCK, Hans-Johann (Ed.). *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

strawsoniana no que diz respeito ao uso e base mínima dos nossos conceitos, mas muito de seu desenvolvimento se assenta no compromisso já apresentado por Wittgenstein. Urge, portanto, a necessidade de compreender em quais aspectos Strawson é um pensador que desenvolve uma filosofia analítica como uma continuidade ou reinterpretação do pensador austríaco, e quais são as oposições ou alterações de paradigma frente a este mesmo autor. Nosso objetivo é apresentar os processos de influências que parecem ser o eixo central entre Wittgenstein e Strawson, com o objetivo de tornar mais inteligível as semelhanças e dissemelhanças entre suas posições. Dividiremos o tema em três pontos, no primeiro apresentaremos a influência de Goethe e Spengler em Wittgenstein; em um segundo momento descreveremos a influência de Wittgenstein no pensamento de Strawson, e por último ressaltaremos a alteração presente entre a terapêutica wittgensteiniana e a filosofia como análise gramatical segundo Strawson.

5. Influência de Goethe em Wittgenstein

Quando estamos diante da obra de Wittgenstein um ponto difícil para o leitor é identificar as influências e referências básicas da obra, essa dificuldade já nos é apresentada por ele no prefácio de seu famoso livro *Tractatus*.

Quanto meus esforços coincidem com os de outros filósofos não quero julgar. Com efeito, o que escrevi aqui não tem, no pormenor, absolutamente nenhuma pretensão de originalidade; e também não indico fontes, porque me é indiferente que alguém mais já tenha, antes de mim, pensado o que pensei. (WITTGENSTEIN, 2020, p. 125)

Como podemos perceber, a indiferença ao que já foi dito antes dele e a distância que ele aponta para uma pretensão de originalidade nos coloca diante de um autor engenhoso e enigmático. O conteúdo de sua obra é uma reprodução, uma reorganização segundo sua própria definição do que deve ser a filosofia.

No que diz respeito ao escopo aqui desenvolvido, a saber, as influências entre Wittgenstein e Strawson, encontramos-nos diante de dois autores que indicam não terem feito grandes afirmações. Wittgenstein diz apenas ter reproduzido ideias pelas quais ele se apaixonou²; já Strawson diz que seu ponto de vista já era algo presente nos anos 50, e que chega até mesmo ser um truísmo (STRAWSON, 2019a, p. 20). Diante disso um mapeamento das influências se faz necessário, e o nosso interesse, mesmo que estejamos apenas reorganizando e conectando pontos já descritos em artigos sobre o tema, ou em biografias, autobiografias e livros desses autores em questão, é identificar o ponto de ruptura da filosofia strawsoniana em relação à terapêutica Wittgensteiniana.

Nuno Ribeiro em seu artigo *Goethe, Spengler e a morfologia da linguagem em Wittgenstein*, nos apresenta a grande influência que a concepção morfológica de Goethe possui em seu desenvolvimento após seu retorno a Cambridge em 1929.

Wittgenstein afirma [...] que aquilo que a sua filosofia procura fazer é fornecer a morfologia do uso de uma expressão. O desenvolvimento da morfologia do uso de uma expressão em Wittgenstein viria a ser o resultado de uma aplicação ao domínio da linguagem do conceito de morfologia aplicado por Goethe, nos seus escritos científicos, ao domínio da natureza e por Oswald Spengler ao campo da história universal [...]. (RIBEIRO, 2017, p. 173)

A influência morfológica de Goethe em Wittgenstein se deu por meio do livro de Spengler *A decadência do ocidente*, podemos, também, considerar a obra de Goethe *A metamorfose das plantas*, que é a base para ambos os autores [Wittgenstein e Spengler]. O conceito central de morfologia

2 “I think there is some truth in my idea that I am really only reproductive in my thinking. I think I have never invented a line of thinking but that it was always provided for me by someone else & I have done no more than passionately take it up for my work of clarification” (WITTGENSTEIN, 1998, p. 16).

que atravessa a obra tanto de Spengler, quanto de Wittgenstein, possui raízes na seguinte definição de Goethe³:

Morfologia [:] reside na convicção de que tudo o que existe se deve também indicar e mostrar por si próprio. Desde os primeiros elementos físicos e químicos, até à exteriorização anímica dos homens afirmamos que este princípio é válido. Voltamo-nos logo para aquilo que tem forma. O inorgânico, o vegetativo, o animal, o humano todo se indica a si próprio, aparece tal como é ao nosso sentido externo e interno. A forma é algo em movimento, algo em devir, algo em passagem. A doutrina da forma é a doutrina da transformação. A doutrina da metamorfose é a chave para todos os sinais da natureza. (GOETHE, 1987, p. 349)

O pensamento wittgensteiniano, conforme nos apresenta Ribeiro (2017), é uma reprodutibilidade da morfologia de Goethe, que versa sobre o processo natural dos conceitos que podemos trabalhar externamente, com o acréscimo da modificação por parte de Spengler [mesmo que não tomada em totalidade por parte de Wittgenstein] da morfologia de Goethe ao campo histórico humano. Portanto, a influência de Goethe e Spengler na filosofia de Wittgenstein se deu tomando por base dois pilares, que possuem importância central no desenvolvimento morfológico do pensador austríaco, que são: 1) Transpor para a linguagem o método aplicado por Goethe ao domínio das ciências naturais [Goethe, *A metamorfose das plantas*, 1790]; 2) Transpor para a linguagem o método aplicado por Spengler ao campo da história universal [Spengler, *A decadência do ocidente*, 1918].

Assim, tendo em consideração todos os elementos apresentados, o pensamento de Wittgenstein viria a reapropriar-se dos dois elementos supra mencionados presentes na caracterização goethiana do método morfológico: primeiro, que tudo o que existe se mostra por si próprio, sendo, portanto, que não existe algo escondido por detrás dos fenômenos; segundo, que tudo se encontra em movimento e que, por conseguinte, a compreensão de um determinado fenômeno implica a compreensão das diversas modificações desse mesmo fenômeno, assim como das múltiplas conexões de um fenômeno com os demais fenômenos. (RIBEIRO, 2017, p. 179).

A centralidade de uma concepção morfológica naturalista que se debruça sobre o que se mostra por si próprio, bem como a prática do uso justificada pelas múltiplas ligações possíveis em movimento, estão no núcleo do desenvolvimento da morfologia wittgensteiniana, pois ela é uma recondução das “palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano” (WITTGENSTEIN, 2020, §116), bem como uma resposta à questão sobre *o que é a filosofia*, pois em sua definição,

A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo. Pois também não pode fundamentá-lo. A filosofia deixa tudo como está. (WITTGENSTEIN, 2020, §124)

Obviamente o que estamos considerando aqui são apenas os movimentos de influência, o que dado o espaço não podemos tornar mais ampla, mas ao menos em termos básicos o ponto norteador da morfologia wittgensteiniana parece, em seu caráter inicial, estar relacionado com as influências aqui descritas. Cabe agora apresentar sucintamente a influência de Wittgenstein em Strawson, e como este entende o processo terapêutico do filósofo austríaco.

6. A influência de Wittgenstein em Strawson

Strawson que é considerado um dos grandes filósofos da era de ouro de Oxford, desde o início de sua formação acadêmica teve grande contato com as obras de Wittgenstein e com cópias piratas das aulas ministradas por ele em Cambridge após 1929.

³ Wittgenstein afirma, no decurso das lições sobre a filosofia da psicologia, ocorridas entre 1946 e 1947, que aquilo que a sua filosofia procura fazer é fornecer a morfologia do uso de uma expressão.

Embora *On Referring* tenha vindo a público três anos antes das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, Strawson já havia sido exposto à metodologia madura do filósofo austríaco indiretamente, sobretudo por intermédio de seu mestre, Gilbert Ryle. (TECHIO, 2019, p. 193)

O contexto filosófico [Reino Unido] de Strawson tinha como tema central a definição do papel da filosofia por meio da pergunta “*o que é a filosofia?*” Esse tema era visto em grande modo de duas maneiras distintas, que gravitava em torno de duas concepções centrais, as de Austin e de Wittgenstein, duas posições emergentes no período. Em Oxford as duas tendências também norteavam o método de pesquisa na qual Ryle⁴ se destacava em oposição teórica a Austin. Strawson, sob a orientação de Ryle, se aproximou da filosofia wittgensteiniana, principalmente em sua fase tardia (TECHIO, 2019, p. 190).

A proximidade e derivação da visão de Wittgenstein é latente na obra strawsoniana, o próprio Strawson afirma em sua autobiografia que se há um objetivo filosófico que ele toma de alguém é exatamente o de Wittgenstein.

[...] se eu compartilho da concepção de alguém sobre qual deve ser nosso objetivo ou objetivo filosófico geral, é, se o entendi corretamente, o de Wittgenstein, pelo menos em sua última fase. (STRAWSON, 2019a, p. 18)

Como afirma Strawson, o núcleo de interesse de Wittgenstein é, também, o seu, no entanto, há uma clara oposição de sua parte ao método wittgensteiniano de sistematizar a linguagem desconsiderando aspectos implícitos da linguagem; para Wittgenstein, uma vez que não há nada a ser elucidado no núcleo do conceito, o que importa é o uso efetivo, e sua conexão natural e sua estrutura de interconexões, ou visão panorâmica do uso de nossas palavras (WITTGENSTEIN, 2020, §122). A estrutura pensada por Wittgenstein, o seu aporte naturalista e sua visão pragmática, também são consideradas pelo próprio Strawson. O filósofo londrino considera que tal método possui um aspecto necessário de clarificação do uso dos conceitos, mas defende uma noção que irá retomar uma discussão que Wittgenstein não considera ser parte do desenvolvimento filosófico, exatamente por seu pensamento estar fundamentado no eixo transposicional morfológico goethiano.

Strawson não pretende refutar a concepção terapêutica de Wittgenstein, ele aponta que ela é necessária, e afirma que ela possui seus méritos, porém, ele compreende o processo terapêutico apenas como um sistema negativo. Cita Strawson:

Essa concepção, a figura do filósofo como terapeuta, pode parecer muito implausível, chocante talvez; é, no mínimo, exagerada e unilateral; [...]. Mas merece que a consideremos um pouco mais; pois também tem os seus méritos. Instigou questões para as quais os seus defensores ofereceram respostas. São elas: como é que esses desarranjos surgem? Que formas assumem? E como é que se curam ou corrigem? De forma geral: Como é que se cai no impasse filosófico típico? E como se sai dele? (STRAWSON, 2002, p. 16)

Strawson defende que Wittgenstein minimizou algumas características comuns que fazem parte de nossa estrutura geral. A posição terapêutica de Wittgenstein é reavaliada no livro *Análise e Metafísica*, na qual Strawson sugere, com o propósito de considerar elementos “submersos” na linguagem, uma *análise gramatical*. Com essa posição Strawson quer seguir um caminho diferente de Wittgenstein, pois ele considera que Wittgenstein, na tentativa de reorientar o uso da nossa linguagem, acabou dando uma definição exagerada de sua aplicabilidade no que diz respeito à consideração parcial de nossa estrutura psicológica; a ansiedade, segundo Strawson, é o ponto fraco de Wittgenstein.

4 “In 1929, at the Joint Session of the Mind Association and the Aristotelian Society in Nottingham, Ryle first met, and struck up a friendship with, Wittgenstein, which substantially affected his subsequent philosophy”. (HACKER, 1996, p. 91).

A ansiedade de nos libertar de falsas teorias levou Wittgenstein, como penso, a minimizar ou descartar, ou, pelo menos, dar muito pouco reconhecimento a algumas características comuns de nossa experiência e de nosso pensamento não-filosófico ordinário” (STRAWSON, 2019a, p.19).

O interesse de Strawson está dentro da reformulação da discussão metafísica, e por meio de sua teoria de uma metafísica descritiva ele pretende expor as bases do nosso esquema conceitual, pois para ele,

Até certo ponto, a confiança em um exame atento do uso real das palavras é o melhor e, de fato, o único caminho seguro na filosofia. Mas as discriminações que podemos fazer e as conexões que podemos estabelecer dessa maneira não são suficientemente gerais, nem são suficientemente extensas para satisfazer as exigências metafísicas completas de entendimento, depois, quando perguntamos como usamos essa ou aquela expressão nossas respostas embora reveladoras em um determinado nível, tendem a supor, e não a expor, aqueles elementos gerais da estrutura que o metafísico quer revelado. A estrutura que ele procura não se mostra na superfície da linguagem de imediato, mas jaz submersa. (STRAWSON, 2019a, p. 14)

Strawson sugere que há um aspecto de avaliação explícito e outro implícito da linguagem, a primeira desconsidera qualquer busca submersa na linguagem, pois tudo o que tem de ser avaliado de certa forma já está à mostra; a segunda tenta apresentar um aspecto positivo [não obstante os inúmeros problemas que se levantam] subjacente ao pensamento, e que não se abarca por uma teoria do seu emprego.

Quando a primeira gramática do espanhol, ou melhor do castelhano, foi apresentado à Rainha Isabel de Castela, a reação foi perguntar para que servia. A resposta dada em nome do gramático levou em conta a história mundial, referindo-se à linguagem como instrumento a serviço do império — mas não precisamos mais de nos preocupar com isso. (STRAWSON, 2002, p. 18)

Strawson não se opõe ao conhecimento explícito, pelo contrário, ela é uma importante ferramenta de correção do uso dos conceitos. O que se pode retirar da citação acima é a ideia central que sustenta o que ele quer apresentar por análise gramatical, tal sistema de análise é a-histórica, não é um método que busca delimitar ou elucidar o campo dos termos tendo como foco a correta utilidade; sua preocupação é “mostrar as diferenças e semelhanças entre os vários departamentos da vida intelectual humana. Desse modo, as duas tarefas fundem-se numa só” (STRAWSON, 2002, p. 28).

Há, portanto, uma separação que vai se desenhando na densa e ampla obra de Strawson. Ele não pretende realizar uma decomposição conceitual, pois seu interesse é na relação tri-departamental [epistemologia, ontologia e lógica] presente naturalmente e uma estrutura mínima, espaço-temporal, para o uso intersubjetivo de particulares. Mas se a terapêutica, que segundo ele, é o caminho mais seguro na filosofia, é nada mais que uma face negativa de análise, como a inserção do aspecto positivo de uma análise gramatical irá se sustentar? Qual o eixo de alteração da influência Wittgensteiniana Strawson pretende reformular? A resposta envolveria uma ampla pesquisa e discussão, mas tentarei expor aquilo que se apresenta como a noção hermenêutica básica diante da própria exposição de Strawson referente à análise terapêutica.

7. O eixo histórico

Afirmamos, com base no artigo de Nuno Ribeiro, que a morfologia de Wittgenstein possui dois eixos oriundos da influência de Goethe e Spengler: transpor para a linguagem o método aplicado por Goethe ao domínio das ciências naturais e transpor para a linguagem o método aplicado por Spengler ao campo da história universal. Não é possível assegurar se Strawson sabia ou não dessa ligação, ao menos nas bibliografias aqui consideradas o autor londrino indica semelhanças entre Hume e Wittgenstein no que diz respeito ao eixo naturalista,

E naturalmente, existem diferenças entre Hume e Wittgenstein. Por exemplo, em Wittgenstein não encontramos nenhuma repetição explícita do apelo bastante explícito de Hume à natureza. Mas, como veremos, as semelhanças inclusive os ecos são mais surpreendentes que as diferenças. (STRAWSON, 2008, p. 26)

Em outra passagem cita Strawson:

Este é um esboço (que o próprio Wittgenstein completa com muito mais força e sutileza) de um enfoque puramente naturalista, uma redução naturalista, poder-se-ia dizer, da questão do significado — e de tudo o que a acompanha. Mas, é claro, devemos nos perguntar se essa abordagem abrange realmente os fenômenos — todos os fenômenos. Pode realmente fazer justiça à nossa experiência, à experiência, por exemplo, de reconhecer coisas particulares como pertencentes a certa classe ou caráter geral? Pode realmente fazer justiça, para ecoar a frase usada agora há pouco, à fenomenologia do pensamento? Pode mesmo — para parodiá-la — fazer justiça à maneira como concordamos em achar natural falar de nossa experiência, de nosso pensamento e de nossa própria fala? (STRAWSON, 2008, p. 95)

Há uma lacuna que Strawson considera como sendo insuficiente na terapêutica. O elemento naturalista em Wittgenstein versa sobre os modos de vida que fornecem a possibilidade descritiva para reunir lembretes daquilo que deve ser o uso efetivo de nossa linguagem, sendo assim, a limpeza conceitual, que é importante, precisa, segundo Strawson, ser completada com um elemento positivo.

O próprio Strawson indica que estamos diante de um autor que nos fornece inúmeras interpretações, e ele não é categórico em afirmar uma interpretação que evoque uma insuficiência tácita do filósofo austríaco, antes, o que ele propõe é, como aponta Glock (2011, p. 52), uma reorientação para a discussão das bases implícitas de nossos conceitos, de modo a expor a ligação entre ontologia, epistemologia e lógica. O naturalismo de Strawson tem por objetivo assumir uma característica diferente, não redutiva, não pressuposicional dos nossos conceitos; isso só é possível ao considerar elementos implícitos dos nossos comprometimentos psicológicos [natural-liberal] sustentado pela sua posição de uma metafísica descritiva.

A metafísica foi amiúde revisionista e, com menos frequência, descritiva. A metafísica descritiva contenta-se em descrever a estrutura real do nosso pensamento sobre o mundo [...]. (STRAWSON, 2019a, p. 14)

O que lhe interessa nesta perspectiva é o núcleo que não se altera, um núcleo humano que não possui história (STRAWSON, 2019a, p. 15), e que pode ser problematizado com o aporte implícito, destacando como o fundamento de correção de qualquer uso externo de nossos conceitos é considerado por uma reorientação do eixo naturalista de Wittgenstein. A influência declarada de Wittgenstein no pensamento de Strawson, no que tange ao objetivo da investigação filosófica, se mantém por uma completa modificação do modelo histórico de interconexão prática dos conceitos como idealizado por Wittgenstein. O pilar de transposição histórico de Spengler em Wittgenstein é alterado na obra de Strawson pela reinterpretação de diversos autores metafísicos. O filósofo londrino quer dar um passo atrás e considerar um vínculo entre conceitos explícitos e implícitos, por meio de nossas interações naturalmente dadas.

Nenhum filósofo entende seu predecessor até que tenha repensado seu pensamento em seu próprio vocabulário contemporâneo e é característico dos maiores filósofos, com Kant e Aristóteles, que eles, mais do que quaisquer outros, recompensem esse esforço de repensar. (STRAWSON, 2019a, p. 15)

Até aqui realizamos uma conexão hermenêutica sobre os processos de influência entre Wittgenstein e Strawson, nosso interesse foi apresentar os eixos entre o mais famoso pensador da analítica, e de sua importância terapêutica que nos possibilitou abrir caminhos em um campo no qual parece reinar o capricho e a incerteza dos conceitos, e a posição de Strawson, professor e um dos mais importantes pensadores da era de ouro de Oxford que pretende oferecer um aspecto positivo à questão do fundamento da estrutura conceitual. Ambos nos possibilitaram entender a

filosofia, ou ao menos suas posições, como um processo de influência, com isso, de certa forma, eles apenas estão rearranjando as cartas na mesa olhando o fenômeno linguístico. Na última seção queremos apenas apresentar com base no pensamento strawsoniano uma possibilidade ou uma demanda de que este processo continue, mas agora considerando o fenômeno da linguagem em um mundo hiperconectado.

Considerações finais

Embora não conclusivo, o ponto principal que se tornou o grande interesse de Wittgenstein na sua fase pós-1929, a saber, a influência do naturalismo e a morfologia de Goethe, fez com que o pensador austríaco encontrasse um novo rumo para o pensamento analítico, sua perspectiva sobre qual deve ser o interesse da filosofia é o mesmo presente em Strawson, como o próprio Strawson afirma, se há um objetivo filosófico que ele toma de alguém é exatamente o de Wittgenstein. Nesta medida ambos os autores são reprodutivos, o que nos permite indicar uma linearidade das influências e perspectivas que estão presentes nos dois pensadores, no entanto, destaca-se que há mudanças pontuais entre eles, ali onde Wittgenstein aliou a morfologia naturalista com a história, e portanto, reconduzindo os conceitos da metafísica para a prática e assim negando uma segunda ordem para os conceitos, Strawson tentou construir [e a meu ver com méritos], uma análise gramatical que tenta ir mais fundo nos mecanismos naturais envolvidos em nosso sistema de pensamento, não se opondo aos conceitos explícitos, o que abarcaria as ciências e suas linguagens técnicas, mas afirmando que elas tendem a pressupor ao invés de expor as nossas estruturas cognitivas. Por fim, cremos que o núcleo morfológico de Goethe parece se manter influente e atingindo, mesmo que indiretamente, o pensamento de Strawson, no entanto, o ponto de rompimento pode se dar pela falta de abrangência que tal morfologia teria em uma perspectiva histórica totalizante, como é o caso da influência de Spengler em Wittgenstein.

Referências Bibliográficas

- HACKER, P. M. S. *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996.
- RIBEIRO, N. Goethe, Spengler e a morfologia da linguagem em Wittgenstein. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 15, n. 1, jun., 2017.
- STRAWSON, P. F. *Análise e metafísica: uma introdução à filosofia*. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- _____. *Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades*. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo-RS: Ed. UNISINOS, 2008
- _____. *Indivíduos: um ensaio de metafísica descritiva*. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Ed. Unesp, 2019a.
- _____. Um fragmento de autobiografia intelectual. In: CONTE, J.; GELAIN, I. L. (Orgs.). Tradução de Jaimir Conte. *P. F. Strawson e a Tradição Filosófica* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Ed. Fi, 2019b.
- TECHIO, J. Strawson e Wittgenstein. In: CONTE, J.; GELAIN, I. L. (Orgs.). *P. F. Strawson e a Tradição Filosófica* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Ed. Fi, 2019.
- WITTGENSTEIN, L. *Culture and Value/Vermischte Bemerkungen*. Edited by G.H. von Wright in collaboration with Heikki Nyman, revised edition of the text Alois Pichler, translated by Peter Winch. Oxford: Blackwell, 1998.

_____. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Ed. Nova Cultura Ltda, 2000.

_____; WAISMANN, F. *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle*. Original German texts and English translations transcribed. Translated by Gordon Baker, Michael Mackert, John Connolly and Vasilis Politis. London; New York: Routledge, 2003.

O tempo da consciência na filosofia bergsoniana: reflexões sobre a memória, o fluxo da vida interior e o ato de criação no pensar literário

Maria Ester Martins Silva

Mestranda em Filosofia [UNESP]

Bolsista CAPES

ester.martins@unesp.br

Resumo: A discussão que será desenvolvida aqui se dedica a pensar, especificamente, o tempo da consciência como duração interior, de modo que essa noção será abordada tal como aparece no primeiro livro do filósofo francês, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889). Em seguida, buscamos apresentar a memória, de acordo com seu livro *Matéria e Memória* (1896), como justificção primordial do tempo da consciência, entendendo que a memória aparece como um elemento importante dentro da filosofia bergsoniana do tempo. Em seguida, iremos vincular filosofia e literatura, na medida em que abordaremos o tempo da consciência no pensar literário. A começar pelo movimento do pensamento, o devir, o movente, o fluxo interior que a memória tem o poder de remeter, e o processo de pensar e escrever na literatura que atualiza o nosso eu, reconhecendo nossos sentimentos e emoções. A literatura influenciada por esta filosofia tem como papel principal o de exprimir a descrição dos mais profundos sentimentos dos personagens fictícios. A literatura, por conseguinte, é uma forma de reelaborar o verdadeiro sentido do tempo vivido. Portanto, pensar a arte literária vinculada à memória, neste processo interior movente, faz-nos refletir também sobre a vida como exigência de criação. Em *A evolução criadora* (1907), Bergson já fazia uma relação da nossa vida ao movimento de criação, considerando que a virtualidade do passado suscita a criação artística na vida daquele que cria, por exemplo, que retira de dentro de si mesmo toda a potência criadora surgida através da emoção que seu movimento temporal interior provoca. As questões sobre o tempo da consciência e a memória serão justificadas pela questão do passado como virtualidade, fundamental para o ato de criação a partir da emoção criadora. A coexistência entre o passado e o presente imita o fluxo da duração contínua, como também o fluxo de pensamento que a mente humana conserva.

Palavras-chave: Tempo da Consciência; Duração; Memória; Criação; Emoção Criadora.

1. Duração enquanto experiência íntima do tempo e intuição como movimento criador

O pensamento do filósofo francês Henri Bergson ficou conhecido por discutir a noção de temporalidade atrelada à consciência. Em seu primeiro livro *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, publicado em 1889, já apresentava o famoso tema que reapareceria todos os seus escritos posteriores, isto é, a noção de duração. Com o surgimento dessa ideia de tempo, o *Ensaio* propõe uma duração psicológica, visto que Bergson mistura psicologia com metafísica, cabendo a esta duração a subjetividade, a interioridade, e os sentimentos. O tempo da consciência, na ótica bergsoniana, está diretamente ligado à interioridade do sujeito, pela qual os sentimentos mais vívidos formam uma escala de tonalidades que vão ao encontro da experiência real do tempo.

A consciência, em sua própria constituição, é interioridade. No entanto, aos poucos, ela é levada a perceber o mundo exterior a sua volta, e assim passa a fixar os conteúdos da realidade em que os objetos estão presentes, o que provoca uma quebra com a interioridade que lhe era própria. Logo, é por causa dessa constante mistura que se gerou um equívoco referente à consciência e à experiência verdadeira do tempo. Assim, a consciência pode ou não apreender a duração, visto que a duração é a estrutura profunda da consciência. É no fazer-se de modo imediato que nasce propriamente o conceito da duração. Sendo assim, declara o filósofo:

A duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores. Para tanto, não é preciso que ele se absorva por completo na sensação ou na ideia que passa, pois nesse caso, ao contrário, deixaria de durar. Também não é preciso esquecer os estados anteriores. Basta que, ao se lembrar desses estados, o eu não os justaponha ao estado atual como um ponto a outro ponto, e sim os organize com ele, como ocorre quando lembramos, fundidas, por assim dizer, em conjunto, as notas de uma melodia. (BERGSON, 2020, p. 69, grifo nosso)

Ao mesmo tempo em que define a duração “pura”, ou seja, aquela duração que não tem participação direta com o misto da realidade, Bergson acrescenta às características da duração uma metáfora, para “definir” seu fluxo. A metáfora é referente a uma melodia. Para explicar da melhor maneira, pensemos: quando participamos e ouvimos uma orquestra, percebemos um agrupamento de pessoas, cada um com seu instrumento, prontos para tocar em sintonia. Portanto, de início, podemos atentar-nos ao som de cada instrumento, distinguindo o toque e, assim, sucessivamente, como que por um processo de contagem, quantificamos cada nota musical. Aos poucos, passamos a não distinguir o som de cada um dos instrumentos, mas como que em uníssono deixamos de separar e ouvimos o conjunto, a harmonia propriamente sem intervalos.

A duração é contínua, seu fluxo se assemelha aos estados que se compenetraram no pensamento, no fluxo de consciência, nessa realidade movente. Bergson percebe que, além da duração, percebida pela consciência, há também um tipo de tempo que a consciência percebe, um tempo quantificável, caracterizado pela repetição e pelo processo maquinal. O bater dos ponteiros do relógio e consequentemente do passar do tempo, representa esse tempo mecanizado caracterizado pela imposição do espaço físico do qual estamos habitualmente familiarizados. E assim, associamos o passar das horas com algo que temos que fazer, já que o espaço remete ao aspecto de necessidade e utilidade da vida.

O tempo, para Bergson, não é uma forma do conhecimento, mas, pelo contrário, o conhecimento se dá no tempo, e a verdade, a realidade, deve estar inserida no fluxo do devir, do movimento, da própria mudança. Este tempo captado pela duração da consciência, domínio do “eu profundo”, dá-se nos dados imediatos da consciência. Dessa maneira, é a forma de acesso à temporalidade originária; diferentemente da temporalidade criada pela inteligência, que tem como referência apenas as necessidades humanas, um tempo criado, estruturado, monitorado pelo relógio. A consciência, a temporalidade, não pode ter momentos separados. A duração é esse elemento que permite que os momentos não sejam repartidos entre o antes e o depois, entre o ontem e o amanhã. Os momentos do tempo, passado, presente e futuro se fundem uns nos outros, como que por uma interpenetração ou interiorização.

Em suma, a discussão do tempo e suas “não fases”, mas sua sucessão, deve-se principalmente à visão crítica de Bergson ao “tempo homogêneo”. A vida de alguém, como que por um divisor de águas, externaliza os momentos — que, a princípio, dentro da visão bergsoniana, a experiência é vivida, interna e sucessiva — no espaço onde tudo se conta e se divide superficialmente. Bergson percebe que há um nível de intensidade no campo da experiência interna, da profundidade daqueles sentimentos que sustentam a si mesmos, sem explicação da exterioridade, pelos quais os psicofísicos abandonam em seu campo de pesquisa. Em vista disso, não é por acaso que Bergson

lista os mais diversos tipos de sentimentos nas primeiras páginas de seu ensaio, caracterizados pelos sentimentos profundos, como a alegria, a paixão, a tristeza; ou ainda, o sentimento do belo, o sentimento da moral, sentimento da graça etc.

Todos estes sentimentos não precisam necessariamente da explicação lógica do espaço para ter uma resposta de causa e efeito, por exemplo, pois eles têm relação íntima com a subjetividade, visto que a experiência profunda está diretamente ligada ao sujeito. Podemos pensar que Bergson, ao pensar que a duração, paralelamente aos sentimentos, seja a forma mais pura de apreender — não no sentido de prender, mas conforme o movimento contínuo que se constrói no tempo, sejamos capazes de captá-los vivenciando — de tal modo a fazer isso espontaneamente e interiormente. Os sentimentos são fluídos e, desta maneira, não concerne enxergá-los dentro de uma ótica que congelaria todas as nuances de um determinado sentimento.

Ao descrever a duração de nossa vida interior, Bergson traça uma relação íntima com a linguagem estética. Abre-se então a possibilidade de assimilar a literatura, que é o que queremos explorar em seguida, como um discurso intuitivo capaz de absorver e captar a duração real. Na perspectiva da arte, o filósofo se aproxima da arte para mostrar-nos como o fato da sucessão de estados, sem interrupção ou separação, aproxima-se ainda mais da qualidade pura. Isto permite que a intensidade dos estados de consciência nos leve ao sentimento estético. A aproximação entre sentimentos profundos e experiência estética nos mostra um modelo pelo qual a filosofia bergsoniana tenta se espelhar cada vez que explica a duração.

O próprio sentimento é um ser que vive, se desenvolve e, conseqüentemente, muda sem cessar. Caso contrário, não compreenderíamos como, pouco a pouco, poderia nos encaminhar a uma decisão; nossa decisão seria imediatamente tomada. Mas ele vive porque a duração na qual se desenvolve é uma duração cujos momentos se penetram. Ao separarmos estes momentos uns dos outros, ao desdobrarmos o tempo no espaço, fizemos com que esse sentimento perdesse sua cor e animação. (BERGSON, 2020, p. 87)

Por conseguinte, a dinâmica dos estados internos se torna caracterizada pela identificação, seja em uma obra literária, ao assistir a um espetáculo de dança, ao ouvir uma música. Essa revelação estética tem proximidade com o fluxo interior, em uma sucessão, no eu que sente, que pensa, que muda. Mais uma vez, percebemos a duração sobre o enlace sucessivo entre os estados de consciência, relacionados ao da temporalidade, que penetra e passeia pelos momentos com movimento ininterrupto, constante. O sentimento estético se vincula à própria realidade do ser que vive. Se a arte é revelada e vivida, é por meio de um elemento muito importante na filosofia de Henri Bergson: a intuição. Franklin Leopoldo e Silva (2009, p. 17) argumenta: “Intuição significa ‘pensar em duração’ — não pensar a duração como ‘objeto’, mas pensar em regime de duração, isto é, em contato com o tempo, a ele retornando para dele fazer uma experiência imediata”. Assim, afirma-se a duração como um ato do espírito. Bergson esclarece e remove a confusão do espaço com o tempo devido às necessidades de nossa vida prática, que apaga e mascara a realidade pura da nossa vida interior.

O papel da arte na filosofia bergsoniana e, conseqüentemente, o do artista, tem esse comprometimento de despertar a narrativa, a melodia, a duração interior dos seres. Essa forma intuitiva, imediata, é o modo mais profundo e puro de descrição da filosofia da duração. A expressão artística nada mais é do que a própria atualização da interioridade ganhando forma. A profundidade, a realidade, ganham notoriedade no fazer artístico; e, com isto, o artista consegue demonstrar o aspecto fugidivo do tempo, isto é, a sua passagem. A referência à estética, em Bergson, por meio do sentimento estético, pode ser experimentada, vivida. A imagem, na filosofia de Bergson, é bem significativa, ainda mais perante os compostos de sua intuição filosófica.

As imagens filosóficas não se dão apenas pelo caráter objetivante da inteligência, mas pelo exercício da imaginação, de um processo criador. Neste sentido, Bergson nos diz que existem dois tipos de expressão, pelas quais podemos interpretar um sistema: *o conceito e a imagem*. O filósofo

francês acrescenta que apesar de os sistemas filosóficos, por si mesmos, desenvolverem-se por conceitos, sua filosofia contraria essa perspectiva, visto que preza pela via do processo intuitivo. Logo, só podemos pensar a intuição em ligação direta com a duração, e duração por sua vez significa mobilidade, movimento, a grande chave que podemos pensar quando falamos de intuição bergsoniana é pensar no sentido da palavra “simpatia”, palavra esta que o próprio Bergson pensou para que entendamos seu pensamento.

O sentimento de “simpatizar” acontece por meio de espíritos. Isso quer dizer que a intuição original significa reconhecimento e identificação entre dois seres distintos que compartilham de uma mesma emoção. Esse sentimento de reconhecimento pode ser identificado na filosofia, nas artes de modo geral etc. Assim como, facilmente, é incorporado na arte, como estamos propondo, na compreensão da literatura. Colocando em questão a discrepância entre o tempo da consciência e o tempo do relógio para acentuar a construção da subjetividade do tempo, fazendo uma ponte entre filosofia e literatura, a partir da experiência do tempo interior na literatura, mais especificamente no romance de análise psicológica, chamado também de romance de fluxo de consciência.

2. O tempo da consciência na literatura e a memória bergsoniana

Algumas obras literárias nos permitem perceber o modo como essa questão se apresenta. Isso pode ser percebido, por exemplo, em algumas obras da escritora inglesa Virginia Woolf. Representante do pensamento modernista do século XX, ficou conhecida por aplicar em suas obras a técnica do fluxo de consciência, que tem como característica principal descrever minuciosamente os pensamentos de seus personagens de forma não linear, colocando em questão a diferença entre o tempo histórico e o tempo da consciência. Destacamos um trecho de seu livro *Orlando*, que aponta com muita notoriedade a contraposição que há entre a concepção de tempo da consciência e tempo do espaço, de maneira similar ao da filosofia da duração de Bergson:

Uma hora, uma vez alojada no estranho elemento do espírito humano, pode ter sua duração tal como assinalada pelo relógio aumentada cinquenta ou cem vezes; por outro lado, uma hora pode ser acuradamente representada no cronômetro da mente por um segundo. Essa extraordinária discrepância entre o tempo do relógio e o tempo da mente é menos conhecida do que deveria e merece uma investigação mais aprofundada. (WOOLF, 2017, p. 66)

Virginia Woolf foi uma das escritoras da literatura modernista a pensar o tempo como elemento em seus romances, principalmente por sua escrita nada convencional. Ela é conhecida pelo uso do fluxo de consciência, técnica que tem como característica principal a intervenção do narrador em descrever os pensamentos dos personagens, semelhante ao que acontece na realidade, isto é, da forma que pensamos. A descrição desse fluxo impressiona pelo fato de ser considerada confusa, por não acompanhar uma linearidade, com começo, meio e fim, como é comum identificarmos nas sentenças lógicas de um discurso.

Um elemento caracterizador na linguagem, observado nas obras de Virginia, como explicitamos acima, é justamente a imitação desse pensamento fluido, representado pela não inserção dos mecanismos utilizados pela pontuação, como é o caso da vírgula, para indicar pausa, ou o ponto, para indicação de uma sentença ou pensamento concluído. A chamada *desautomatização da linguagem*¹, ou também chamada desfamiliarização, é usada na literatura para indicar a forma de expressar a linguagem escrita fora do sentido que comumente identificamos na linguagem literária. Isso quer dizer que, juntamente com a nossa percepção e todos os aparatos cognitivos, tendemos a dar mais abertura para que a escrita se distancie daquilo que parece nos inserir no formalismo da cotidianidade e, com isto, inicie uma desconstrução desses usos vinculados ao presenciar a vida

1 NERES, R. *Da janela ao farol: a subjetividade do tempo em Virginia Woolf*. Curitiba: Appris, 2017.

cotidiana. Ao nosso ver, o romance woolfiano traz essa desconstrução não somente da linguagem, mas também do formato do romance em si, que ultrapassa tudo o que já existia antes.

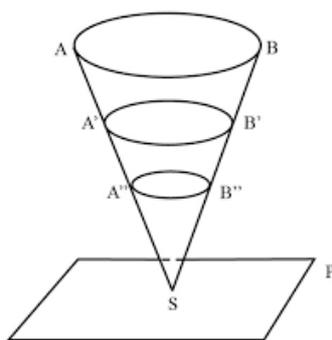
Em *Orlando*, Woolf vincula a vida interior dos seus personagens com a inserção do tempo da consciência. Por meio de um fluxo de pensamentos, é feita a descrição do personagem principal, e assim o tempo parece confundir-se com o movimento temporal da consciência do personagem, de modo que possamos identificar a duração de sua vida interior visto que suas memórias, sua personalidade perdura por séculos. Neste sentido, o fluxo de consciência dialoga intimamente com a noção de duração bergsoniana, pois, como vimos, a duração tem como qualidade a ininterrupção dos estados de consciência. Fica evidente, portanto, que a duração é presente no romance quando o narrador reflete sobre a vida. Vejamos:

A verdadeira duração da vida de uma pessoa, não importa o que possa dizer o Dicionário da biografia nacional, é sempre uma questão controversa. Pois se trata de uma tarefa difícil, essa de cronometrar o tempo; nada a desconcerta mais rapidamente do que o contato com qualquer das artes; e talvez a culpa por Orlando ter perdido a lista de compras e se dirigindo para casa sem as sardinhas, os sais de banho ou as botas deva ser atribuída ao seu amor pela poesia. Agora, ali em pé com a mão na porta do carro, o presente golpeou-lhe de novo a cabeça. Onze vezes foi violentamente atacada. — “Maldição!”, exclamou, pois é um grande choque para o sistema nervoso ouvir um relógio soar as horas. (WOOLF, 2017, p. 200)

Dito isso, a noção de memória na filosofia bergsoniana vem para identificar o movimento interior transmitido pela duração, e, dessa forma, a memória coincide com a duração. As três dimensões do tempo — passado, presente e futuro — mostram que, tomando em consideração o desenrolar-se diferencial do artifício da memória, desfaz-se a noção de tempo nessa ordem linear do qual estamos acostumados a nos guiar. Em *Matéria e memória*, seu segundo livro publicado em 1896, Bergson estabelece dois tipos de memória: a *memória-hábito* e a *memória-recordação*. A primeira não precisamente remete ao passado; se precisa dele é apenas para efetuar mais uma ação do que para lembrar, em forma de lembrança, o que aconteceu. É como se fosse uma ação pronta, a fim de praticar algo que necessite no momento. Portanto, requer um pouco de esforço para que os movimentos passados se efetuem.

Já a segunda forma da memória está mais ligada definitivamente à consciência, à experiência interior, ao vivido. A memória-recordação para Bergson é a que tem mais validade para o real, ao tempo da consciência, definida por imagens-lembranças. Não requer esforço e não se tem uma finalidade para praticar uma ação ensaiada ou encenada como é típico da primeira memória. Ela integra todo o passado, é também através dela que o sentido verdadeiro de duração ganha forma. Desta forma, evocar o passado seria uma experiência profunda, interior, querer olhar para aquilo que é inútil e nos faz sonhar, descartar o que é utilitário. Ao que remete a duração, precisa-se ainda dizer que a matéria e o espírito são duas formas de duração, mas o que muda é o grau, o ritmo entre ambas. Por isso que pensar a distinção do corpo e do espírito, para Bergson, não se dá em razão do espaço, mas do tempo, isto é, da duração. Logo, não poderíamos deixar de colocar a célebre figura do cone, por meio da qual o filósofo francês nos explica como se apresenta a memória e todos os outros elementos constitutivos da sua teoria do conhecimento. Observemos a figura do cone:

Figura 1: Cone de representação da memória (II)



FONTE: Bergson, 2010, p. 190.

Conforme vemos na figura 1, o cone apresentado por Bergson em seu livro *Matéria e memória* explica que, em um cone SAB, do qual a base AB, representada pelo nosso passado, conteria as lembranças, o vértice S figura o presente e a nossa percepção dele a todo instante. O crescimento desse cone indica a todo momento que o passado se constrói incessantemente em nossa memória. Podemos perceber a representação das duas formas de memória. A memória advinda do espírito, da consciência, a memória-lembrança, e, de outro lado, a memória-hábito, a memória do corpo, do presente. A astúcia de Bergson foi inserir o corpo também na duração. Apesar do ritmo, do grau diferente, o corpo também participa enquanto memória.

Como afirma Frédéric Worms, o intuito de Bergson era unificar as duas memórias, usando a figura do cone, na medida em que nos mostra que “[...] é o corpo que se integra ao espírito, porque o presente puro não existe, ou antes, porque nossa consciência do presente é já memória, por causa da duração, que a passagem do tempo supõe como memória imanente” (WORMS, 2010, pp. 178-179). Ora, isso advém da premissa de que Bergson alega que toda percepção está impregnada de lembrança. O fato é que a explicação do cone dá abertura à reiteração das duas memórias por uma unidade, e essa unidade é a própria duração. Ou seja, Bergson constata que o movimento consiste não mais somente na duração interior, mas afirma todo o real como duração. A partir dessa designação de duração, Bergson entende que a consciência significa memória, e memória significa passado.

Pensar como ocorre a divisão do tempo pelo olhar da teoria bergsoniana é algo totalmente inovador e diferente do que foi postulado pela tradição filosófica anterior a Bergson. Para ele, é por meio da memória que o espírito se define. Conseguimos visualizar como a memória conserva o nosso passado por completo, integralmente, e é capaz de sintetizar o passado e o presente, tendo em vista o futuro. Consequentemente, pensar em memória bergsoniana supõe dizer que memória é passado. E o que dizer sobre o futuro? Em outra coletânea de textos, especificamente no livro *A energia espiritual*, há uma conferência apresentada por Bergson na Universidade de Birmingham, em 29 de maio de 1911, intitulada *A consciência e a vida*.

Nesta conferência, o filósofo declara que a duração é composta de passado e futuro, isto porque “[...] o que realmente percebemos é uma certa espessura de duração que se compõe de duas partes: nosso passado imediato e nosso futuro iminente. Sobre esse passado estamos apoiados, sobre esse futuro estamos debruçados” (BERGSON, 2009, pp. 5-6). Por esta noção, a conjuntura da consciência se constitui da conservação do passado e a antecipação do futuro imbricados à uma duração em que as divisões entre passado, presente e futuro se tornam uma continuidade, sem separações. Nesta alusão à coexistência entre passado, presente e futuro permite que ao mesmo tempo possibilite uma coextensividade à vida, pois a consciência é coextensiva à vida.

Depois de investigar os aspectos da temporalidade enquanto memória que compõe o tempo da consciência na filosofia de Henri Bergson, veremos, por fim, como é possível pensar a vida como

exigência de criação artística. O recurso de voltar ao passado é uma forma de perceber o movimento temporal dinâmico da memória, e a partir da coexistência dos tempos e da simultaneidade de sentimentos, a emoção criadora surge paralelamente à noção de “criação”, para mostrar como a linguagem literária está mais preparada para expressar a duração psicológica.

3. A emoção criadora e a importância do passado para o ato de criação

A filosofia de Bergson é sobretudo marcada por um vitalismo, no qual a vida, entendida de forma duracional, precisa ser de fato experienciada. A vida participa de um impulso criador que se propaga por todo o universo. Assim, o sentido da vida sempre permanece em aberto para a criação do novo, do inesperado. Quando pensamos sobre a criação artística, juntamente com o esforço criativo do artista ao produzir sua obra de arte, podemos nos perguntar até que ponto essa forma de expressão pode violar o ritmo dos estados internos, na medida em que Bergson propõe a realidade interior como duração, movimento, e não como fixidez. Querendo ou não, assim como a linguagem anularia o movimento por produzir conceitos fixos, a arte não estaria cometendo o mesmo quando, por exemplo, as notas musicais de uma canção encontram-se paradas no papel, ou quando o fluxo de recordações se finca nas diversas páginas de um romance?

Porém, vimos no começo deste trabalho que a intuição é um elemento imprescindível para que haja uma maneira de nos conectarmos com uma parcela da intuição daquele que cria a obra original. A simpatia mostrou-se o melhor meio, segundo Bergson, para possibilitar que determinada intuição original daquele que cria seja compartilhada com outrem. Tencionamos dizer que, justamente por essa questão, é tão importante a presença dos sentimentos na filosofia bergsoniana. Como exemplifica o filósofo no *Ensaio*, “[...] a arte visa assim, mais do que expressar, imprimir em nós sentimentos” (BERGSON, 1988, p. 20), dado que seria o único modo de atingir os estados internos do qual falamos, é através deles que se tornaria possível experimentar e apreender parte da intuição original vivenciada pelo artista. Portanto, a linguagem transformada no campo da arte, seja ela musical, poética, entre outras, torna-se a forma mais genuína de expressão autêntica, de revelação da vida.

Nossa tese é de que os afetos, os sentimentos, na filosofia bergsoniana, são de extrema importância para culminar naquilo que Bergson desenvolve no seu último livro, a *emoção criadora*. O percurso que é traçado desde o *Ensaio* e depois em *Matéria e Memória* direciona para a importância dos sentimentos, para a fundamentação do espírito enquanto duração. Com a discussão sobre a memória, ficou evidente que Bergson a utilizou mais do que como um artifício para relembrar algo que se passou, muito menos como um local de agrupamento de lembranças guardadas em uma gaveta. A premissa de Bergson é clara: a memória é criação, e criação significa também emoção. É com esta alegação que Bergson afirma em seu último livro *As duas fontes da moral e da religião*:

Criação significa, acima de tudo, emoção. Não se trata apenas da literatura e da arte. [...] É ela que impele a inteligência em frente, apesar dos obstáculos. É ela sobretudo que vivifica, ou antes vitaliza, os elementos intelectuais com os quais fará corpo. [...] O que não será isto na literatura e na arte! Quem quer que se tenha exercitado na composição literária terá podido comprovar a diferença entre a inteligência deixada a si mesma e a que é consumida pelo fogo da emoção original e única, nascida de uma coincidência entre o autor e o seu sujeito, quer dizer de uma intuição. (BERGSON, 2005, pp. 51-52).

Nesse trecho, Bergson explora o que entende pela ideia de emoção criadora, expandida não só ao campo das artes, mas ao próprio campo da inteligência, se esta estiver a serviço do ato de criação. Mas é claro que a natureza da arte está mais próxima da natureza da realidade temporal. A natureza afetiva é ligada diretamente ao conceito de criação. A criação, por sua vez, não pode existir desvinculada da emoção, pois, como já ficara evidente, ao tratar dos sentimentos profundos

no *Ensaio*, Bergson já estaria fundamentando a importância que a sua filosofia teria a respeito da questão da arte, abordando a interioridade e os sentimentos profundos nas suas diversas obras e conferências.

É a emoção que conduz o artista ao ato de criação, dando-lhe o poder de elaborar, de inventar palavras, fazendo com que acompanhe seu ritmo duracional. Se pensarmos a linguagem em si mesma, percebemos que ela não transmite emoção. O que de fato faz com que ela ganhe um caráter criador é o fato de o artista compor, dominar as palavras por meio do seu esforço de invenção, baseado na sua emoção profunda. É por isto que ele tem a capacidade de produzir em nós sensibilidade para que consigamos comungar de parte dessa emoção original. Na realidade, o objetivo principal para compreender a emoção criadora, segundo Bergson, não é de fazer-se entender ou absorver a emoção singular daquele que criou a obra artística, mas transmitir parte daquela emoção singular que suscitará uma emoção inédita para aquele que acolhe esta experiência.

Isto é explicado uma vez que, no entendimento de Bergson, as emoções são únicas, tudo o que sentimos é vivido unicamente por nós mesmos e isso nada tem a ver com o conceito geral de como a linguagem se apropria, ou como a sociedade entende. Mas por vivermos em sociedade, a linguagem culminou, ou melhor, obrigou-nos a nomear, simbolizar, cristalizar o sentimento em uma generalidade. Esta é uma característica de representação intelectual advinda do processo da inteligência. Bergson afirma, a respeito da influência da inteligência sobre os nossos sentimentos, que “[...] somos nós que, para traduzirmos em palavras, somos obrigados a aproximar o sentimento criado pelo artista daquilo que a ele mais se assemelha na vida” (BERGSON, 2005, p. 48). A questão aqui é entender como a escrita pode alcançar a fluidez das emoções de um escritor, por exemplo. Desde o início de nosso trabalho, defendemos a literatura como espaço privilegiado para a filosofia bergsoniana da duração, sabendo que, nela, a palavra gravada no papel torna mais complexo pensar conjuntamente a noção de um tempo dinâmico. A literatura, mais do que outras artes, precisa lidar com esse impasse da criação vinculada ao processo inerte de uma obra escrita.

David Lapoujade (2017, p. 52) alega que a “[...] emoção é a síntese dos movimentos da sua vibração interior. Ela é um movimento virtual que ultrapassa o movimento real do mundo. Se Bergson define mais tarde esse movimento virtual como exigência de criação, é, primeiramente, porque ele é exigência de expressão”. Neste sentido, interpretamos a criação ligada ao conceito de vida, de temporalidade; mais do que isso, entendemos a temporalidade da duração como uma temporalidade afetiva. Como a duração, a criação não é uma ruptura heterogênea, mas uma continuidade, imprevisível, e com ela o passado é incessantemente posto. Logo, na esfera objetiva não há espaço para pensar o virtual. A ideia de virtualidade remete ao que antes vimos sobre lembrança e percepção. Enquanto a lembrança é uma imagem do passado, portanto virtual, a percepção refere-se ao atual, àquilo que é presente e objetivo na realidade. Dessa forma, a virtualidade está para a memória conforme a figura do cone.

A figura do cone, que comporta as explanações a respeito da memória, serviu para afirmar que o passado é conservado inteiramente, imbricado no presente, ou ainda coexiste com o presente. O passado é um movimento virtual, assim como a emoção também se caracteriza pelo movimento virtual inventivo (inventivo no sentido de criação artística). Nosso passado é concentrado e lançado ao futuro, daí advém o novo a ser criado. Virtual significa constituição e presença interna dos estados de consciência. Assim como também significa no campo artístico as diversas possibilidades de interpretação de uma obra de arte, realidades que vão além de uma determinação de um objeto. Rita Paiva (2005, p. 420) ressalta: “[...] os objetos inventados pela inteligência esgotam seus significados na sua própria atualidade, ao passo que a obra de arte em sua forma definitiva nos remete às instâncias virtuais do ser”.

Desta forma, como podemos relacionar o processo de criação artística com o papel do passado? Segundo Arnaud François (2021), Bergson utiliza-se do desenvolvimento da criação artística ligada à noção de personalidade pelo acúmulo do passado como realidade virtual. Na duração interior, o

ato de conservação, de continuidade desses estados de consciência, define-se por virtual, visto que, como mostrado por Bergson, há personalidades virtuais dentro de nós. A noção de personalidade é impensável sem o tempo, a personalidade significa a história de alguém e seu passado.

Deste modo, tal como um artista, vivemos cada momento de nossas vidas, e cada um deles é criado, imprevisivelmente. Portanto, este é o papel do passado virtual. A criação envolve uma certa apreensão do passado que é relançado para o futuro, uma espécie de continuidade. Significa dizer que o passado provoca uma continuação dos estados precedentes, mas sendo cada estado diferente daqueles que o precederam, e a cada novo estado se dá uma história da qual se desenvolve. Vejamos essa questão, quando, em *A evolução criadora*, Bergson já fazia uma relação da nossa vida ao movimento de criação de um retrato feito por um artista

[...] mesmo conhecendo aquilo que o explica, ninguém, nem sequer o artista, teria podido prever exatamente o que viria a ser o retrato, visto que predizê-lo teria sido produzi-lo antes de ele ter sido produzido, hipótese absurda que destrói a si mesma. O mesmo se passa com os momentos da nossa vida cujo artista é cada um de nós. Cada um deles é uma espécie de criação. E, da mesma forma como o talento do pintor se forma ou se deforma, e em todo o caso se modifica sob a influência das próprias obras que produz, igualmente cada qual dos nossos estados, ao mesmo tempo que sai de nós, modifica a nossa pessoa, visto ser a nova forma que acabamos de dar a nós próprios. [...] somos, em certa medida, aquilo que fazemos, e que criamos continuamente a nós próprios. (BERGSON, 2010, p. 21)

Assim como o exercício filosófico, a experiência artística possui essa competência de mostrar ao mundo uma visão diferente daquela que o mundo ordinário está acostumado a enxergar. Neste sentido, o ato de criação bergsoniana equivale não somente à filosofia, mas a todos os caminhos do saber, como o da arte de forma geral. Qualquer indivíduo que retira algo de sua singularidade e impõe sua arte para o mundo está apto a criar algo que, a todo momento, vai se reinventar para o mundo. Logo, se o sentido da vida é a mudança, é o tempo, o sentido da arte é o movimento, é a novidade, persiste nesta constante que é o pensamento movente.

Considerações finais

A questão da memória como legitimadora do tempo da consciência foi a principal abordagem tratada neste trabalho. Este trabalho ocupou-se em aproximar a filosofia e a literatura na medida em que foi feita a identificação da duração psicológica na literatura de Virginia Woolf. De início, mostramos a discussão desenvolvida por Henri Bergson em seu *Ensaio*, no qual o autor apresenta o conceito de duração psicológica e debate sobre a questão do tempo, enquanto movimento interior. Logo, investigamos a importância dos sentimentos profundos, pois, através deles, Bergson nos mostra como o ritmo da duração corresponde ao ritmo contínuo dos sentimentos. A intuição, por outro lado, aparece como o método de acesso a essa interioridade, que serve como via de acesso ao ato espiritual da vida, e assim conduz ao seu ritmo duracional, possibilitando também essa abertura para a literatura, uma vez que a intuição é o que permite a apreensão dos ritmos de duração, e o trabalho feito pelo romancista em um “romance de análise psicológica” revela o fluxo de pensamentos vividos pela memória.

É a partir do elemento da memória que o problema da discrepância entre o tempo da consciência e o tempo do espaço é colocado em evidência e nos permite efetivar nossa discussão. A memória aparece como a evidência pela qual a interioridade se expressa, e ainda pela qual o espírito tem experiência de si. Isso quer dizer que é pela memória que o espírito se define. Consequentemente, sendo a memória o elemento responsável por revelar a natureza mais intrínseca de todo ser humano, buscamos mostrar como a técnica do fluxo de consciência revela a consciência caracterizada por esse fluxo interior a partir da fruição do passado que rompe sua dimensão temporal e corrói o presente. Neste sentido, a coexistência entre passado e presente representado pelo cone da

memória apontou uma forma de aproximação dessa consciência como forma de criação. É nisto que pensamos consistir o sentimento estético, ou seja, aquilo que vai ao encontro da realidade do ser e nos proporciona despertar para a nossa realidade interior.

A literatura se mostrou suficiente enquanto forma artística para representação do tempo da consciência defendido por Bergson, e, conseqüentemente, a literatura como expressão da vida. Este trabalho se ocupou em aproximar tempo, memória, vida, arte e criação, tendo em vista a literatura. A partir do romance psicológico ou fluxo de consciência, permitiu fazer todos esses entrelaçamentos com o pensamento filosófico de Henri Bergson e sua filosofia da duração. Assim, realizamos aqui apenas um pequeno e restrito processo de interpretação que, esperamos, possa suscitar outros.

Referências Bibliográficas:

- BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. São Paulo: Editora Almedina, 2005.
- _____. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *A intuição filosófica*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *A evolução criadora*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2020.
- _____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *O Pensamento e o Movente*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- FRANÇOIS, A. Y a-t-il une théorie bergsonienne de l'art ?. III Seminário Bergson, São Carlos, 09 de agosto, 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=q6hFZpK7gdM&ab_channel=Semin%C3%A1rioBergson
- LAPOUJADE, D. *Potências do Tempo*. Tradução de Hortência Santos Lencastre. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- NERES, R. *Da janela ao farol: a subjetividade do tempo em Virginia Woolf*. Curitiba: Appris, 2017.
- PAIVA, R. *Subjetividade e imagem: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- SILVA, F. L. Tempo: experiência e pensamento. *Revista USP*, São Paulo, n. 81, 2009, pp. 6-17.
- WOOLF, V. *Orlando*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

Como narrar as ações memoráveis de Sócrates? Um exame dos Banquetes socráticos à luz da censura platônica à poesia

Mateus Lima dos Santos

Doutorando em Filosofia [UFSCar]
mtslima42@gmail.com

Resumo: O Banquete de Platão e o de Xenofonte fazem parte de um gênero expressamente reconhecido por Aristóteles na *Poética*: o discurso socrático. Apesar de ambos tratarem das *ações memoráveis* de Sócrates, há diferenças fundamentais concernentes ao modo como se desdobra cada narrativa. Este texto pretende, através do exame das primeiras linhas dos escritos supracitados, propor uma reflexão em torno da relação entre três elementos que os envolvem: o narrador, a narrativa e a memória do fato narrado. Desdobrar-se-á, tal empreendimento, sob a ótica das reflexões platônicas acerca do tema das formas adequadas para o fazer poético expostas no terceiro livro da *República*. Na realidade, tentar-se-á explorar o seguinte problema: embora Platão reconheça formas mais legítimas que outras em relação ao narrar poético, ele próprio parece ignorá-las na composição de seus diálogos.

Palavras-chave: Platão; poesia; memória; mimese.

Introdução

O presente trabalho tem em vista formular a seguinte questão: em que medida os mecanismos de censura da poesia, conforme estabelecidos entre os livros II e III da *República*, poderiam tocar a produção escrita de Platão? Para desenvolver o problema, estabeleceremos um paralelo entre a introdução do *Banquete* de Xenofonte e o de Platão – considerando-os como partes integrantes dos *discursos socráticos*, gênero reconhecido na *Poética* (1447b).

Desse modo, elencaremos brevemente a normatização do discurso poético do ponto de vista de seu “conteúdo” (*λόγος*) e de sua “forma” (*λέξις*), explorando as reflexões platônicas a respeito desses tópicos. Em seguida, proporemos um exame das primeiras linhas dos diálogos homônimos de Xenofonte e de Platão sob o prisma das exigências da *República*. Por fim, articularemos a questão sobre a relação entre a produção platônica e as normas para o fazer poético que o filósofo elenca em sua obra.

1. A normatização platônica da poesia

Na *República*, Platão propõe uma reformulação da poesia em relação ao seu “conteúdo” (*λόγος*) e à sua “forma” (*λέξις*). É verdade que, de um modo geral, o poeta fala de assuntos relacionados ao passado, ao presente ou ao futuro (III 392d). No entanto, sua tendência é a de especializar-se nos assuntos do passado distante, colocando-se sob o patrocínio das Musas. Segundo a esquematização proposta por Platão, esse empreendimento pode ser realizado de três modos: por meio de uma (i) narrativa simples, através da (ii) mimese ou utilizando um (iii) estilo misto de composição (III 392d).

Brisson (1982, p. 121) oferece uma categorização a respeito dos referentes do discurso poético¹. Tratar-se-iam dos deuses e dos *daemons*, do Hades, dos heróis e dos homens (cf. 376e-392c). Todos esses assuntos pertenceriam a um passado longínquo, inacessível a qualquer meio sensível de verificação. Quer dizer, de acordo com o *Sofista*, a marca de um discurso verificável está na possibilidade de ser considerado verdadeiro ou falso. A verificação é realizada através da contraposição entre as relações articuladas em uma proposição e a realidade extralinguística à qual ela se refere — i.e., seu referente. Desse modo, uma proposição do tipo “Teeteto está sentado” deveria ser confrontada com seu referente: o jovem Teeteto e a ação de sentar-se. Dar-se-ia, tal verificação, por meio dos sentidos. Ao se constatar a existência de adequação entre o discurso e a realidade extralinguística à qual se refere, ter-se-ia um discurso verdadeiro. Caso contrário, tratar-se-ia de um discurso falso (cf. *Soph.* 263a-b).

No caso do mito, a realidade extralinguística a que se refere é inacessível a qualquer fonte sensível de verificação. Por exemplo, é impossível constatar, sensivelmente, uma ação que teria sido realizada pelos deuses em um passado distante. É justamente sobre essas ações que o poeta discorre. Desse modo, o discurso poético deveria situar-se além das noções de verdade e falsidade (BRISSESON, 1982, pp. 131-132). Todavia, não é o modo como Platão o trata. No segundo livro da *República*, o filósofo afirma que o mito está mais próximo dos discursos falsos² (II 377a). É por essa razão que se considera que “nas narrativas que falam sobre os deuses, por não sabermos qual é a verdade a respeito dos fatos antigos, equiparamos tanto quanto possível a mentira à verdade e desse modo a tornamos útil” (II 382d). A ignorância do público de ouvintes, em relação à verdade ou falsidade das narrativas que falam sobre os fatos antigos, advém da impossibilidade de se levar adiante qualquer tentativa de verificação do discurso.

Não cabe, no presente trabalho, perguntar pelos motivos que levam Platão a aproximar o mito da falsidade³. Deve-se enfatizar, por outro lado, que a veracidade do discurso poético repousaria não na possibilidade de se constatar a adequação entre o discurso e o referente, mas na autoridade da Musa. Sendo detentora de uma memória coletiva, ela concederia ao poeta o poder de acessá-la e de trazer, para sua narrativa, um passado distante ao qual os homens comuns não têm acesso⁴ (VERNANT, 1990, p. 361). No entanto, Platão entende que a autoridade divina é insuficiente para que o mito seja considerado verdadeiro. Ainda que não seja possível constatar, sensivelmente, os fatos sobre os quais o poeta discorre, algumas relações apresentadas em seu discurso não poderiam ter se dado tal como são narradas ao público. Isso porque contrariam a natureza essencialmente boa e verdadeira da divindade (cf. 377e-391e). Desse modo, o poeta deveria submeter-se às imposições filosóficas para que não fizesse uma “conjectura errada sobre como são os deuses e os heróis, como um pintor cujas pinturas não têm semelhança alguma com os objetos que pretendia reproduzir em sua obra” (II 377e).

De um modo geral, em relação ao conteúdo da poesia, Platão mostra que o poeta tende a falar sobre os fatos antigos, colocando-se sob o patrocínio das Musas para acessar uma memória ampla, conhecedora de todos os eventos humanos. A veracidade do conteúdo poético não depende de

1 De acordo com Brisson, “O discurso verificável, seguindo a definição que Platão oferece no *Sofista*, discorre sobre uma realidade extralinguística, sobre um referente. Por conseguinte, é possível verificar se o signo linguístico que ele constitui corresponde efetivamente ao referente que ele pretende veicular [na linguagem]. Se a resposta à questão que esse tipo de verificação coloca for sim, o discurso em questão é verdadeiro: se essa resposta for não, esse mesmo discurso é falso” (BRISSESON, 1982, pp. 125-126, tradução nossa).

2 “No seu todo, eles [os mitos] são mentirosos [...]” (II 377a).

3 De um modo geral, a falsidade do mito está atrelada a uma má representação da divindade — desconsiderando suas propriedades essenciais: a bondade e a verdade.

4 Vejamos, a título de exemplo, o começo da *Odisseia*: “Musa, canta, as muitas errâncias”. Homero recorre à deusa como fonte de veracidade dos fatos a serem narrados na epopeia. Os eventos teriam se dado tal como são descritos não pelo fato de o poeta os ter presenciado, mas por se colocar, em certo sentido, como porta-voz de uma memória geral, detentora da lembrança de todos os acontecimentos que envolvem os humanos — isto é, a uma memória divina.

qualquer meio de verificação, fato que parece tornar a poesia um tipo de discurso inverificável (BRISSON, 1982, pp. 131-132). Na verdade, a autoridade divina da Musa dispensaria qualquer necessidade de adequação do discurso a meios lógicos de verificação. Para Platão, todavia, os discursos poéticos estariam mais próximos da mentira. Não porque poderiam ser falseados constatando-se, sensivelmente, a inadequação entre o discurso e a realidade extralinguística à qual se refere — o passado longínquo é sempre inacessível à nossa sensibilidade —, mas porque contrariam a natureza essencialmente boa e verdadeira da raça divina (II 377e).

Do ponto de vista formal, o discurso poético poderia ser classificado segundo três estilos. Essa categorização depende do modo como se dá a “narrativa” (*διήγησις*) do poema. Se o poeta faz uso de descrições, narra os eventos em terceira pessoa e fala como ele próprio, seu discurso deve ser considerado uma “narrativa simples”. Se, pelo contrário, ele fala não em seu próprio nome, mas como se fosse suas personagens, servindo-se de diálogos ao invés de narrativas descritivas, seu discurso é um exemplo de mimese. Caso intercale esses dois estilos, falando como ele próprio, mas ocultando-se em alguns momentos para utilizar diálogos, temos um exemplo de estilo misto. Essa discriminação dos gêneros é uma propedêutica à censura moral realizada na obra — o estilo mimético deveria ser evitado porque a identificação entre o imitador e o imitado afetaria, negativamente, o caráter daquele que se engaja na mimese (III 393c-396e). Platão conclui que o poeta deveria apresentar-se como narrador da obra, utilizando narrativas simples ou, em ocasiões específicas, intercalar narração e mimese em um estilo misto. Neste último caso, necessitar-se-ia que os modelos a serem imitados fossem moralmente virtuosos (III 396e-397d).

No que diz respeito à forma da poesia, conforme notamos, o poeta poderia narrar utilizando (i) narrativa simples, (ii) mimese ou (iii) narrativa mista. A mimese, expressamente reconhecida como particular às comédias e às tragédias (III 394c), deveria ser evitada — a não ser no caso de o poeta imitar modelos moralmente virtuosos, sem deixar, contudo, de utilizar narrativa descritiva e de falar em seu próprio nome.

2. As narrativas sobre as ações memoráveis de Sócrates

Os diálogos platônicos são construções fictícias. Parte dessas obras pertence a um gênero chamado “discurso socrático”. As narrativas que o constituem tomam como objeto o passado. Deve-se enfatizar, todavia, que não se trata de uma época longínqua, cujo acesso deveria ser mediado pelas Musas, mas de um tempo relativamente recente, que a memória individual ainda poderia acessar — isto é, o das ações memoráveis de Sócrates.

Primeiramente, consideremos a introdução do *Banquete* de Xenofonte⁵. Trata-se da seguinte passagem: “Pois, a mim, não me parece que sejam menos dignas de lembrança [*ἀξιωμανημόνευτα*] as ações sérias dos homens de bem do que os seus momentos de irreflexão. E porque eu próprio os *presenciei*, quero agora transmitir o que sei” (1, grifo nosso). Aqui, é possível identificar a relação entre dois termos caros a Platão: o modo como o autor desenvolve sua narrativa e aquilo que ele toma por objeto — i.e., a realidade extralinguística à qual o discurso se refere. Ora, na condição de narrador, Xenofonte apresenta-se na obra para propor uma narrativa acerca de eventos pertencentes a um passado específico, nos quais ele próprio estivera presente.

Há uma demarcação de responsabilidade pelo discurso. O autor não recorre a uma memória divina, detentora do conhecimento de todos os eventos que envolveriam a humanidade. Ele não narra sob o patrocínio de uma deusa, mas de uma memória individual: Xenofonte é quem “presenciou” (*γινώσκω*) as ações de Sócrates e as fará “visíveis” (*δηλώω*) no discurso. Em relação

5 Deve-se enfatizar que as duas obras aqui examinadas, *O Banquete* de Platão e o de Xenofonte, não tratam dos mesmos eventos. A aproximação apoia-se no fato de ambas discorrerem acerca das ações memoráveis de Sócrates.

ao referente extralinguístico, seu *Banquete* não tem a pretensão de narrar fatos cuja inacessibilidade o situaria além de qualquer possibilidade de verificação. Na realidade, o autor aposta em uma narrativa sobre um passado relativamente próximo, realizada do ponto de vista de alguém que teria constatado, sensivelmente, os fatos sobre os quais discorre.

Em seu *Banquete*, Xenofonte fala como ele próprio, narrando os eventos que envolvem sua personagem Sócrates através do que Platão caracteriza como “narrativa simples”, mas também utiliza a mimese nos momentos em que seu mestre aborda algum interlocutor⁶. Embora a forma dialógica seja utilizada em grande parte da obra, há uma intercalação com narrativa descritiva em terceira pessoa, de modo que seria possível classificar o texto, segundo o prisma da passagem 392d-398b da *República*, como um exemplo de narrativa mista. Poder-se-ia afirmar, em suma, que ao utilizar um estilo misto de composição, Xenofonte engendraria uma narrativa condizente com as formas adequadas, segundo Platão, ao fazer poético.

No *Banquete* de Platão, a mesma expressão “memorável” (*ἀξιομνημόνευτος*) faz referência às ações realizadas por Sócrates. Contudo, não é o próprio Platão que se mostra como responsável pela narrativa acerca dos fatos dignos de menção que envolveriam seu mestre. O diálogo começa com uma de suas personagens, Glauco, perguntando a Apolodoro sobre o evento em que Sócrates, Agatão e Alcibiades estiveram presentes. Glauco ouviu de alguém designado como “outra pessoa”, que ouvira de Fênix, filho de Filipe, que não estivera presente no encontro, mas ouvira de um certo Aristodemo. Apolodoro, por sua vez, também não participara do evento, mas ouviu do mesmo Fênix, que ouvira de Aristodemo, único a participar do banquete. A transmissão da narrativa soa tão emblemática que é difícil refazer seus caminhos. Mas há algo evidente na obra: o narrador não estivera presente nos fatos narrados.

O modo como a narrativa platônica se desdobra marca uma diferença crucial em relação ao *Banquete* de Xenofonte. Enquanto este último assume o papel de narrador, falando como ele próprio, apresentando-se como fonte de veracidade do discurso, Platão fala como se fosse suas personagens, ocultando-se na obra. A personagem Apolodoro é a responsável por narrar os *ἀξιομνημόνευτοι* e deposita a veracidade da narrativa no fato de ter consultado Sócrates a respeito do ocorrido (*Symp.* 173b). No entanto, o próprio Apolodoro afirma não frequentar Sócrates a mais de três anos e o banquete teria ocorrido há muito tempo, quando ele e seu ouvinte ainda eram crianças.

Ao iniciar a narrativa, Apolodoro diz (*Symp.* 178a): “[...] de tudo o que cada um deles disse, nem Aristodemo lembrava bem, nem por minha vez eu me lembro de tudo o que ele disse; mas o mais importante, e daqueles *que me pareceu que valia a pena lembrar, de cada um deles eu vos direi o seu discurso*”. A introdução à narrativa de Apolodoro é curiosa. A personagem assume a responsabilidade pelo que se seguirá dizendo: “que me pareceu memorável” (*ὧν ἔδοξέ μοι ἀξιομνημόνευτον*). Aparece, nessa curta passagem, pelo menos três vocábulos que Xenofonte também utiliza em seu *Banquete*: “eu” (*ἐγώ*), “parecer” (*δοκέω*) e “memorável” (*ἀξιομνημόνευτος*)⁷. Na introdução de Apolodoro, o *ἐγώ* também aparece em sua forma dativa (*μοι*) para indicar que os fatos narrados são os que parecem, ao narrador, memoráveis. O termo, contudo, não demarca a presença de Platão nos fatos descritos, nem tampouco a presença da personagem que transmite a narrativa, Apolodoro — é uma mera demarcação do que parece ser mais importante acerca do conteúdo da narrativa.

6 Por exemplo, quando precisa utilizar o diálogo, Xenofonte antecipadamente avisa seu ouvinte que Sócrates passará a falar através da seguinte expressão: “e Sócrates disse” (*καὶ ὁ Σωκράτης εἶπεν*). Esse tipo de fala, em que o autor se oculta para dar voz a Sócrates, está constantemente demarcada no texto.

7 Também em sua *Apologia de Sócrates*, Xenofonte (1) diz algo semelhante “*μοι δοκεῖ εἶναι μεμνησθαι*”.

Considerações finais

Ao passo que Xenofonte não adere à dissimulação que caracteriza a mimese, optando por uma narrativa simples intercalada com diálogos, Platão fala como se fosse suas personagens, ocultando-se na obra. O filósofo torna narrador do discurso alguém que, além de não ter presenciado o evento, teria ouvido o ocorrido de uma outra pessoa que também não estivera na ocasião. Platão parece brincar com a memória de suas personagens e não pretender que os eventos sejam considerados verídicos, nem responsabilizando-se pela narrativa, tornando-se o narrador, como faz Xenofonte, nem tampouco fazendo de Aristodemo ou Sócrates, personagens presentes nas circunstâncias descritas, narradores. Platão evidencia, em seu *Banquete*, a ambiguidade das narrativas sobre o passado, esse ar quase mitológico de algo que se apoia na transmissão oral, dependente da memória individual.

Por fim, se pretendêssemos aplicar aqui os mecanismos de censura mobilizados na *República* para selecionar as obras que deveriam permanecer na cidade lá teorizada, poderíamos afirmar que *O Banquetes* de Xenofonte sobreviveria à censura platônica. Na simplicidade que lhe é característica, essa obra toma por objeto um passado relativamente recente que é narrado a partir de um estilo misto de composição. Xenofonte apresenta-se como responsável por sua narrativa e coloca-se como fonte de veracidade das informações transmitidas: é porque ele próprio presenciou as ações memoráveis de Sócrates que pretende transmiti-las. Ora, o mesmo não pode ser dito acerca do *Banquete* platônico. Isso porque Platão, enquanto autor da obra, oculta-se e torna uma de suas personagens a narradora das ações memoráveis de seu mestre. Trata-se de um exemplo paradigmático de uso exclusivo de mimese, estilo expressamente criticado na *República*. Apesar de os fatos narrados pertencerem ao mesmo passado recente do qual fala Xenofonte, há uma ênfase na dificuldade para atestar sua conformidade ao que teria, de fato, ocorrido.

Ora, não seria Platão um paradigma do poeta que, por sua sofisticação e distância da simplicidade que caracterizam as normas de composição propostas na *República*, deveria ser afastado da cidade lá teorizada?

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *A Poética*. 2.^a ed. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017.
- BOLZANI, R. *Mimesis em República III: uma flutuação semântica de vocabulário*. *Philosophos*, Goiânia, v. 19, n. 2, pp. 245-265, 2014.
- BRISSON, L. *Platon les mots et les mythes*. Paris: Libraire François Maspero, 1982.
- DORION, L. *Compreender Sócrates*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.
- ORLANDI, J. Mito, mentira e feiúra no livro II da República de Platão. *Kinesis*, v. 3, n. 06, pp. 15-30, dez., 2011.
- PLATÃO. *A República*. 2.^a ed. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- VERNANT, J. P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

_____. *Oeuvres: Religions, rationalités, politique*. Tome 2. Paris: Seuil, 2007.

A Recepção Controversa de Amy Allen e Robin Celikates da Releitura Habermasiana da Psicanálise de Freud

Paula Mariana Rech

Mestranda em Filosofia [UFRGS]

Bolsista CAPES

paula.mariana.rech@gmail.com

Resumo: O presente trabalho aborda, em sentido amplo, o papel ocupado pela psicanálise na obra *Conhecimento e Interesse*, publicada por Jürgen Habermas em 1968. O objetivo central é demonstrar como Habermas utiliza a psicanálise como um método crítico particular, propondo sua releitura como uma forma de discurso hermenêutico. Em face disso, a psicanálise representa uma peça fundamental na suplantação de entraves positivistas ao desenvolvimento da crítica do conhecimento, explicitando um tipo de “interesse emancipatório” inerente à identificação e ao transcender de patologias sociais. Esse projeto habermasiano, entretanto, não se impõe sem dificuldades. Nesse sentido, é importante mencionar a obra *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis* (2020), na qual Amy Allen defende a necessidade de revisar a leitura habermasiana da psicanálise. Ao focar na inteligibilidade de conteúdos simbólicos e na recomposição de relações comunicativas distorcidas, Habermas teria solidificado uma interpretação da psicanálise unilateralmente racionalista, a qual, à luz da interpretação de Allen, contrasta o projeto inicial freudiano de encontrar na psicanálise as bases para um processo com vistas a uma possível emancipação. Por motivos opostos, Robin Celikates, em *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* (2009), defende o modelo encontrado na obra habermasiana como capaz de evitar um objetivismo sociológico que ignora a autocompreensão dos agentes, assim como os limites de uma perspectiva hermenêutica preocupada estritamente com a dotação de sentido entre agentes socialmente inseridos, sem se perguntar por suas restrições sociais. Essa controvérsia entre Allen e Celikates marca a atualidade dos debates sobre a recepção de *Conhecimento e Interesse*, revelando-se como um capítulo-chave nas rearticulações do campo filosófico no qual a obra está inserida.

Palavras-chave: Psicanálise; Hermenêutica; Autorreflexão; Patologias Sociais; Positivismo.

Introdução

A obra *Conhecimento e Interesse* nasce em meio a um conflito com o positivismo. Publicada por Jürgen Habermas em 1968, um de seus principais objetivos é dar continuidade ao debate de que o positivismo teria como principal premissa “a denegação da experiência de reflexão no âmbito da teoria do conhecimento” (REPA, 2014, p. 14), buscando um conhecimento objetivo da realidade social aos mesmos moldes das ciências naturais, neutralizando com isso a necessidade filosoficamente fundada de autorreflexão e crítica epistemológica. Nessa obra, Habermas se apropria da psicanálise como um instrumento metódico para a elaboração de sua crítica ao positivismo, no qual ele confronta tanto as ciências empírico-analíticas da natureza quanto as ciências hermenêuticas

da história, opondo à autocompreensão objetivista desses campos disciplinares um modelo de autorreflexão inspirado pela cura analítica (CARRÉ; ALVARENGA, 2008).

Dessa forma, Habermas procura abordar, implícita ou explicitamente, temas caros à tradição frankfurtiana, como a reflexão voltada à prática, a crítica da cultura, a ideia de uma razão emancipatória e a denúncia do positivismo e de formas patológicas de reprodução social, tendo por intenção fornecer maior plausibilidade aos postulados da teoria crítica. Além disso, ele se detém ao projeto de uma crítica da ideologia que, ao nível teórico, seria uma crítica do saber, destinada a desmascarar a autoilusão objetivista da ciência; ao nível da *práxis*, seria uma crítica da cultura, destinada a desmascarar as legitimações ideológicas que inibem a percepção das estruturas da comunicação sistematicamente deturpada (ROUANET, 2001).

Habermas, então, baseia-se nos pilares psicanalíticos a fim de postular sua hermenêutica crítica, pois eles lidam diretamente com o surgimento das patologias sociais (REPA, 2014). Visto que Habermas pretende reconstruir uma hermenêutica voltada a orientar os processos de autoconhecimento e emancipação dos bloqueios de acesso de um sujeito ao seu próprio material inconsciente, a hermenêutica crítica postulada por ele tem por fito salientar o papel central que a autorreflexão exerce na superação de um contexto de dominação, ou seja, na tradução de um modelo psicanalítico de clínica individual para um modelo mais amplo de crítica às patologias sociais. Entretanto, o modo específico como as distorções comunicativas de autoelaboração do sujeito seriam traduzidas aos termos de um modelo crítico de mais amplo alcance, orientado à identificação e superação de patologias sociais de caráter estrutural, permanece pouco claro ao longo da obra, sendo apenas indicado como objetivo maior de um projeto teórico em andamento. É também sobre esse ponto que recaem algumas das objeções mais contundentes feitas à obra.

Neste sentido, é importante mencionar as obras *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, publicada em 2009, por Robin Celikates, e *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*, publicada em 2020, por Amy Allen. Em *Kritik als soziale Praxis*, Celikates defende o modelo encontrado na obra habermasiana e desenvolve uma crítica reconstrutiva que, análoga à psicanálise, proporcione efetivamente uma crítica das patologias sociais que impossibilitam aos próprios atores sociais perceber as relações de dominação às quais são subjugados, tornando possível a defesa de um modelo de crítica social, que ele chama de diálogo entre teóricos e participantes. Já na obra *Critique on the couch*, Allen defende, por outro lado, a necessidade de revisar a leitura habermasiana e sua interpretação da psicanálise como modelo de análise social contido na obra *Conhecimento e Interesse*. Segundo a autora, o método crítico desenvolvido por Habermas, em *Conhecimento e Interesse*, enxergaria a psicanálise como um processo de iluminação que funciona por meio de uma reflexão crítica e racional. Todavia, cabe ressaltar que, embora algumas críticas tenham sido feitas à teoria habermasiana e algumas perguntas cabíveis ainda não sejam respondidas por Habermas com suficiente exatidão (GADAMER, 1997), podemos dizer que *Conhecimento e Interesse* é um livro que mantém sua importância renovada no meio filosófico atual.

1. A Psicanálise Como Método Hermenêutico Crítico

Jürgen Habermas, em *Conhecimento e Interesse*, dedica-se aos estudos clínicos de Freud e busca interpretá-los como um capítulo-chave na trajetória da reflexão filosófica dedicada aos processos de autocompreensão subjetiva e seus bloqueios característicos (HABERMAS, 1968). A leitura habermasiana, cabe dizer, não apenas inscreve a psicanálise como parte da herança hermenêutica, mas busca reconhecer sua especificidade como um modo particular e original de “hermenêutica crítica” munida de um “interesse emancipatório” (REPA, 2014, p. 22), acessando com isso o liame entre o processo de autoconhecimento e suas constrições sociais, por intermédio de um método

clínico dedicado à identificação de bloqueios sistemáticos no acesso às próprias experiências subjetivas.

A concepção hermenêutica da psicanálise pode ser vista como uma defesa epistemológica da psicanálise clínica. Essa defesa tem como tese principal o fato de que a psicanálise explica o comportamento de uma pessoa dando as razões dessa pessoa, e não as causas para tal comportamento. (BELO, 2003, p. 235)

A interpretação da psicanálise como uma hermenêutica crítica não se limita apenas ao pensamento expresso em linguagem escrita, mas inclui a linguagem de gestos corporais e manifestações psíquicas, como os atos falhos, os equívocos e os sonhos, que podem se manifestar de diferentes modos, dentre eles, encontramos os casos de esquecimento, lapsos de fala, de escrita, de leitura e de entendimento. Esses distúrbios internos são indícios que expressariam aqueles sentimentos latentes que estão alheios ao paciente, por estarem no inconsciente, embora o pertençam.

Os símbolos segregados e os motivos repelidos desdobram seu poder por cima das cabeças dos sujeitos e forçam a satisfações e simbolizações substitutivas. Dessa maneira, eles distorcem o texto dos jogos de linguagem cotidianos e fazem-se notar como distúrbio das interações avezadas: por meio da compulsão, da mentira e da incapacidade de corresponder expectativas convertidas em obrigações. (HABERMAS, 1968, p. 380)

O recalque desses conflitos internos funciona como certa exclusão das nossas pulsões que fragmenta e deturpa as situações de latência e trauma de cada sujeito, não seguindo as regras comunicativas dadas como normais — como as narrativas lineares —, a fim de haver uma interpretação clara a respeito dos seus próprios conflitos. Essa parte inacessível ao paciente é fruto de uma pressão de resistência, que é responsável por tornar a comunicação entre analista e analisando obscura. A resistência, para Habermas (1968), representa, portanto, um indício de conflito interno, um conflito entre duas forças, entre duas partes, isto é, a parte da nossa *psique* que deseja manifestar algum conteúdo latente recalcado, e outra força, outra parte que deseja continuar restringindo, recalcando esses sentimentos e lembranças, ou seja, a resistência é ao inconsciente, ou melhor, ao desejo latente inconsciente.

É preciso haver uma força que quer expressar algo e uma outra que teima em não admitir essa manifestação. [...] Em um ponto pode ser que uma força consiga impor o que ela queria dizer, em outro ponto a instância resistente tem sucesso em extinguir por completo a comunicação intencionada ou substituí-la por algo que não revela nenhum sinal dela. (FREUD, 1940- 1952, pp. 14-15)

Dessa forma, Thomas McCarthy (1985) explica que a fórmula do *território estrangeiro interno*, cunhada por Freud, serviria para capturar o caráter dual deste novo domínio, que se refere à alienação de algo que ainda é muito próprio ao sujeito. Essa fórmula serviria para explicar que, muitas vezes, os sentimentos latentes de cada sujeito lhes causam tanta dor que, por isso, alienam-se em territórios psíquicos tão profundos, que nem mesmo os próprios sujeitos conseguem distinguir, encontrar ou mesmo entender seus sentimentos expressos através da comunicação. Não basta ainda compreender esses fragmentos internos, deve-se também compreender a razão pela qual esses sentimentos foram recalcados e, por consequência, aparecem como fragmentos, ou seja, compreender não apenas o sentido de um texto ou a comunicação possivelmente deturpada, mas o sentido da própria deturpação deles. Dessa maneira, Habermas (1968) enxerga o papel da psicanálise como uma ferramenta que objetiva remover os bloqueios da resistência psíquica, fazendo com que essa representação traumática retorne à consciência.

Contudo, é por meio do ato autorreflexivo, que acontece sob as condições de uma comunicação entre analista e analisando, que o paciente se torna interessado pelo próprio autoconhecimento, representando o ponto de partida para que haja uma possível superação do sujeito ante as coerções das instituições sociais com formas patológicas, dando início à reconquista de seu território estrangeiro interno (ROUANET, 2001). Trata-se, então, de tornar o inconsciente acessível ao consciente.

Desse modo, a psicanálise permitiria não apenas evitar certos limites “tradicionalistas” contidos na herança hermenêutica clássica, mas oferecer orientações importantes ao desenvolvimento de um modelo de crítica social, capaz de ser dirigido tanto às inibições da autocompreensão subjetiva quanto a patologias sociais de caráter intersubjetivo — entendidas como estruturas da comunicação sistematicamente deturpadas (HABERMAS, 1968; ROUANET, 2001).

2. A Recepção de *Conhecimento e Interesse* pela Quarta Geração da Teoria Crítica

Recentemente têm sido publicados diversos textos que apontam para o surgimento de uma nova geração de teóricos críticos, o que se tem convencido chamar de “quarta geração da teoria crítica”. Embora Habermas continue sendo umas das principais referências aos integrantes desta nova geração, há certo consenso de que ele não teria conseguido “desenvolver um diagnóstico suficientemente complexo das patologias sociais nem uma teoria capaz de criticá-las adequadamente” (BRESSIANI, 2016, p. 231). Isso se torna mais claro quando falamos sobre dar conta das carências que são identificadas nas obras de Habermas. É aqui, portanto, que “alguns teóricos tentam repensar os fundamentos da crítica social e elaborar, a partir deles, novos modelos de teoria crítica” (BRESSIANI, 2016, p. 231).

Neste contexto, Robin Celikates publicou um dos mais importantes livros sobre os fundamentos da Teoria Crítica dos últimos anos, intitulado *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* (2009). Enquanto Habermas centra-se na reconstrução da estrutura normativa da interação social, Celikates, por outro lado, parece deslocar-se à elaboração de uma crítica em cujo cerne está a preocupação com as patologias que perpassam a interação social. Assim, Celikates parece defender que o foco da teoria crítica deve estar na crítica das normas, valores e instituições sociais de caráter ideológico (BRESSIANI, 2016). É também nesta obra que Celikates, por meio da discussão habermasiana sobre a psicanálise, defende uma crítica reconstrutiva que, análoga à psicanálise, proporcione efetivamente uma crítica das patologias sociais que impossibilitam aos próprios atores sociais perceber as relações de dominação às quais são subjugados, uma vez que, em muitos contextos sociais, as condições necessárias para que eles possam exercer suas capacidades reflexivas para diagnosticar a absolutização do poder não estão dadas (BRESSIANI, 2016).

Retomando a exegese de Habermas sobre Freud, Celikates propõe que durante a situação analítica ocorre um processo reconstrutivo, pois a compreensão efetiva da gênese das patologias que acometem o paciente requer não só que o analisado simbolize sua história de vida ao trazer sonhos e relatos fragmentados mais espontâneos, mas também que o analista investigue os significados inacessíveis de antemão — porque foram esquecidos ou reprimidos — de modo a estabelecer nexos causais entre si, visando explicar os mecanismos que distorcem o ato de rememoração e tecer uma narrativa mais coerente capaz de dar sentido à experiência vivida. A teoria crítica se torna, portanto, não mais que um momento do movimento de autorreflexão dos próprios atores e de transformação de práticas embrutecidas por condições coercitivas, visto que já não cabe mais a atitude afirmativa em torno das condições ideais da vida social, mas identificar dialogicamente as condições inaceitáveis a partir da perspectiva dos agentes sociais, atualizando a autocompreensão ordinária sob formas deliberadas. (LOURO, 2020, p. 193)

Recentemente, Habermas foi questionado em sua leitura da hermenêutica filosófica e em sua interpretação da psicanálise como modelo de análise social. *Conhecimento e Interesse* volta a ganhar o centro dos debates metodológicos no interior da Teoria Crítica, com a mais recente obra de Amy Allen, *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis* (2020). Nesta obra, Allen se baseia em Freud e em Klein a fim de desenvolver uma linha mais realista de pensamento psicanalítico, contrariando as interpretações excessivamente racionalistas e progressistas da psicanálise.

A autora argumenta que, mais que se voltar às pesquisas psicanalíticas a fim de conceder uma explicação minimamente plausível a respeito de por quais razões as massas escolheram o fascismo em vez da revolução comunista, por exemplo, a Escola de Frankfurt, desde seu início, voltou-se à psicanálise a fim de desenvolver um modelo de método crítico. Nessa obra, Allen explica que talvez o legado mais importante da tradição da Escola de Frankfurt seja exatamente o seu método crítico. No seu entender, a percepção metodológica central dessa tradição, o que a distingue tanto da teoria ideal quanto do realismo político, é que ela se entende como enraizada e constituída por uma realidade social, cultural, histórica e política existente, que é permeada por relações de poder — relações que, no entanto, a teoria crítica visa criticar racional e reflexivamente.

Isso significa que a teoria crítica lida desde o início com a tensão essencial entre poder e razão e, além disso, com o risco de que qualquer tentativa de resolver essa tensão em uma direção ou outra equivale a uma perda de perspectiva crítica. A teoria crítica nos desafia a identificar fontes imanentes de *insight* normativo que podem abrir possibilidades para uma crítica e *práxis* transformadoras no presente. No entanto, a teoria crítica é mais que uma tradição intelectual que articula um método específico; existe também o objetivo prático e político da emancipação. Nos primeiros anos da Escola de Frankfurt, a emancipação significava, antes de tudo, a superação das estruturas de opressão e alienação características do capitalismo tardio. A teoria crítica contemporânea se esforça para ampliar seu alcance para a teoria e a prática da emancipação de outras formas de dominação também — incluindo, o sexismo, heterossexismo, racismo etc. — mas sem desistir da crítica do capitalismo.

Dessa maneira, é na obra habermasiana que a ideia de modelar a teoria crítica ao método psicanalítico recebe um desenvolvimento mais explícito e sistemático (ALLEN, 2020). Allen constrói seu argumento, afirmando que, em *Conhecimento e Interesse*, Habermas retoma a analogia entre psicanálise e metodologia da teoria crítica, em uma tentativa de transformá-la em uma visão racionalista, passando de uma concepção do método psicanalítico crítico, baseado em fragmentos da experiência, para uma concepção baseada no que ela chama de “poder motivacional do *insight* racional” (ALLEN, 2020), atribuído a um modelo de comunicação, algo que, para a autora, funciona como uma interpretação falha da psicanálise, devido ao fato do relato habermasiano a respeito da psicanálise priorizar conceitual e temporalmente o papel da interpretação linguística e do *insight* racional no processo de autorreflexão.

Dessa forma, no relato de Habermas, embora a psicanálise comece com um desejo sentido de mudança, que impele os sujeitos a entrarem na análise e — pelo menos idealmente — leve a uma transformação prática dos afetos e motivações do analisando, o trabalho transformador é feito por um *insight* analítico. O interesse pré-teórico e antropologicamente profundo do analisando no autoconhecimento pode ser o que o atrai para a análise, mas o relacionamento analítico é entendido, em termos comunicativos, como facilitador de um processo de iluminação que, por sua vez, leva a uma autorreflexão e autocompreensão intensificadas (ALLEN, 2020).

Com base nessa interpretação da psicanálise, Habermas oferece uma concepção análoga da crítica como diagnóstico e cura de patologias sociais. Como a psicanálise, a crítica começa e termina com uma necessidade sentida de mudança prática — o desejo de mudança social obriga os indivíduos a se engajarem na crítica, e o *insight* obtido por meio da crítica, quando mediado por lutas políticas por mudança institucional, (idealmente) leva à transformação prática, mas funciona, se e quando funcionar, por meio do *insight* racional. (ALLEN, 2020, p. 56)

Portanto, a crítica torna-se o processo de autorreflexão metódica aplicada ao nível do todo social; é a tentativa de restaurar um diálogo interno mutilado dentro de uma sociedade, restaurando a comunicação pública com as partes que foram segregadas internamente. Esse diálogo pode ser guiado por um interesse emancipatório — um interesse em superar as repressões sociais com formas patológicas ou a dominação política — e pode resultar em uma transformação social e

política prática, mas o poder crítico é inerente ao *insight* crítico, especificamente em um processo de iluminação comunicativa e racional.

Por isso, nesta obra, Allen defende a necessidade de revisar a leitura habermasiana a respeito da psicanálise, a qual teria influenciado boa parte dos objetivos e estratégias metodológicas da crítica social em figuras posteriores como Axel Honneth e Robin Celikates — embora cada um tenha implementado suas próprias variações e correções. Ao focar na inteligibilidade de conteúdos simbólicos e na recomposição de relações comunicativas distorcidas, Habermas teria solidificado uma interpretação da psicanálise unilateralmente racionalista, deixando de lado a dimensão afetiva impregnada nos bloqueios à experiência subjetiva, bem como sua importância na liberação de potenciais criativos, tanto em reelaborações da compreensão individual quanto na rearticulação da estrutura institucional da sociedade (ALLEN, 2020).

Segundo a autora, o método crítico desenvolvido por Habermas em *Conhecimento e Interesse*, enxergaria a psicanálise como um processo de iluminação que funciona por meio de uma reflexão crítica e racional, sendo essa a maior objeção de Allen a Habermas: o modo como o seu projeto repousa sob uma base racionalista de interpretação dos métodos psicanalíticos. Por conseguinte, de acordo com a interpretação de Allen, é, no mínimo, problemática uma concepção racionalista da psicanálise, pois, segundo sua leitura de Freud, o processo de análise para uma possível emancipação envolveria mais que apenas um conhecimento analítico, a chave para isso se encontraria em um processo que possibilitasse ao analisando experimentar o inconsciente que emerge pouco a pouco, até conseguir incorporá-lo em seu entendimento prático.

Uma vez que Allen está interessada em reconstruir a intuição, que foi proeminente nos primeiros trabalhos de Habermas, e que foi recentemente revivida sobretudo por Celikates, de que a psicanálise oferece um modelo frutífero para a metodologia da teoria crítica, existe também certa preocupação de que as interpretações da psicanálise que esses teóricos oferecem para apoiá-la sejam excessivamente racionalistas e cognitivistas. Nenhum de seus relatos leva suficientemente a sério o papel da transferência no método psicanalítico. Como resultado, eles nem mesmo abordam — muito menos respondem — a questão de que papel algo semelhante a fenômenos de transferência pode desempenhar no projeto de crítica. Assim, o objetivo, sobretudo do capítulo cinco de *Critique on the Couch*, é rearticular essa analogia entre o método psicanalítico e o crítico a partir de uma compreensão menos racionalista e menos cognitivista do primeiro.

Certamente, como a própria Allen ressalta, pode-se estar inclinado a dizer que enfatizar a centralidade da transferência para o método psicanalítico mina a própria possibilidade de modelar a crítica à psicanálise. Afinal, pode-se muito bem perguntar o que poderia servir como o equivalente funcional para a transferência na teoria crítica? Como Allen argumenta em seu livro, a melhor maneira de começar a entender isso é entender a transferência em termos estruturais e não relacionais. Em termos estruturais, a transferência refere-se não tanto ao processo de transferência de vínculos afetivos ou investimentos para a pessoa do analista, mas à emergência, no contexto da análise, do modo de o analisando vivenciar o mundo como precisamente isso — uma maneira idiossincrática de vivenciar o mundo que ele mesmo criou. Por meio dessa emergência, esse padrão de experiência é aberto à transformação prática. Quando a transferência é compreendida dessa forma, sua ressonância com um modelo de crítica entendido como um processo de desnaturalização pelo que era tido como dado, revela-se antes como o produto contingente da construção histórica e social, processo que simultaneamente abre o espaço social à transformação.

Ainda assim, como explica a autora, pode-se temer que usar o modelo de transferência neste contexto implicitamente a comprometa com a ficção problemática de um sujeito social total e integrado, semelhante ao indivíduo que se engaja no tratamento psicanalítico. E, de fato, essa preocupação aponta para um importante descompasso entre psicanálise e teoria crítica: os indivíduos decidem entrar no tratamento analítico, enquanto as sociedades como um todo —

mesmo aquelas profundamente perturbadas, talvez especialmente as profundamente perturbadas — não buscam a teoria crítica.

Embora seja verdade que ela não aborde esse problema no livro, Allen sinaliza que se poderia ao menos começar a fazê-lo estando mais atento à relação entre crítica e movimentos sociais. Movimentos ou lutas sociais dão voz à indignação afetiva, ao sofrimento sentido e ao desejo de transformação de grupos de indivíduos marginalizados ou oprimidos; neste sentido, poderiam ser vistos como análogos ao analisando em busca de tratamento. Se a teoria crítica estabelece uma relação simpática, embora não acrítica, com os movimentos sociais emancipatórios, então o análogo do diálogo psicanalítico através do qual a transferência opera não seria um diálogo entre teóricos críticos e a sociedade como um todo, mas entre teóricos críticos e os agentes sociais coletivos que já estão engajados em lutas por mudanças sociais progressivas — exatamente como Robin Celikates argumenta em *Crítica como prática social*.

Considerações finais

Ao longo deste trabalho, pretendeu-se analisar o modo como Habermas apreende a psicanálise em *Conhecimento e Interesse*, chamando atenção para a sua importância no desenvolvimento dos trabalhos de integrantes da Teoria Crítica contemporânea, sobretudo nos nomes de Robin Celikates e Amy Allen. Gostaríamos, dessa forma, de retomar alguns pontos da trajetória de Habermas, que o levaram a propor uma releitura da psicanálise como uma forma particular de discurso hermenêutico crítico, bem como os argumentos mais fundamentais de Celikates e de Allen relacionados ao projeto habermasiano.

Conforme foi apresentado, a psicanálise apresenta, segundo a compreensão de Habermas, intuições satisfatórias ao processo de emancipação do sujeito frente aos elementos traumáticos por ele reprimidos. Isso se dá, uma vez que, por um lado, no autoesclarecimento de sua prática clínica, ela evita assumir o conhecimento objetivante e distanciado sobre os estados no mundo humano e busca auxiliar o autoconhecimento do próprio analisando. Por outro lado, em vez de apenas confirmar a autoelaboração e a produção de sentido do paciente, ela possui seu foco na superação dos limites ao autoconhecimento — encontrados em estruturas repressivas existentes na própria constituição psíquica que distorcem e impedem o acesso a materiais simbólicos significativos.

A partir disso, vimos como Habermas propôs a releitura da psicanálise como crítica hermenêutica, da qual poderíamos extrair princípios elementares para o desenvolvimento de metodologias adequadas ao interesse emancipatório, o qual busca não apenas orientar processos de autoconhecimento através do diálogo clínico, mas superar os bloqueios de acesso do sujeito às suas próprias experiências subjetivas, tendo, como objetivo, portanto, a superação dos entraves comunicativos. Com isso, a psicanálise se inscreveria na herança hermenêutica, mas daria um passo além: não se restringiria apenas a identificar omissões e conteúdos velados, mas a identificar os mecanismos que operam essas mesmas omissões e, em alguma medida, superá-los por meio de um processo reflexivo de consciência de si.

Uma vez que toda teoria é passível de críticas, com a teoria habermasiana não foi diferente. Pode-se perceber isso na obra *Critique on the Couch* (2020), na qual Amy Allen tece suas críticas ao método crítico desenvolvido por Habermas em *Conhecimento e Interesse*, argumentando que seu projeto enxerga na psicanálise um processo de iluminação que funciona por meio de uma reflexão crítica e racional, baseando-se, sobretudo, em uma base racionalista de interpretação dos métodos psicanalíticos freudianos. Por outro lado, vimos também que o projeto habermasiano encontrado em *Conhecimento e Interesse* é defendido por outro teórico crítico pertencente à quarta geração da teoria crítica: Robin Celikates. Em sua obra *Kritik als soziale Praxis* (2009), Celikates defende o modelo encontrado na obra habermasiana como capaz de evitar um objetivismo sociológico que

ignora a autocompreensão dos agentes, assim como os limites de uma perspectiva hermenêutica preocupada estritamente com a dotação de sentido entre agentes socialmente inseridos, sem se perguntar por suas restrições sociais, desenvolvendo assim um modelo de crítica social, que ele chama de “diálogo entre teóricos e participantes”.

Por fim, cabe ressaltar ainda que, mesmo que algumas críticas tenham sido feitas à teoria habermasiana e algumas perguntas cabíveis não tenham sido respondidas por Habermas com suficiente exatidão (GADAMER, 1997), a exemplo do modo específico como as distorções comunicativas de autoelaboração do sujeito seriam traduzidas aos termos de um modelo crítico de mais amplo alcance, orientado à identificação e superação de patologias sociais de caráter estrutural, *Conhecimento e Interesse* é um livro que mantém, inegavelmente, sua importância renovada no meio filosófico atual. Habermas não escreveu *Conhecimento e Interesse* para criticar a pesquisa convencional feita nas ciências sociais, mas para combater uma compreensão cientificista dessa práxis, de acordo com a qual outras abordagens, sobretudo as interpretativas e as críticas, deveriam ser banidas da atividade científica séria. No entanto, visto que tais combates metateóricos permaneceram improdutivos, ele abandonou logo a seguir o projeto de justificar a teoria crítica da sociedade, em primeira linha, nos termos da metodologia e da teoria do conhecimento, dedicando-se às questões substanciais de uma teoria da ação comunicativa.

Referências bibliográficas

- ALLEN, A. *Critique on the couch: why critical theory needs psychoanalysis*. New York: Columbia University Press, 2020.
- BELO, F. *A primazia da alteridade: Interlocuções entre psicanálise e pragmatismo*. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2003.
- BRESSIANI, N. Uma nova geração da teoria crítica. *Discurso*, v. 46, n. 1, 2016, pp. 231-250. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2016.119162>.
- CARRÉ, L. ; ALVARENGA, R. *Théorie Critique*. *Dictionnaire de théorie politique*, 2008.
- CELIKATES, R. *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.
- FREUD, S. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: _____. *Gesammelte Werke*. V. XV. Londres: Imago, 1940-1952.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e Método I: Traços Fundamentais de Uma Hermenêutica Filosófica*. 14ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2014. (Coleção Pensamento Humano)
- HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.
- HONNETH, A. *Reification: A New Look at an Old Idea*. Edited by Martin Jay. New York: Oxford University Press, 2008.
- LOURO, P. G. Celikates, Robin (2018), Critique as Social Practice: Critical Theory and Social Self-Understanding. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 123, 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/11378>.
- MCCARTHY, T. Psychoanalysis and Social Theory. In: _____. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1985.
- PIERCEY, R. Ricoeur's Account of Tradition and the Gadamer Habermas Debate. *Human Studies*, vol. 27, 2004, pp. 259-280.

REPA, L. Prefácio. In: HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.
ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

O papel da crítica da linguagem de Fritz Mauthner nas duas fases do pensamento Wittgensteiniano

Paulo César Oliveira Vasconcelos

Doutorando em Filosofia [UFC]

paulocesaroliveiravasconcelos@gmail.com

Resumo: A presente comunicação tem como objetivo apresentar em linhas gerais a presença da crítica da linguagem de Fritz Mauthner (1849-1923) no decorrer do pensamento de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), num primeiro momento, como um contraponto no *Tractatus Logico-Philosophicus* e, num segundo momento, nas *Investigações Filosóficas*. Mauthner, crítico pioneiro da linguagem na contemporaneidade, leva os problemas envolvendo linguagem e representação ao centro da discussão filosófica. Uma vez que encarava a linguagem como uma investigação filosófica, a crítica da linguagem se confundiria com a própria atividade da filosofia. Considerando a si herdeiro do empirismo britânico e adotando uma perspectiva antropológica (nominalismo) e historicista (empirismo) para a compreensão da linguagem e sua capacidade de representar a realidade, Mauthner adota postura radical ao afirmar que “há uma lacuna entre linguagem e realidade”, lacuna esta intransponível, pois distorce a percepção e engendra premissas falsas e fictícias sobre a realidade. Propõe uma compreensão da linguagem como “metáfora”, que serviria para abordar e clarificar a deformação da realidade. Assim a linguagem possui duplo papel: ela é instrumento do criticismo, nos modelos humeano e kantiano, e objeto de estudo. Admitindo-se que toda a figuração do mundo se dá na linguagem, esta seria o objeto por excelência da filosofia enquanto crítica. Mauthner produziu uma filosofia da linguagem que levou os princípios do empirismo ao que acreditou serem suas conclusões últimas. Sua teoria parte do pressuposto pragmático que encara a linguagem como “instrumento de sobrevivência” em termos evolucionistas. Ou seja, a função da linguagem estaria vinculada não a significados de correspondência atômica entre palavra e objeto, mas a seu uso, a “ação que ela sugere ou provoca” para garantia da sobrevivência. Toda essa problemática é veementemente negada pelo programa filosófico do primeiro Wittgenstein ao propor uma teoria transcendental para a representação fundada na lógica da linguagem. Curiosamente, em seu pensamento tardio, mesmo sem referenciar o outro, o filósofo vienense passa a adotar muitas das propostas da crítica mauthneriana a partir de suas concepções pragmáticas centradas na ideia de “jogos de linguagem” e da “terapia filosófica”.

Palavras-chave: Crítica da linguagem; Fritz Mauthner; Wittgenstein.

Introdução

De certo modo o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) responde diretamente às questões da crítica da linguagem de Fritz Mauthner presentes em *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*¹ (1901) e as *Investigações Filosóficas* (1953) assumem algumas de suas principais teses, de maneira que se poderia vislumbrar nessa relação um aspecto unificador para a constatação da presença de Mauthner em todo o desenvolvimento do pensamento wittgensteiniano. Janik e Toulmin levantam a questão ainda que confessamente de maneira conjectural:

1 Contribuições para uma crítica da linguagem.

Embora Wittgenstein contraste explicitamente sua própria abordagem filosófica com a de Mauthner em um ponto central do *Tractatus*, não temos evidências de que o próprio *Tractatus* realmente pretendeu ser uma resposta à anterior “crítica da linguagem” de Mauthner, então nossa visão das relações entre Mauthner e Wittgenstein é, a esse respeito, francamente conjectural. (JANIK; TOULMIN, 1973, p. 10, tradução nossa)

Como crítico pioneiro da linguagem na contemporaneidade, Mauthner antecipou muitas concepções que se encontram no pensamento de Wittgenstein, sobretudo na segunda fase, mais precisamente, nas *Investigações Filosóficas*. Segundo Barroso,

Os escritos posteriores de Wittgenstein são uma crítica filosófica da linguagem, enfocando muitos argumentos e perspectivas já antecipados por Mauthner em 1901. Por exemplo, a ideia de que as regras da linguagem são como as regras do jogo e a palavra “linguagem” também é um termo abstrato e geral. (BARROSO, 2015, p. 8, tradução nossa)

Quanto ao primeiro Wittgenstein, o projeto *tractatiano* desponta, conforme explicitamente posto numa das raras referências diretas a um autor presentes na obra, como um contraponto a Mauthner: “Toda filosofia é ‘crítica da linguagem’. (Todavia, não no sentido de Mauthner)” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 179).

Nesse sentido, para se compreender o impacto do pensamento de Mauthner na filosofia, ou “nas filosofias” de Wittgenstein, convém observar algumas das principais teses de Mauthner presentes em sua obra acima citada. Perceber-se-á a partir disso o quanto Wittgenstein está imerso nos problemas filosóficos continentais de seu tempo, a saber, o problema da representação e da filosofia como crítica da linguagem, o que viria a desembocar numa filosofia que discute a possibilidade da linguagem de representar o mundo. Janik e Toulmin (1973, p. 121, tradução nossa) sustentam que “entre 1800 e 1920, o problema da definição do escopo essencial e os limites da razão foi duas vezes transformado: primeiro, o problema da definição do escopo essencial e os limites da representação e, subsequentemente, ocorrendo o mesmo com a linguagem”.

1. Algumas teses de Fritz Mauthner

Sua teoria parte do pressuposto pragmático que encara a linguagem como “instrumento de sobrevivência” em termos evolucionistas. Ou seja, a função da linguagem estaria vinculada não a significados de correspondência atômica entre palavra e objeto, mas a seu uso, à “ação que ela sugere ou provoca” para garantia da sobrevivência. A postura pragmática está, portanto, presente em Mauthner já antes mesmo da concepção do *Tractatus*.

A “atenção” dada por Wittgenstein a Mauthner, ainda que quase nunca assumida, deve-se ao fato de que este leva, em seu tempo, os problemas envolvendo linguagem e representação ao centro da discussão filosófica. Ele entendia a linguagem como uma investigação filosófica, assim, a crítica da linguagem se confundiria com a atividade filosófica em si mesma. Nesse sentido, é possível dizer que aqui temos a própria concepção de filosofia presente no *Tractatus*, isto é, a ideia de que a verdadeira tarefa da filosofia é uma crítica a seus problemas fundamentais a partir da análise lógica da linguagem.

Mauthner considerava a si herdeiro do empirismo britânico e, adotando uma perspectiva antropológica (nominalismo) e historicista (empirismo) para a compreensão da linguagem e sua capacidade de representar a realidade, assume postura radical ao afirmar que “há uma lacuna entre linguagem e realidade”, lacuna esta intransponível, pois distorce a percepção e engendra premissas falsas e fictícias sobre a realidade. Mauthner propõe uma compreensão da linguagem como “metáfora”, que serviria para abordar e clarificar a deformação da realidade (BARROSO, 2015).

O nominalismo de Mauthner o conduz para uma concepção de linguagem onde conceitos “nada mais são do que palavras que são adotadas para nomear ou então descrever um coletivo de ‘indivíduos’; em termos gerais são, portanto, nomes ou descrições de agregados de indivíduos, em vez de ‘entidades’ genuínas” (JANIK; TOULMIN, 1973, p. 122, tradução nossa). Empirista, Mauthner adota um ceticismo de tipo humeano e toma para si uma tarefa que julgara kantiana: determinar a natureza e os limites da linguagem. Ainda segundo Janik e Toulmin,

Mauthner via seu próprio trabalho antes como pertencente à tradição britânica do nominalismo e do empirismo. Ele considerou Locke o pioneiro da crítica da linguagem com sua teoria do significado no *Essay Concerning Human Understanding*. (Ensaio que Mauthner acreditava que seria mais apropriadamente chamado de *Um ensaio sobre a gramática*, ou *Tratado sobre palavras*, ou simplesmente *Linguagem*). (JANIK; TOULMIN, 1973, p. 123, tradução nossa)

Para Mauthner, a linguagem possui duplo papel: ela é instrumento do criticismo, nos modelos humeano e kantiano, e objeto de estudo. Admitindo-se que toda a figuração do mundo se dá na linguagem, esta seria o objeto por excelência da filosofia encarada justamente enquanto crítica da linguagem. Nesse sentido, Mauthner produziu uma filosofia que levou os princípios do empirismo ao que acreditou serem suas conclusões últimas (JANIK; TOULMIN, 1973, p. 126).

Segundo Mauthner,

A filosofia é a teoria do conhecimento. A teoria do conhecimento é crítica da linguagem. A crítica da linguagem, no entanto, é um trabalho em nome do pensamento libertador, de que os homens nunca conseguem ir além de uma descrição metafórica do mundo utilizando tanto a linguagem cotidiana quanto a linguagem filosófica. (MAUTHNER apud JANIK; TOULMIN, 1973, p. 122, tradução nossa)

Esse seria um problema enfrentado por Wittgenstein no *Tractatus*. O problema da representação² ocupa o centro da discussão filosófica continental de uma maneira que ultrapassa os limites da própria filosofia, envolvendo a arte de um modo geral, como “Arnold Schönberg, por exemplo, que escreveu um ensaio sobre o pensamento musical com o título *O pensamento musical e a lógica, técnica e arte de sua representação*” (JANIK; TOULMIN, 1973, p. 31), e a ciência, como se percebe em Hertz e Boltzmann³. Mauthner, portanto, estará sempre embricado no pensamento wittgensteiniano em todo seu desenvolvimento (BARROSO, 2015).

Acrescente-se ainda que após os trabalhos de Kant⁴, sobretudo a partir da *Crítica da Razão Pura*, os problemas da linguagem foram gradualmente conduzidos ao centro da investigação filosófica, o que constitui elo entre os projetos filosóficos de Mauthner e Wittgenstein, vinculados como estão à proposta kantiana de depuração da linguagem pela crítica da razão. Conforme Appelqvist, é possível vislumbrar uma “solução kantiana” para o problema da filosofia no *Tractatus*, o que o liga ao projeto criticista:

O isomorfismo entre pensamento e realidade, a distinção entre forma e conteúdo, entre o necessário e o contingente, as referências intermitentes ao espaço e ao tempo, bem como o apelo de Wittgenstein à capacidade de pensar como fonte de insight sobre as propriedades formais dos estados de coisas têm um toque distintamente kantiano e foram de fato lidas como indícios do kantismo da obra. (APPELQVIST, 2016, p. 9, tradução nossa)

2 Esse é um dos argumentos do livro *Wittgenstein's Vienna*, de Janik e Toulmin, e que compõe bibliografia básica da presente exposição. Sobre esse aspecto Miguens afirma “De acordo com Janik & Toulmin, servindo-se nesse caso da expressão de Musil, o que se encontra ali são ‘formalismos, por trás dos quais nada há senão conturbações nacionalistas, vácuo e caos’, e, ao mesmo tempo, entre os artistas e os intelectuais, uma discussão geral acerca da natureza e do propósito da representação (*Bild* ou *Darstellung*)” (MIGUENS, 2007, p. 131).

3 Sobre o problema da representação em Hertz e Boltzmann, ver JANIK; TOULMIN, 1973, pp. 30-31 e pp. 132-133.

4 Sobre a influência e ligações da filosofia de Kant com a filosofia analítica da linguagem ver HANNA, R. *Kant and the foundations of analytic philosophy*. Clarendon Press, Oxford, 2001.

Do mesmo modo, sobre Mauthner, afirma Barroso: “influenciado pela *Crítica da Razão Pura* de Kant, Mauthner pretendia realizar um método kantiano para derrotar a especulação metafísica e substituir a crítica da razão por uma crítica da linguagem” (2015, p. 6, tradução nossa). Mauthner considerava a si mesmo um kantiano no que diz respeito ao estabelecimento dos limites para o alcance do conhecimento pela razão, sendo essa identificada com a linguagem. Existe uma discussão tipicamente moderna, mais precisamente kantiana, cujo empreendimento é estabelecer a natureza da representação a partir do exame crítico da origem, dos limites e do fundamento do conhecimento sobre o mundo. Isso os torna kantianos, de fato, uma vez que a discussão acerca da linguagem presente em Mauthner e em Wittgenstein envolvendo a possibilidade (ou não) de representação do mundo partilham um mesmo quadro conceitual e constituem até certo ponto uma assimilação desse quadro conceitual ao vocabulário filosófico pós-*virada linguística*.

O conceito de linguagem como metáfora, tese fundamental de Mauthner, também será encontrado no pensamento tardio de Wittgenstein. Trata-se de compreender a linguagem sob um pano de fundo absolutamente pragmático e ceticista. Sendo a linguagem “essencialmente metafórica” (WEILER, 1970, p. 156), Mauthner compreende que metáfora e associações são idênticas, no sentido de que ambas constituem atos mentais que envolvem comparação (*acts of comparing*). Nesse sentido, linguagem e pensamento são ambos metafóricos (WEILER, 1970, p. 158). Fugindo de encarar a lógica e a linguagem enquanto “entidades”, Mauthner propõe uma crítica da linguagem a partir da psicologia social, ou seja, seu método de análise é histórico e psicológico (GLOCK, 1996, pp. 11-12). Conforme Barroso (2015, p. 7, tradução nossa), “o conteúdo da crítica seria empírico, pois a linguagem é baseada em sensações, e o resultado seria cético, na medida em que a razão é idêntica à linguagem”. Em resumo,

Mauthner apontou uma crítica à linguagem baseada em metáforas, que serviria para abordar e esclarecer a deformação da realidade. [...] A crítica da linguagem é importante tanto para o uso regular da linguagem quanto para a assimilação do conhecimento advindo desse uso da linguagem. Nessa perspectiva, um simples uso da linguagem é uma construção da realidade, pois a linguagem é usada para representar e expressar figurativamente a realidade. (BARROSO, 2015, p. 3, tradução nossa)

2. Contrapontos e assimilações em Wittgenstein

Wittgenstein, embora seja um dos nomes mais importantes da história da filosofia contemporânea, não foi, tecnicamente falando, um profundo conhecedor da tradição filosófica (JANIK; TOULMIN, 1973, p. 27). Seus textos são declaradamente esvaziados de referências e normatividade acadêmica (MIGUENS, 2007, pp. 100-101). Apontar influências nominalmente assumidas por Wittgenstein seria algo bastante complicado se tal esforço estivesse restrito apenas às obras de fato “publicadas” pelo autor. Em seus textos pessoais como esboços, anotações e até correspondências⁵, também publicados postumamente, podem ser encontradas menções a influências diretas e indiretas do filósofo, ampliando o horizonte de ligações e filiações a problemas e métodos filosóficos assumidos pelo autor.

Segundo palavras do próprio Wittgenstein,

Acho que nunca inventei uma linha de pensamento, mas que sempre me foi fornecida por outra pessoa e não fiz mais do que adotá-la apaixonadamente para meu trabalho de esclarecimento. Foi assim que Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa me influenciaram. (WITTGENSTEIN, 1998, p. 16, tradução nossa)

O simples fato de não constar o nome de Fritz Mauthner entre seus influenciadores conscientemente admitidos justificaria a presente exposição, afinal, quais as razões para tanto?

5 Para uma listagem de todas as suas publicações, inclusive em língua portuguesa, ver MIGUENS, 2007, pp. 103-104.

Mauthner é citado no *Tractatus*, ainda que como um contraponto, conforme mostrou-se acima no texto. Além de Mauthner, apenas Herz, Frege e Russell possuem esse “privilégio”. Admitindo-se aqui a mera especulação, pode-se afirmar com certa razoabilidade que o filósofo vienense não chega a citar Mauthner como uma influência pelo simples fato daquele estar contraposto à sua posição ceticista-pragmática da crítica da linguagem. Wittgenstein parece assumir, conforme o trecho acima, apenas aqueles que julgara terem contribuído positivamente para o desenvolvimento de seu projeto filosófico.

Ora, Wittgenstein tomara conhecimento das ideias de Mauthner ainda na fase prematura de seu pensamento, ou seja, ainda no momento da concepção do *Tractatus*, o que a própria referência a este por si só demonstra (SLUGA; STERN, 1997, p. 13). Diante do que fora apresentado como teses fundamentais de Mauthner na seção acima, é possível dizer que a crítica da linguagem de Mauthner perpassa o projeto tractatiano sob os seguintes aspectos: I) Ambos constituem um projeto que remete à filosofia crítica kantiana, no sentido da análise dos fundamentos e limites da capacidade humana de conhecer a realidade, no qual os problemas da representação são transferidos para um projeto de crítica da linguagem, no sentido de estabelecer as possibilidades de figuração (*Bildliche Darstellungen*) da linguagem ante o real; e, II) Assim como Mauthner, Wittgenstein apontou para a importância de encarar toda a filosofia como crítica da linguagem e de que seu papel seria, por excelência, a clarificação de proposições (4.0031; 4.112). Segundo Mauthner (2019, p. 10, tradução nossa), “no final, então, também dessa crítica só se vai querer o que toda a ciência linguística sempre quis: explicar o aparecimento da linguagem. A explicação da linguagem!”.

A oposição do projeto tractatiano em relação às ideias de Mauthner tornam o pensamento tardio de Wittgenstein ainda mais emblemático no sentido de que este adota as principais teses do projeto primeiramente negado. Silva afirma com certa razão que os escritos tardios de Wittgenstein:

Reviveram muitas posições e teses já expostas por Mauthner em 1901 — por exemplo, a ideia de que *as regras da linguagem são como as regras de um jogo*, e de que a própria palavra “linguagem” é um termo abstrato geral, que precisamos desembrulhar para ver como, na prática real, *os homens empregam as expressões de suas linguagens, nos contextos de todas as suas variadas culturas*. (SILVA, 2021, p. 91, grifo nosso)

O conceito de jogos de linguagem que constitui uma das principais teses das *Investigações Filosóficas* (1953) pode remeter claramente a Mauthner, sobretudo quando se compreende que o cerne da analogia de Wittgenstein entre as regras da linguagem e as regras de um jogo repousam na ideia de que “não há um conjunto de condições preenchidas por todos os jogos, ou seja, não há uma definição analítica necessária e suficiente para ‘jogo’ ou ‘jogo de linguagem’, porque a linguagem é uma forma de vida” (BARROSO, 2015, p. 9, tradução nossa).

Sendo o conceito de “forma de vida” uma definição pragmática, claro está que a definição de que “o significado de uma palavra é seu uso em uma linguagem” (WITTGENSTEIN, 1996, § 43) soa literalmente como uma retomada da tese mauthneriana de que “linguagem é o uso da linguagem” (MAUTHNER, 2019, p. 13). Assim, tanto Mauthner quanto Wittgenstein compreendem o significado de uma palavra surgido a partir do contexto em que ela é usada.

Finalmente, o conceito de linguagem como metáfora desenvolvido por Mauthner liga-se ao pensamento de Wittgenstein no que diz respeito à descrença de ambos na capacidade da linguagem de expressar a realidade. Apesar de problemática, essa afirmação ganha sentido quando se leva em conta o fato de que embora Wittgenstein assuma a tese de que a linguagem e a realidade estão estruturadas segundo uma relação de isomorfia, apresentada no *Tractatus* como teoria pictórica da linguagem (WITTGENSTEIN, 1979, pp. 5-9; 2020, pp. 1-3), embora, afirme que a natureza das relações entre palavras e objetos repouse na uniformidade lógica entre linguagem e realidade (WITTGENSTEIN, 2020, p. 143), sua aplicabilidade se resume à ciência. “A preocupação de

Wittgenstein passa por um aperfeiçoamento lógico da linguagem, a fim de aplicá-la à ciência. Portanto, ele declara a impossibilidade de falar com propriedade e exatidão sobre o inefável, o místico” (BARROSO, 2015, pp. 13-14, tradução nossa).

No que tange às questões fundamentais da vida humana, a filosofia, portanto a linguagem, nada pode dizer. Apenas metaforicamente se pode falar sobre o que é o mundo, qual o sentido do mundo, Deus, liberdade e tantas outras questões fundamentais. Nesse sentido, a estética no contexto das filosofias dos dois autores ganha muito em afinidade. Segundo Barroso:

O conhecimento do mundo é impossível pela linguagem e também é impossível sustentar o conteúdo da palavra. Nesse aspecto, Mauthner e Wittgenstein (o do *Tractatus*) concordam, pois ambos reconhecem a solução do silêncio místico para a incapacidade da linguagem de expressar a realidade. (BARROSO, 2015, p. 13)

Wittgenstein utiliza algumas comparações em seus textos que estão claramente próximas do pensamento mauthneriano como ocorre nos casos das metáforas da “escada”, da “cidade” e do “mapa”, todas mencionadas em tom “inédito”, mas que estão presentes nos textos de Mauthner⁶. Ao analisar a similaridade do uso da metáfora da escada pelos dois autores — primeiro utilizada por Mauthner — Nájera afirma que “essa metáfora certamente nos ajuda na ligação com Wittgenstein, porque ele também olha para o silêncio da escada que ele monta alguns anos depois — em 1918 — contra a penúltima proposição do *Tractatus*, que revela o status paradoxal de sua crítica da linguagem” (NÁJERA, 2007, p. 160, tradução nossa).

Tudo isso nos permite afirmar com certeza que o papel da crítica da linguagem de Fritz Mauthner acompanha todo o percurso do pensamento wittgensteiniano, desde sua fase prematura até seus escritos posteriores. Por um lado, não se diminui a enorme influência de Wittgenstein para as mais diversas correntes filosóficas contemporâneas, por outro, convém proceder o resgate de um profícuo pensador que possui o mérito de ter sido o precursor da identificação entre filosofia e a crítica da linguagem (BARROSO, 2015. p. 7).

Referências bibliográficas

- APPELQVIST, H. *On Wittgenstein's Kantian Solution of the Problem of Philosophy*. *The British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, 2016.
- BARROSO, P. *Mauthner versus Wittgenstein: language as metaphor*. *E-Revista de Estudos Interculturais do CEI*, n. 3, maio, 2015.
- GLOCK, H.-J. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1996.
- JANIK, A.; TOULMIN, S. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, 1973.
- MAUTHNER, F. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. [S.l]: Librorium Editions, 2019.
- MIGUENS, S. *Filosofia da linguagem: uma introdução*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007.
- NÁJERA, E. Wittgenstein versus Mauthner: Two critiques of language, two mysticisms. In: HRACHOVEC, H.; Alois PICHLER, A. (Eds.). *P Philosophy of the Information Society: Proceedings of the 30th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg*. [S.l]: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2007.

6 Para uma discussão a esse respeito ler BARROSO, 2015.

SILVA, G. A. F. Os precursores esquecidos de Ludwig Wittgenstein. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 21, n. 2, 2021, pp. 89–114.

SLUGA, H.; STERN, D. G. (Eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

WEILER, G. *Mauthner's Critique of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

WITTGENSTEIN, L. *Culture and Value*. G. H. von Wright & A. Pichler (Eds.), Peter Winch (Tr.). Oxford: Blackwell, 1998.

_____. *Notebooks: 1914–1916*. Oxford: Blackwell, 1979.

_____. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1996.

_____. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad., apres. e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 2020.

Gregório Gruber e Constantin Guys: pintores da vida moderna

Rafael do Valle

Doutorando em Filosofia [UFSCar]

Bolsista FAPESP

rafael.valle@estudante.ufscar.br

Resumo: Neste trabalho, propomos uma interpretação da obra de Gregório Gruber a partir da leitura comparada de *Duas notas: João Câmara Filho e Gregório Gruber*, ensaio de Gilda de Mello e Souza dedicado ao artista, e *O pintor da vida moderna*, ensaio de Charles Baudelaire que advoga um novo programa estético. Na medida em que Constantin Guys foi elencado pelo crítico francês como o pintor da vida moderna, o mesmo teria acontecido com Gregório Gruber pela filósofa brasileira.

Palavras-chave: Gilda de Mello e Souza; Gregório Gruber; Charles Baudelaire; Constantin Guys; modernidade.

Introdução

No ensaio “Duas notas: João Câmara Filho e Gregório Gruber”¹, Gilda de Mello e Souza vê Gregório Gruber como um intérprete da moderna cidade de São Paulo. O pintor paulista estaria para a filósofa brasileira assim como Constantin Guys esteve para Charles Baudelaire: pintores da vida moderna. Neste trabalho, propomos uma leitura comparativa explorando uma aproximação entre a leitura que Gilda de Mello e Souza faz da obra de Gregório Gruber e o famoso ensaio baudelaireano *O pintor da vida moderna* (1863). Nosso objetivo, evidentemente, não é a aproximação entre a obra dos artistas, mas somente entre as duas leituras suscitadas.

A aproximação entre os dois autores se justifica porque Gilda de Mello e Souza (1919-2005), a primeira professora de Estética do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo², impelida pelas ideias de Baudelaire, buscou compreender as transformações da arte a partir do século XIX, o que a levou a mudar o rumo de seus cursos para a modernidade. Para ministrar seus primeiros cursos de Estética, a filósofa brasileira (2014) revela em entrevista a Augusto Massi que leu com bastante atenção Hegel, Kant e Schelling, e procurou analisar as grandes categorias estéticas, como o belo e o sublime. Contudo, Gilda de Mello e Souza observa que a arte atual mudou de objetivo, e questiona se tais categorias ainda resistem: “A arte mudou de objetivo. Comecei a me interessar pelos problemas da arte atual. Nesse momento, definitivamente, decidi que não queria fazer outra coisa senão estudar do século XIX para cá” (SOUZA, 2014, p. 105). Aqueles filósofos acabaram sendo deixados de lado, e os cursos de nossa autora tomaram um novo rumo, ainda que a contragosto de seus alunos e colegas³:

1 Publicado originalmente em *Arte em Revista*, São Paulo, n. 7, agosto, 1983; republicado em Souza (2014).

2 Formada em Filosofia (1937-1939) pela Universidade de São Paulo, Gilda de Mello e Souza inaugurou a cadeira de Estética em 1955. Antes disso, entre 1943 e 1954, ela foi assistente de Roger Bastide na cadeira de Sociologia I. A filósofa brasileira se aposentou em 1973, e em 1999 recebeu o título de Professora Emérita.

3 O caminho trilhado pela filósofa brasileira dentro do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo foi tortuoso e cheio de obstáculos. Depois de assumir a cadeira de Estética, era-lhe esperado que seguisse a linha rígida da especialização e se debruçasse

Quando tive de reler Baudelaire, mergulhei e não quis mais sair. Foi o modo que encontrei de chegar às ideias estéticas de Mário de Andrade e às experiências da vanguarda. Empurrada por Baudelaire estudei as transformações da arte no século XIX, as novas relações do pintor com a figura do *marchand*. (SOUZA, 2014, pp. 103-104)

Somando-se a isso, Gilda de Mello e Souza (2014, p. 104) tinha grande interesse pela crítica dos criadores, e chega a concordar em determinado momento com a ideia de que os grandes estetas são, preferencialmente, os artistas, não os filósofos, de forma que Charles Baudelaire teria formulado alguns dos conceitos estéticos mais lúcidos no século XIX (SOUZA apud QUEIROZ, 1951, p. 462).

Dito isso, assim como o crítico francês elegeu Constantin Guys como o pintor da vida moderna parisiense em seu ensaio de 1863, Gilda de Mello e Souza teria feito o mesmo com Gregório Gruber, ainda que com seus próprios termos e conceitos, ao vê-lo como um intérprete da moderna cidade de São Paulo em produção artística de meados da década de 1970.

I

Charles Baudelaire (1821-1867), um teórico da arte movido por uma paixão pelo presente (SCEPI, 2019, p. 55), em *O pintor da vida moderna* (1863), desenvolveu o programa estético da modernidade, que já estava em seu horizonte desde as críticas aos *Salons* de 1845 e 1846. Em oposição à teoria do belo ideal, o Belo, único e absoluto, e tendo em vista as gravuras de Constantin Guys, o crítico francês identifica a beleza a um elemento condicionado pelo tempo: a realidade histórica do artista. Leiamos a definição oferecida pelo autor:

O belo é constituído por um elemento eterno, invariável, cuja quantidade é excessivamente difícil determinar, e de um elemento relativo, circunstancial, que será, se quisermos, sucessiva ou combinadamente, a época, a moda, a moral, a paixão. (BAUDELAIRE, 1996, p. 9)

O belo possui uma dupla natureza. Ele não é apenas o eterno nem apenas o transitório, ele é o eterno extraído da “última moda”. O texto programático de Baudelaire ironiza aqueles que se acotovelam diante dos quadros do Louvre animados por essa ideia atemporal de beleza. O crítico francês privilegia um olhar modal, como o de Guys, que buscou registrar a poesia do mais atual, do mais moderno. O gravurista não estava vinculado aos grandes mestres, mas aos figurinos de moda. Nem tudo está em Rafael e Racine, com isso, florescem diante de Baudelaire os *poetae minores*, que souberam retratar a beleza particular e circunstancial, diferentemente daqueles presos às coisas eternas, heroicas ou à “tríade canônica Rafael — Grécia — Natureza” (CALASSO, 2012, p. 192).

Charles Baudelaire funda a modernidade estética por meio de uma ruptura com os ideais clássicos, tornados obsoletos. O artista moderno deve colocar a história da arte em outro rumo, para fora dos caminhos traçados pela tradição e pelo academicismo (SCEPI, 2019, p. 55). O passado já foi um presente, e foi daquele presente que os artistas extraíram a beleza. O programa de reflexão do crítico francês, partindo da obra de arte, buscou despertar a consciência dos artistas modernos e os incitou a reivindicar o seu tempo. Segundo Anne Cauquelin (2005), a modernidade, ou o novo, é, a partir de Baudelaire, a palavra de ordem do mundo da arte. É com *O pintor da vida moderna* (1863) que “modernidade” se liga à “moda”. A modernidade é aqui reivindicada como uma simultaneidade: “Baudelaire acentua o alcance estético de um olhar ‘modal’, de um olhar no

sobre os autores canônicos, o que contradizia a sua personalidade intelectual. “Analisar um quadro, analisar um filme, comentar um recitativo de Schönberg, escolher como comentário à pintura um texto de Baudelaire, em vez de uma passagem de Hegel, deve ter parecido, a mais de um aluno de filosofia, uma provocação” (SOUZA, 2014, p. 78). Nelson Aguilar, em defesa de sua professora de Estética, chega a dizer que: “Gostar de suas aulas, salvo duas ou três exceções, era malvisto pelo quadro docente. O espírito objetivista predominava e a abertura à estética, quando não provinha de Kant, assustava” (AGUILAR, 2007, p. 199).

presente que tem origem nas modificações impostas pelas condições sociais e históricas ao artista” (CAUQUELIN, 2005, p. 26). O ensaio de Baudelaire, publicado inicialmente no *Le Figaro*, teve impacto imediato nos artistas contemporâneos a ele. Manet, por exemplo, sentiu-se impelido a abandonar a Espanha lúdica que habitava o seu imaginário e a olhar a sua Paris (REWALD, 1961). Em suma, a auréola deve ser perdida para que possamos ver a beleza de nossas gravatas e botas envernizadas.

Constantin Guys (1802-1892), referido no ensaio apenas pelas iniciais, foi eleito pelo crítico francês como o artista que materializou a sua nova estética, ainda que o pintor e ilustrador franco-holandês recusasse o título de artista. Guys foi correspondente de um jornal inglês ilustrado, e nele publicou gravuras a partir de seus croquis de viagem. Ele também era um *flâneur*, um observador que a tudo vê, à distância, sem ser visto, deslizando pela multidão, não recusando também estar no centro dos acontecimentos. “Homem do mundo”, dirá Baudelaire. Giulio Carlo Argan (1992, p. 69) destaca que Guy era um desenhista extremamente vivo, ágil na captação da imagem e eficaz na representação da “qualidade de espírito” dos retratados. Dentre as imagens produzidas, encontramos paisagens da cidade grande, o movimento das ruas de Paris, cenas da vida mundana, as últimas tendências da moda, passeios de carruagem com belos cavalos, seja de noite ou dia, Guys “será o último a partir de qualquer lugar onde possa resplandecer a luz, ressoar a poesia, fervilhar a vida, vibrar a música” (BAUDELAIRE, 1996, p. 23). Assim sendo, o pintor da vida moderna não está interessado em retratar o belo único e absoluto, mas o belo que comungue também das “alegrias efêmeras do *animal depravado!*” (BAUDELAIRE, 1996, p. 23).

II

Ao escrever sobre a obra de Gregório Gruber (1951-), no ensaio de 1983, Gilda de Mello e Souza talvez estivesse animada pelo mesmo espírito que motivou Baudelaire a escrever sobre Constantin Guys. Já de início, a filósofa brasileira distancia o pintor e desenhista paulista, que despontou na década de 1970, dos demais companheiros de sua geração. Esse distanciamento é exemplificado por meio de uma comparação com a fatura de José Toledo Piza Lourenço Jr. (1945-1997). A autora enfatiza que ambos os artistas são tecnicamente seguros, não sendo esse o fator que os distancia. Apesar de Lourenço Jr. fazer uso de um processo moderno, no caso, a tinta acrílica, o pintor refaz “a pintura ilusionista acadêmica com todos os velhos truques, repetindo com paciência a velatura, retomando com monotonia e sem afastamento crítico a temática dessorada da pintura anedótica” (SOUZA, 2005, p. 118). Nessa medida, a produção artística de Lourenço Jr. não chega a ser uma pintura realista, porque ela é, em última instância, anacrônica. Seu olhar é nostálgico, e não modal. O presente do artista acaba lhe escapando.

Quanto a Gregório Gruber, ainda que partisse de processos menos modernos, como o pastel e a aquarela, o resultado final seria a materialização hiper-realista da modernidade, como uma fotografia. Sua musa inspiradora é a cidade de São Paulo, representando-a tal como ela é, sem protesto e nostalgia. A modernização da cidade revela o elemento relativo e circunstancial de que fala Baudelaire, que é aceito e transposto para a tela. Gruber incorporou a iconografia da civilização técnica, tais como os edifícios, os túneis, os carros, os postes. Nesse sentido, ele não “proclama aos quatro ventos os desajustes inevitáveis entre o homem e a técnica, mas insinua aqui e ali, através de equivalências sutis, o sentimento de bloqueio e o imperativo da evasão” (SOUZA, 2005, p. 121).

A cidade de São Paulo é, assim, transposta pela primeira vez à tela sem máscaras. A filósofa brasileira reitera que a cidade sempre teve os seus intérpretes, como, por exemplo, os artistas dos grupos Santa Helena e Família Paulista. Mas estes, em sua maioria, imigrantes ou seus descendentes, fugiram com seus cavaletes para bem longe do centro caótico da metrópole, isto é,

fugiram para “a paisagem humana e harmoniosa que evocava o passado europeu de quase todos” (SOUZA, 2005, p. 119). O grupo Santa Helena surgiu em 1934, com o aluguel de uma das salas do Palacete Santa Helena, antigo edifício localizado na Praça da Sé. Os primeiros artistas a se instalarem no prédio foram Francisco Rebolo Gonsales e Mário Zanini, seguidos de Aldo Bonadei, Alfredo Volpi, Manoel Martins, Fulvio Pennacchi, Clóvis Graciano, Humberto Rosa e Alfredo Rullo Rizzotti. A atuação em conjunto se estendeu até meados da década de 40. Lisbeth Rebollo Gonçalves (1990, p. 44), no seu estudo sobre Aldo Bonadei, destaca quatro características principais do grupo: 1) a preocupação com a pesquisa técnica; 2) o interesse pelas experiências pós-impressionista; 3) o interesse pelo expressionismo; e 4) certa influência do *Novecento* italiano.

Posteriormente, o grupo Santa Helena passou a integrar a Família Artística Paulista, grupo que se constituiu em 1937 por iniciativa de Paulo Rossi Osir e Waldemar da Costa. No artigo “Esta paulista família”, publicado no *O Estado de S. Paulo* em 1939, Mário de Andrade, por ocasião da segunda exposição da Família Artística Paulista, realizada no mesmo ano no Automóvel Clube, volta-se com entusiasmo ao grupo, em especial os santa-helenistas, destacando a qualidade técnica da produção artística de seus membros. Contudo, o modernista sente que lhes falta algo: “Falta o estouro, falta o estalo de Vieira, falta a coragem de errar” (ANDRADE, 1971a, p. 140). Em texto ulterior, “Ensaio sobre Clóvis Graciano”⁴, Mário de Andrade retoma a questão, e atribui o assunto e a técnica da Família Artística Paulista ao seu “proletarismo”. A técnica derivaria de uma fatura tradicionalista, artesanal mesmo. Quanto ao assunto, pintavam os arredores da capital paulista e o seu subúrbio, além da região litorânea, paisagem típica do passeio dominical:

Escolhiam predominantemente o prazer do descanso, praias, esportes marinhos; e ainda dominante sugestivamente, as casinhas operárias arrabaldeiras, as chacinhas operárias suburbanas, que enchem os nossos arredores e lhes dão um sentimento agradável, talvez enganoso, de bom nível de vida proletária. (ANDRADE, 1971b, p. 143)

Assim sendo, pelo menos até o ano de redação do ensaio de Mário de Andrade, os artistas dos grupos Santa Helena e Família Paulista teriam se realizado na intersecção entre campo e cidade, longe do fluxo vertiginoso do centro da capital paulista, conservando na alma reminiscências da paisagem dos antepassados. Ainda que não o tenha citado, a presença da crítica marioandradina é latente no texto de Gilda de Mello e Souza. Em contrapartida, Gregório Gruber retrata uma São Paulo já consolidada como metrópole, sem tensão entre o moderno e a tradição. O artista advém de uma geração que não é filha de imigrantes e que também não era tida como caipira. Como um pintor da vida moderna, Gruber “será o intérprete da civilização técnica, nítida, lisa, asséptica, dinâmica” (SOUZA, 2005, p. 120). O artista paulista permaneceu no espaço que lhe foi dado, a paisagem moderna que o rodeia.

Com isso em mente, depois de desbravar o espaço exterior urbano, Gregório Gruber encerra suas figuras no menor dos espaços: o doméstico, registrando-as em sua reclusão íntima, no espetáculo do cotidiano: “sentada à mesa do café, fazendo a *toilette* matinal, na cama, entre os lençóis desfeitos, junto à televisão, costurando, lendo, fumando” (SOUZA, 2005, p. 121). Essa reclusão não é uma fuga, uma vez que a paisagem moderna continua no espaço interior. Se a modernidade de Constantin Guys era vislumbrada no vai e vem da multidão nos bulevares, com as suas roupas e gestos, no fervilhar da vida elegante do século XIX, que foi explorada por Gilda de Mello e Souza em seu *O espírito das roupas* (1987), a modernidade de Gruber é marcada pela tecnologia que nos conecta ao mundo sem precisarmos sair de casa. A televisão transporta para a sala de estar os edifícios, os túneis, os carros, os postes e a multidão.

Sendo assim, Gregório Gruber irá encarar essas novas tecnologias, sem nostalgia, como um herói da vida moderna. Apesar do silêncio que pousa sobre as pessoas e as coisas, o artista as retrata

4 Esse ensaio, ainda que datado de 1944, só seria publicado em 1971, em Andrade (1971b).

iluminadas pela luz colorida da televisão, com seu halo azulado ou cor de laranja, introduzindo por meio das cores uma pequena dissonância que “talvez seja o equivalente de hoje do reflexo incandescente das velas ou da lareira que em La Tour marcam o lugar da família” (SOUZA, 2005, p. 122). Como se vê, Gregório Gruber transmuta a pintura para o seu presente.

Considerações finais

Ao final de seu ensaio, analisando a mais recente tendência de Gruber à época, Gilda de Mello e Souza observa uma mudança de rumo. Tomando como referência a tela *Figura na estrada* (1983), vê-se que o pintor renunciou à cidade e ao espaço doméstico, deslocando-se para a mata da Cantareira. Seria uma fuga? Teria Gregório Gruber deixado de ser o pintor da vida moderna? O ensaio de 1983 não tem a resposta, mas sabemos que o pintor continuou pintando a cidade de São Paulo até a década de 2010, registrando todas as suas transformações. Sendo assim, diante de tudo que foi exposto, podemos dizer que Gregório Gruber foi para Gilda de Mello e Souza o pintor da vida moderna, assim como o foi Constantin Guys para Charles Baudelaire.

Referências bibliográficas

- AGUILAR, N. A orientadora. In: MICELI, S.; MATTOS, F. (Orgs.). *Gilda: a paixão pela forma*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul; São Paulo: FAPESP, 2007.
- ANDRADE, M. Esta família paulista. (Apêndice I). In: MOTTA, Flávio. *A Família Artística Paulista*. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 10, pp. 154-156, 1971a.
- _____. Ensaio sobre Clóvis Graciano. (Apêndice II). In: MOTTA, Flávio. *A Família Artística Paulista*. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 10, pp. 156-175, 1971b.
- BAUDELAIRE, C. O pintor da vida moderna. In: _____. *Sobre a modernidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- CALASSO, R. *A folie Baudelaire*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- CAUQUELIN, A. *Arte contemporânea: uma introdução*. São Paulo: Martins, 2005.
- GONÇALVES, L. R. *Aldo Bonadei: o percurso de um pintor*. São Paulo: Perspectiva; Edusp; Fapesp, 1990.
- QUEIROZ, M. I. P. Defesa da tese apresentada ao doutoramento na cadeira de Sociologia (I) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo pela licenciada Gilda Rocha de Mello e Souza. *Revista de História*, São Paulo, v. 2, n. 6, pp. 459-464, 1951.
- REWALD, J. *The History of Impressionism*. New York: Museum of Modern Art, 1961.
- SCEPI, H. Penser l'art au présent : Baudelaire et Le Peintre de la Vie Moderne. *ALEA*, Rio de Janeiro, v. 21-22, pp. 53-63, mai/ago, 2019.
- SOUZA, G. M. Dois notas: João Câmara Filho e Gregório Gruber. In: _____. *A ideia e o figurado*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- _____. Entrevista a Augusto Massi. In: _____. *A palavraafiada*. Organização, introdução e notas de Walnice Nogueira Galvão. Rio de Janeiro: Ouro sobre o Azul, 2014.
- _____. *O espírito das roupas: a moda no século dezanove*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras; Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2019.

Entre *La Dissémination* e *La parole muette*: um diálogo entre Jacques Derrida e Jacques Rancière ao redor do *Fedro*, de Platão

Renan Ferreira da Silva

Doutorando em Filosofia [USP]

Bolsista FAPESP

renan2.silva@usp.br

Resumo: A comunicação aqui proposta tem como objetivo efetuar uma interlocução entre os filósofos Jacques Derrida e Jacques Rancière a partir da leitura que ambos propõem do diálogo *Fedro*, de Platão, em especial do mito do nascimento da escrita presente no final do diálogo. Nossa intenção é mostrar que *La Dissémination*, obra de Derrida que reúne quatro artigos, cujas primeiras versões datam de 1968-1970, e que fora publicada em 1972, desempenha um papel enigmático em uma das primeiras obras de Rancière que versa sobre estética e poética: *La parole muette : Essai sur les contradictions de la littérature* (1998). Apesar da perceptível semelhança entre a sua leitura e aquela feita há mais de duas décadas por Derrida, Rancière curiosamente não credita o filósofo da *différance* por nenhuma das ideias presentes no texto, particularmente as de “escrita” e “democracia”. Podendo se tratar de uma dívida não reconhecida, a omissão do nome de Derrida ocorre porque, segundo alguns comentadores, ele é representado por procuração: via Maurice Blanchot. De fato, Blanchot é um alvo claro em *La parole muette*, em especial por unir à ideia de “errância” própria à escrita a noção de *désœuvrement*. Entretanto, apesar da influência blanchotiana nos escritos de Derrida, e ao contrário dessa leitura, nosso objetivo é expor a influência das ideias de “escrita” e “democracia” derridianas nos conceitos homônimos que aparecem em *La parole muette*, revelando, dessa maneira, que Rancière possui uma relação significativa e, de certo modo, matizada com a desconstrução.

Palavras-chave: Derrida; Rancière; *Fedro*; Escrita; Democracia; Ambiguidade.

Introdução

Em 1998, o filósofo francês Jacques Rancière publica seu livro *La parole muette : Essai sur les contradictions de la littérature*, o qual compõe, juntamente com *Le maître ignorant* e *La méésentente*, o elenco dos trabalhos mais fundamentais de sua primeira fase teórica. Nela, Rancière busca compreender o acontecimento que foi o surgimento da literatura como “experiência e prática autônoma da linguagem” (RANCIÈRE, 2017, p. 29), ao contrário da definição clássica própria à tradição das *belles-lettres*. Para o filósofo, há um deslizamento de sentido, uma revolução silenciosa e imperceptível: pelo termo “literatura” compreendia-se, no séc. XVIII, uma forma de saber específico, aquele do literato, do homem de literatura, com o qual o permitia apreciar as *belles-lettres*; a partir do romantismo, ele passa a designar uma forma de produção artística, tornando-se “propriamente a atividade daquele que escreve” (RANCIÈRE, 2017, p. 28). Coextensiva ao que Rancière identifica como revolução estética, a qual trouxe à luz o regime estético das artes, a literatura opõe à hierarquia dos gêneros, ao primado da ficção, à conformidade entre tema e estilo, assim como à ideia da palavra em ação que configuram o regime clássico da representação, cujo

núcleo é composto pela *Poética*, de Aristóteles, a primazia da linguagem, a igualdade dos temas e personagens representados, a indiferença do estilo em relação ao tema, bem como o modelo da escritura.

Nessa obra, de importância singular para as reflexões de Rancière no campo da estética, o filósofo nos apresenta uma leitura do diálogo *Fedro*, de Platão, a qual se assemelha àquela feita anteriormente por Jacques Derrida em “*La pharmacie de Platon*”, presente no livro *La Dissémination*, publicado pela primeira vez em 1969, ou seja, trinta anos antes de *La parole muette*. Assim como seu professor na prestigiosa *École Normale Supérieure*, Rancière retorna ao texto platônico, precisamente ao mito¹ narrado por Sócrates no final do diálogo sobre a invenção da escrita. Vejamos, brevemente, o teor desse mito.

De acordo com o relato de Sócrates, a divindade egípcia Theuth ou (Thoth), correlato do deus grego Hermes, inventor do número, do cálculo, da geometria e da astronomia (274c-d)², presenteia o rei faraó do Egito Thamous com a sua mais nova invenção, a escrita: “Eis, ó rei, o conhecimento que tornará os egípcios mais ‘sábios e mais lembrados; pois, de memória e de sabedoria, foi encontrado o medicamento (*pharmakon*)” (274e). Muito apreciada por Theuth, essa nova invenção, todavia, é rejeitada pelo faraó:

Ó tecnicíssimo Theuth, um é o capaz de engendrar os elementos da arte, outro o de julgar a parte de dano e de utilidade que ela tem para os que vão usá-la. E assim é que agora tu, sendo o pai das letras, por afeição disseste o contrário do que elas podem. Pois isto, nos que o aprenderam, esquecimento em suas almas produzirá com o não exercício da memória, porque, na escrita confiando, é de fora, por alheias impressões e não por eles mesmos, que se recordam; assim, não para a memória, mas para a recordação encontre um medicamento. (275a)

Uma vez que os efeitos da escrita seriam, ao longo prazo, mais negativos do que positivos, Thamous rejeita o presente a ele concedido. Ao confiarem na linguagem escrita, os homens passariam a prescindir do uso de sua memória, confiando somente nas impressões exteriores. E, ao invés de auxiliar no conhecimento, fazendo dos homens sábios, a escrita, ao contrário, torná-los-ia “aparentes sábios em vez de sábios” (275b), pois a eles seria transmitido não a verdadeira sabedoria, mas a sua aparência. Nesse sentido, o fármaco da escrita seria um malefício ao bem maior dos homens, a memória.

Na sequência do relato, Sócrates aponta para a semelhança da escrita com a pintura: nesta, os seres engendrados “estão como se fossem vivos; porém se lhes perguntas algo, solene e total é o seu silêncio” (275d). Igualmente, a escrita se cala diante do questionamento. Seu mutismo obstinado não é perturbado diante da indagação, respondendo sempre e somente uma e a mesma coisa (275d). Além disso, ao ser inscrita no papel, a palavra “fica rolando por toda parte todo discurso, igualmente entre os que sabem como entre aqueles com os quais nada tem a ver, e nunca sabe a quem justamente deve falar e a quem não” (275e), incapacitada de se proteger e de se amparar por si mesma. Faz-se necessário, portanto, considerar um outro discurso, do qual a escrita seria um simulacro: trata-se do *logos* vivo e animado, “que se escreve com ciência na alma do que aprende, e que pode se defender e sabe falar e calar diante de quem é preciso” (276a).

1 Sobre a questão do *mythos* (ou *muthos*) em Platão: “Foi Platão quem deu ao antigo grego *muthos* o significado que o termo ‘mito’ tem hoje para nós. Na língua grega, o significado de *muthos* se modificou de acordo com as transformações que afetaram o vocabulário do ‘dizer’ e do ‘falar’, durante uma evolução histórica da qual a obra de Platão é o termo; antes de Platão, *muthos* significa simplesmente ‘palavra’, ‘opinião que é expressa’; depois, designa esse tipo de história infalsável que se refere aos deuses, aos *daemons*, aos heróis, aos habitantes do Hades e aos homens do passado”. Cf. BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. *Le vocabulaire de Platon*. Paris: Ellipses, 1998, p. 35.

2 Para esta comunicação, utilizamos a tradução do diálogo feita por José Cavalcante de Souza. Cf.: PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Editora 34, 2016.

1. Jacques Rancière e a palavra muda-falante

A crítica platônica da escrita, à primeira vista, parece paradoxal: como a escrita pode ser, simultaneamente, muda e falante? Isto é, como ela pode, ao mesmo tempo, ser criticada pelo seu mutismo — responder sempre uma e mesma coisa —, como também pela sua loquacidade — o discurso que rola por toda parte sem saber a quem se destina, falando a todos? De acordo com Rancière, esse caráter paradoxal é somente aparente. A escrita é muda porque “não há nenhuma voz presente para dar o tom de verdade às palavras que ela organiza, para acompanhá-las de modo a semeá-las no espírito preparado para as receber e fazê-las frutificar” (RANCIÈRE, 2017, p. 08). Ou seja, sendo desprovida daquilo que fornece ao *logos* vivo a sua potencialidade, a saber, sua paternidade, a escrita, enquanto palavra muda, é também uma palavra órfã. E este caráter de orfandade torna-a, igualmente, falante demais: “a letra morta vai rolar de um lado para o outro sem saber a quem se destina, a quem deve ou não falar” (RANCIÈRE, 2017, p. 09). Disponível a qualquer um, a escrita pode receber uma voz que não seja a dela, desenvolvendo uma nova cena discursiva, ou melhor, uma nova partilha do sensível. Por esse motivo, segundo Rancière, a escrita é irreduzível a um meio de conservação do saber e reprodução da palavra. Ela significa, de acordo com o filósofo, um novo regime da palavra, “um regime específico de enunciação e circulação da palavra e do saber”, regime da palavra órfã em total disponibilidade, que desestabiliza a relação ordenada entre enunciador, mensagem e receptor, “palavra que fala por si, esquecida de sua origem, leviana em relação ao seu destinatário” (RANCIÈRE, 2010, p. 82). Esse outro regime anunciado pela escrita, Rancière conclui, não é outra coisa senão a democracia: “A democracia é o regime da escrita”, isto é, “o regime da palavra órfã, em disponibilidade” (RANCIÈRE, 2010, p. 83).

Ora, é difícil ler essa conclusão sem nos lembrarmos da seguinte afirmação de Jacques Derrida presente em “*La pharmacie de Platon*”: “Disponível para todos e para qualquer um, oferecida nas calçadas, a escritura não é essencialmente democrática?” (DERRIDA, 2005, p. 115). Ao inferir, a partir do texto de Platão, que a escrita é um regime específico da palavra, uma “duplicação essencial da ideia de escrita” (RANCIÈRE, 2010, p. 82) entre palavra muda-órfã e palavra viva, ideia central para a sua teoria da escrita e da literatura, Rancière revisita a célebre discussão formulada por Derrida sobre a escrita compreendida como *pharmakon*.

2. Derrida, o *pharmakon*, a *différance*

Em sua extensa e detalhada leitura do *Fedro* presente em “*La pharmacie de Platon*”, Derrida volta a sua atenção para a problemática gerada pela ambivalência do termo grego *pharmakon* para designar a escrita, como vimos em 274e, este ser “que nenhuma ‘lógica’ pode reter numa definição não contraditória” (DERRIDA, 2005, p. 79), cuja polissemia carrega sentidos múltiplos e opostos, significando, simultaneamente, “droga” e “medicina”, “remédio” e “veneno”. De *dúnamis* ambígua, Platão, através da voz do rei, procura dominar os efeitos nocivos da escrita: pressupondo que a intenção do deus Theuth é apresentar a escrita como um “remédio”, medicina benéfica que auxiliaria no saber ao reduzir o esquecimento, a resposta do rei prevê que a efetividade do *pharmakon* possa se inverter: “E assim é que agora tu, sendo o pai das letras, por afeição disseste o contrário do que elas [as palavras escritas] podem” (275a). Somente em aparência a escrita seria positiva para a memória. Na realidade, por ser exterior a esta, de acordo com Platão, o *pharmakon* é essencialmente deletério, gerando não a verdade e o conhecimento, mas a opinião, isto é, a aparência de verdade, produzindo “o jogo da aparência a favor do qual ele se faz passar pela verdade” (DERRIDA, 2005, p. 58). Para Platão, anular os efeitos nocivos do *pharmakon* consiste em “dominar sua definição na oposição simples e nítida” (DERRIDA, 2005, p. 58), ou seja, significa compreender e dominar a escrita a partir da própria oposição lógica mediante a qual ela é pensada, a saber, entre “bem” e “mal”, “verdadeiro” e “falso”, “essência” e “aparência”, “interior”

e “exterior” etc. Desse modo, ao examinar a denúncia platônica da malignidade da escrita como *pharmakon*, Derrida nos mostra o processo perpetrado pela metafísica ocidental para neutralizar a ambiguidade e seus efeitos, suspendendo toda questão da indecidibilidade.

No *Fedro*, esse procedimento tem seu início, vimos, na resposta de Thamou a Theuth, mas voltará a ocorrer em momentos subsequentes do diálogo, como quando Sócrates contrapõe a assimilação das ideias mediante a palavra viva e animada da dialética àquela presumida pela escrita: enquanto a primeira garantiria a verdadeira sabedoria ao escrever “na alma sobre o justo e o belo e o bom” (278a), a segunda escreve-se sobre o papel dos discursos a serem lidos, discursos “incapazes de assistir-se a si mesmos pela fala, incapazes de ensinar suficientemente a verdade” (276c), introduzindo, assim, a oposição entre a “boa” e a “má” escrita, isto é, entre “bom” e “ruim”. Esta diferença também será retomada quando Sócrates afirma que a escrita pode servir como forma de divertimento ao dialético, sendo preferida a outras formas de jogos, emergindo, assim, uma distinção “entre o jogo no ‘bom’ sentido e o jogo no ‘mau’ sentido da palavra” (DERRIDA, 2005, p. 126).

Ao acolher em si a binarização, o *pharmakon* é submetido ao procedimento dialético da filosofia, através do qual ela coopta um dos polos e exclui o outro, transmutando em veneno o remédio, e vice-versa (DERRIDA, 2005, p. 88). Isso porque, não possuindo uma “essência estável, nem caráter ‘próprio’, ele não é, em nenhum sentido dessa palavra (metafísico, físico, químico, alquímico), uma *substância*” (DERRIDA, 2005, p. 89, grifo do autor). Ou seja, por não encerrar uma identidade em si, o *pharmakon*, pela sua ambivalência, constitui “o meio no qual se opõem os opostos, o movimento e o jogo que os relaciona mutuamente, os reverte e os faz passar um no outro (alma/corpo, bem/mal, dentro/fora, memória/esquecimento, fala/escritura etc.)” (DERRIDA, 2005, p. 90). Pode-se alegar que o *pharmakon* da escrita pode auxiliar na memória, por exemplo ao registrar falas e acontecimentos ocorridos num outro tempo e espaço, sendo, portanto, tomado como um remédio que cura o esquecimento. Ao mesmo tempo, pode-se, igualmente, defender o *pharmakon* da escrita como um veneno que prejudica a atividade da memória ao tentar substituí-la, não passando, assim, de simulacro. Ora, Derrida não defende a ideia segundo a qual a oposição entre remédio e veneno precede a diferença entre bom e mal. Na realidade, o filósofo argumenta que “o *pharmakon* é a condição sobre a qual a oposição entre remédio e veneno, bem e mal, fala e escrita, e assim por diante, é produzida” (LUCY, 2004, pp. 91-92). O *pharmakon*, segundo Derrida, vem primeiro, sendo “o meio anterior no qual se produz a diferenciação em geral” (DERRIDA, 2005, p. 89). Ele é o movimento, o jogo, a produção da diferença: “ele é a *différance* da diferença. Ele mantém em reserva, na sua sombra e vigília indecisas, os diferentes e os diferindos que a discriminação virá aí recortar” (DERRIDA, 2005, p. 91).

O *pharmakon* é a *différance*, e não a diferença. Ao contrário desta, a *différance* não diz respeito a uma relação estruturada, na qual opõem-se dois termos antagônicos. Ela surge, enquanto movimento, na relação entre fundamento e fundado, pois diz respeito ao “jogo sistemático das diferenças, dos rastros de diferenças, do *espaçamento* pelo qual os elementos se remetem uns aos outros” (DERRIDA, 2001, p. 33, grifo do autor). É sobre a *différance*, enquanto “fundo diacrítico e diferente” que “as contradições e os pares de opostos se levantam” (DERRIDA, 2005, p. 91). Sendo anterior (não no sentido de um presente imodificado e indiferente), é a partir da *différance* que a diferença e os diferentes são produzidos, já que ela é “a raiz comum de todas as oposições de conceitos que escandem nossa linguagem” (DERRIDA, 2001, p. 15), jogo sincrônico das diferenças que permitem a cadeia de significações. Nada precedendo a *différance*, Derrida demonstra que, dada a primordialidade da ambiguidade, da origem não plena e não simples da *différance*, os conceitos e os filosofemas encontram-se num solo movediço, não fixados num terreno ontológico seguro, como antes acreditou a metafísica. Isso porque, ao colocar em questão o valor de presença, o privilégio concedido ao presente, à consciência (em termos platônicos: ao querer dizer, ao *logos* vivo e animado, acompanhado de sua paternidade que o assegura), a *différance* passa a estabelecer

a presença “não mais como a forma matricial absoluta do ser, mas como uma ‘determinação’ e com um ‘efeito’” (DERRIDA, 1991, p. 49). Por esse motivo, quando Platão, no *Fedro*, acreditou ter neutralizado em conceitos fixos a ambiguidade fundamental do *pharmakon*, ele apreendeu somente seu fantasma: “a escritura como *pharmakon* [...] abandona apenas seu espectro à lógica que só pode querer dominá-la” (DERRIDA, 2005, p. 59). Nesse sentido, poderíamos constatar que o *pharmakon* derridiano “aponta para um modelo de política no qual a ambiguidade está associada a uma fuga da dominação” (HOA, 2019, p. 153), ou seja, está associada à emancipação, mesmo que Derrida se abstenha de, abertamente, desenvolver pretensões políticas em *La Dissémination*.

3. A ambiguidade da escrita entre Derrida e Rancière

A despeito das semelhanças, Rancière não reconhece a dívida com Derrida, especialmente no que concerne ao valor político da escrita e sua potencialidade democrática. Em *La parole muette*, não há nenhuma menção ao filósofo da desconstrução, situação que não passou despercebida por alguns comentadores. Em seu artigo *Mute Speech: The Silence of Literature in Rancière’s Aesthetic Paradigm*, Giuseppina Mecchia escreve: “é uma surpresa ver Rancière retomar quase literalmente a leitura fornecida por Derrida da versão de Platão do relato de Sócrates sobre as origens da escrita no *Fedro*, sem, no entanto, mencioná-lo” (MECCHIA, 2017, p. 100, tradução nossa), repetindo em nota na mesma página que as semelhanças entre os textos de Rancière e Derrida são “tão claras que não podem ser consideradas coincidências” (MECCHIA, 2017, p. 100, tradução nossa). Mecchia, contudo, fornece sua explicação para essa dívida não reconhecida. Para a comentadora, o nome de Derrida desaparece do texto de *La parole muette* pois ele se encontra representado por outro: “Até certo ponto, Derrida é substituído por um de seus predecessores favoritos, Maurice Blanchot” (MECCHIA, 2017, p. 101, tradução nossa). Já em outro texto, também em nota, Alison James ressalta que a leitura de Rancière do *Fedro* claramente é devedora da “*La pharmacie de Platon*” (JAMES, 2017, p. 252). James observa que Rancière está de acordo com a crítica derridiana do privilégio do *logos* vivo sobre a escrita, a qual ocorre pela crítica à metafísica da presença. Todavia, aponta que Rancière “se preocupa menos com a indeterminação da escrita como *pharmakon* do que com a ordem social que atribui um lugar próprio a diferentes modos de discurso” (JAMES, 2017, p. 252, tradução nossa).

Apesar desses comentadores observarem algo que, muitas vezes, é negligenciado nos estudos da obra de Rancière, acreditamos que Rancière trava um diálogo mais complexo e proeminente do que suas leituras dão a entender. Não acreditamos, em primeiro lugar, que Derrida se reduza a um avatar de Blanchot, tampouco que haja alguma espécie de cópia por parte de Rancière das investigações propostas por Derrida. É preciso lembrar que Derrida foi uma figura influente para toda a geração de filósofos dos anos 1960-70, da qual Rancière fez parte. Apesar de, num primeiro momento, Rancière fazer parte do entusiasmo althusseriano e, depois, ter sido influenciado em grande medida pelas preocupações e procedimentos de Michel Foucault, o filósofo franco-argelino elabora um percurso intelectual singular, voltando a sua preocupação para os arquivos e a palavra operária, para a igualdade e democracia, mas também para o campo da arte e da estética. Pela sua singularidade, não seria estranho Derrida aparecer como uma influência oblíqua, isto é, crítica, a qual poderia ser observada, por exemplo, no posicionamento da leitura do *Fedro* na topografia de *La parole muette*. Situando-a no meio do livro, na segunda das três partes que o constitui, entre a crise das *Belles-Lettres* e o nascimento da literatura, Rancière poderia estar homenageando a leitura feita pelo seu antigo professor em “*La pharmacie de Platon*”, situando a questão do nascimento da escrita “no centro muito bem calculado do diálogo” (DERRIDA, 2005, p. 13), uma vez que, segundo Derrida, ela compõe “a grande dobra que divide o diálogo” (DERRIDA, 2005, p. 13).

Tanto Derrida quanto Rancière avistam na escrita sua ambiguidade constituinte. Para este, qualquer um pode, pela errância da palavra muda, “construir uma nova cena de fala” (RANCIÈRE, 2017, p. 09), uma nova partilha do sensível que embaralha as maneiras de ser, dizer e fazer, embaralhando as vozes e os enunciados. Inaugurando um novo regime da palavra, a escrita desregula as hierarquias das ocupações, perturbando a ordenação dos corpos e dos discursos na comunidade republicana sonhada por Platão, onde cada ser possui uma posição determinada em função da atividade que lhe é própria. Desse modo, a escrita desfaz toda ideia de lugar próprio e de propriedade, permitindo ao sujeito, pela tomada de palavra, extrair-se a si mesmo das categorias de identificação e classificação, promovendo aquilo que Rancière denomina de subjetivação política, o qual ocorre através de processos de desidentificação, ou, em termos próximos àqueles de Derrida, da desconstrução do sujeito em sua identidade a si.

Vimos, assim, que ambos os filósofos defendem a potencialidade do caráter ambíguo da escrita. No entanto, um possível desacordo entre eles estaria na ênfase dada por Rancière à forma da especificidade dessa ambiguidade. De fato, para Derrida, “não basta dizer que a escrita é concebida a partir desta ou daquela série de oposições”, mas “a partir da própria *oposição*” (DERRIDA, 2005, p. 59, grifo nosso). Se pensarmos em caráter emancipatório, então o processo de dominação deve ser pensado a partir da ambiguidade em si. É o que faz Derrida com a sua lógica da *différance*: ao propor uma “origem” não plena e não simples, um movimento constante e furtivo, nem inteiro e nem divisível, Derrida tem em vista tornar inoperante a metafísica com suas pretensões de neutralização das oposições. Por sua vez, Rancière foca em outro aspecto da ambiguidade, a saber, a palavra muda-falante. Como vimos, Sócrates crítica a mudez da escrita: “estão como se fossem vivos; porém se lhes perguntas algo, solene e total é o seu silêncio” (275d). Ao mesmo tempo, aponta o perigo de sua perambulação, pois fica rolando por toda parte, sem saber a quem falar ou a quem calar, mantendo-se incapaz de se assistir a si mesma. Ora, vimos, tal paradoxo é somente aparente, pois é “esse mutismo [que] torna a palavra escrita demasiadamente falante” (RANCIÈRE, 2010, p. 81). Enquanto Derrida foca na *différance* do *pharmakon*, na sua indecidibilidade entre remédio e veneno, bom e mal, Rancière se preocupa com ambiguidade específica da palavra muda-falante e seus efeitos no tecido da comunidade sensível. Tanto Derrida quanto Rancière visitam o diálogo platônico, e concordam em sua crítica ao privilégio dado por Platão ao *logos* em detrimento da palavra escrita. Entretanto, ao incorporar de uma forma matizada a leitura derridiana, Rancière retira conclusões próximas, mas, no fim, distintas daquelas alcançadas por Derrida: para ele, a escrita não é o *pharmakon* indecível, mas a “palavra muda-loquaz” (RANCIÈRE, 2010, p. 84).

Referências Bibliográficas:

- BRISSON, L.; PRADÉAU, J-F. *Le vocabulaire de Platon*. Paris : Ellipses, 1998.
- DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.
- DERRIDA, J. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- HOA, J. H. B. Ghosts, Fictions, and the Rule of Chance: Rancière on Derrida’s Dissemination. *Mosaic: an interdisciplinary critical journal*, vol. 52, no. 4, 2019, pp. 149-169.
- JAMES, A. Mute Speech. In: BAY, P. *Understanding Rancière, Understanding Modernism*. London: Bloomsbury, 2017.
- LUCY, N. *A Derrida Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

MECCHIA, G. Mute Speech: The Silence of Literature in Rancière's Aesthetic Paradigm. In: BAY, P. *Understanding Rancière, Understanding Modernism*. London: Bloomsbury, 2017.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

RANCIÈRE, J. *La parole muette : essai sur les contradictions de la littérature*. Paris : Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2010.

_____. *Políticas da escrita*. Tradução de Raquel Ramalhete; Laís Eleonora Vilanova, *et al.* São Paulo: Editora 34, 2017.

Algumas observações sobre Bergson e Winnicott

Yago Antonio de Oliveira Morais

Doutorando em Filosofia [UFSCar]

Bolsista FAPESP

yagomorais@estudante.ufscar.br

Resumo: Há uma concepção de tempo na psicanálise de Donald Winnicott que é fundamental para entender o processo de amadurecimento de uma personalidade. Trata-se de uma temporalidade baseada na continuidade, um desenvolvimento progressivo que abarca a noção de sucessão de fases. Para Winnicott, o desenvolvimento emocional de um indivíduo não é constituído por meio de rupturas, mas pode ser caracterizado por *estágios sucessivos*. Inicialmente, o bebê é considerado dependente do “colo da mãe” e do ambiente no qual ele faz parte (estágio de *dependência absoluta*), passando, posteriormente, a adquirir condições para caminhar em direção à independência. A passagem desses estágios — que pode se dar de um modo saudável ou não — é explicada por meio de uma relação de *continuidade*, situação em que o ambiente desempenha um papel fundamental. Quando há um desajuste entre a mãe e o bebê, um ambiente nocivo, compreende-se que a interrupção no desenvolvimento da personalidade deste se torna irreversível. A teoria de Winnicott propõe que a personalidade está em vias de se fazer, portanto, nunca sendo inteiramente alcançada e realizada no ser humano. No entanto, sua psicanálise pretende ser capaz de tratar o sofrimento humano, em seus diversos níveis, dando conta de patologias graves. O modo de tratamento oferecido por essa vertente psicanalítica passa por uma compreensão de tempo que guarda semelhanças com a filosofia de Bergson, cujo objetivo tratou de repensar a noção de tempo a partir de um diálogo com as ciências. A noção de *duração* bergsoniana, atrelada à uma concepção de personalidade, parece se aproximar da teoria winnicottiana, uma vez que ambas enfatizam a ideia processual de tempo. Nosso objetivo com esse trabalho é tecer breves comentários sobre esses dois pensadores.

Palavras-chave: Psicanálise; Filosofia; Duração; Existência; Personalidade.

Talvez seja arriscado pensar na relação entre dois autores que possuem, notadamente, uma grande envergadura, mas que são de áreas diferentes, por vezes até mesmo opostas¹. Bergson foi um filósofo francês, conhecido principalmente por propor uma renovação da metafísica na aurora do século XX, período que era impregnado de cientificidade. Winnicott, por sua vez, foi um pediatra e psicanalista inglês, cuja teoria buscou repensar algumas teses propostas por Freud. Poderíamos demarcar os limites e os avanços de cada teoria, bem como investigar as divergências e convergências entre os dois pensadores, o que exige um trabalho de fôlego. Contudo, para os fins desta nossa apresentação, iremos fazer algumas observações a respeito de teses da psicanálise winnicottiana, sobretudo em relação a sua teoria do amadurecimento pessoal, defendendo que elas podem ser lidas à luz da filosofia bergsoniana. Para nossos objetivos, buscaremos pensar ambas as teorias a partir de uma chave comum: o *tempo*.

1 A psicanálise possui um horizonte teórico bastante frutífero, no qual é possível notar e problematizar noções correspondentes ao debate filosófico. Seguramente, é possível fazer uma espécie de “debate filosófico” com essa disciplina científica. No entanto, poderíamos dizer que ela se opõe em um sentido duplo à filosofia: primeiro porque ela possui um estatuto científico e, segundo, porque ela possui uma clínica, cuja característica foge ao fazer filosófico.

Bergson obteve um notável reconhecimento, sobretudo nos ambientes acadêmicos franceses, justamente por retomar uma discussão clássica da filosofia, a saber, a questão sobre o tempo. A pergunta pela sua natureza, a qual Santo Agostinho colocou de maneira enigmática², recebeu na filosofia bergsoniana uma análise profunda e ampla, num debate crítico com as principais ciências do século XX. Com efeito, Bergson propõe uma filosofia do tempo. Ao invés de afirmar que o tempo é um enigma, ele preferiu pensá-lo como algo simples, que está presente em nossas vidas, isto é, como o fundamento próprio de nossa vida psicológica singular, portanto, de nossa personalidade. Desse modo, sua metafísica foi concebida a partir de uma noção crucial, qual seja, a *duração*, termo que significa o tempo não mensurável, mas aquele vivido interiormente. Este, segundo essa filosofia, seria uma continuidade de mudança, algo que supõe novidade, sendo totalmente incompatível à ideia de permanência do mesmo. Segundo Bergson, a duração é uma continuidade indivisível, o que implica dizer que toda tentativa de mensuração compromete sua verdadeira natureza. Evidentemente, vale notar que a imagem da duração aparece sob diferentes perspectivas em suas obras, sendo um termo de difícil compreensão. Porém, sobre a duração devemos considerar e guardar principalmente a ideia de sucessão temporal como “continuidade de mudança”, definição pela qual Bergson propõe pensar a própria noção de *personalidade*.

A psicanálise, por outro lado, também pode ser pensada como algo que se fundamenta a partir de uma noção de tempo, tal como a filosofia bergsoniana. Podemos observar que a temporalidade aparece nas repetições das pulsões, no processo de transferência, na elaboração que o sujeito precisa fazer para sair de uma situação que lhe é agressiva, enfim, o tempo atravessa tanto a clínica quanto a teoria da psicanálise. Com efeito, falar na noção de tempo aqui significa pensar numa prática que trabalha com o tempo vivido e individual de cada sujeito. A psicanálise precisa lidar, efetivamente, com uma parte do passado que reaparece ao sujeito no seu presente, processo que é permeado pelos efeitos do tempo. Especificamente na teoria freudiana, verificamos que ele empregou a palavra *Nachträglich/Nachträglichkeit*³ para pensar o tempo, e, embora o termo seja de difícil tradução em nossa língua, possui uma significação entre os teóricos e teóricas da psicanálise que não foi unânime, ao ponto de Gerhard Dahl dizer que “A história desse conceito especial é também a história das dificuldades envolvidas ao se transferir conceitos metapsicológicos de uma cultura psicanalítica para outra” (DAHL, 2006, p. 97). Segundo Jô Gondar (2006) aponta em um artigo sobre o tempo em psicanálise, esse termo utilizado por Freud nunca foi muito bem fundamentado em sua teoria, o que fez com que diferentes escolas psicanalíticas utilizassem essa noção de diferentes maneiras, resultando, assim, em diferentes implicações clínicas. Podemos verificar essas diferenças marcadas, especialmente, entre a escola francesa, na qual nomes como o de Jacques Lacan se filiam, e a escola inglesa⁴. Enquanto os franceses verteram o termo para *après-coup*, que pode significar “só depois” ou “a posteriori”, os ingleses preferiram verter como *deferred action*, que significa ação retardada. Não iremos aprofundar as diferenças entre essas duas escolas no que se refere à compreensão do termo *Nachträglich*, proposto por Freud. Tomaremos apenas como ponto de partida, conforme Gondar ressalta, o entendimento de que a escola inglesa, na qual Winnicott pode ser entendido como pertencente, compartilha a ideia de tempo como *processo e continuidade*. Passemos então às observações sobre alguns aspectos da teoria psicanalítica winnicottiana.

2 Segundo Agostinho: “Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falamos. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (AGOSTINHO, 1980, XI, 14, 17).

3 No “Vocabulário da Psicanálise”, de Laplanche e Pontalis, o substantivo *Nachträglichkeit* e o adjetivo e advérbio *nachträglich* são traduzidos respectivamente por posterioridade, posterior e posteriormente (2004, p. 33).

4 Esta escola teria o nome de Melanie Klein, por exemplo, como um dos principais.

Winnicott estabeleceu uma teoria do amadurecimento pessoal, base de sua clínica psicanalítica, portanto, central ao conjunto de suas obras. Assim como boa parte dos pós-freudianos, o inglês também revisitou as teorias de Freud, repensando-a radicalmente. Enquanto para alguns o mestre de Viena ficou restrito a um determinismo científico, o pediatra inglês buscou rejeitá-lo, visando explicar aquilo que há de propriamente humano em nós sob uma perspectiva do “desenvolvimento existencial”, por assim dizer. Sendo assim, Winnicott propôs que o indivíduo fosse pensado sob o ponto de vista de um desenvolvimento pessoal, o qual leva em conta um processo de amadurecimento que se dá mediante um ambiente facilitador. Ou seja, desde o período da primeira infância, para Winnicott, deve-se considerar um processo que significa um “tornar-se a si mesmo”, processo este que é tomado em seu aspecto existencial, e que é apresentado por “estágios sucessivos”. Parece ficar evidente ao psicanalista inglês a ideia de que não há uma redução do psíquico ao biológico, sendo o desenvolvimento pessoal algo ligado justamente a esse processo em que o humano toma posse e consciência de si mesmo. Trata-se, mais especificamente, de uma tendência de integralização do humano que não se realiza automaticamente, mas é dependente de fatores externos, por assim dizer, para que venha a se desenvolver.

Nessa medida, essas ideias demonstram uma outra perspectiva em relação às bases estabelecidas por Freud, ou seja, implica falar numa psicanálise centrada no desenvolvimento existencial do humano, desenvolvimento este que está sempre em *vias de se fazer*. A teoria winnicottiana, portanto, é construída a partir de uma visão do humano como um processo em desenvolvimento, o qual pode ser saudável ou não, pode parar ou avançar ao longo do tempo, uma vez que este processo está sempre em conformidade com o ambiente e a mãe que lhe proporciona ir adiante ou estabilizar no tempo. Isto é, o desenvolvimento emocional, processo interno e que não ocorre de maneira determinada, conta com a participação desses dois elementos externos.

Segundo Elsa Oliveira Dias, em seu livro *A teoria do amadurecimento de D. Winnicott*, “O que está, portanto, em pauta no amadurecimento pessoal, não são funções isoladas, sejam elas biológicas, mentais ou sexuais, mas o próprio viver humano, naquilo que este tem de estritamente pessoal: o sentimento de ser, de ser real, de existir num mundo real como um si-mesmo” (DIAS, 2003, p. 97). O aspecto existencial da teoria winnicottiana implica pensar num “sentimento de ser” e de “existir” no mundo, os quais são marcados pela história pessoal de cada sujeito. Este “amadurecimento”, noção tão cara a Winnicott, que é um processo de vir-a-ser no mundo, possui dois elementos fundamentais para operar: a tendência inata ao amadurecimento e a existência contínua de um ambiente facilitador. Segundo Winnicott, todo ser humano possui essa tendência inata ao amadurecimento, sendo ela estimulada a se desenvolver ou não. Os sujeitos não escapam ao processo de integração, embora alguns tenham mais facilidade em entrar nele do que outros. Neste sentido, o ambiente é pensado como um fator determinante para esse processo, uma vez que ele será capaz de propiciar um amadurecimento saudável ou não aos sujeitos. Além do ambiente, o desenvolvimento emocional deles depende, é claro, do papel que a mãe exerce em relação ao bebê, sendo ela igualmente responsável pelo processo de desenvolvimento emocional que ocorre desde o início da vida de alguém. Nas palavras de Winnicott, lemos o seguinte:

Todos os processos de uma criatura viva constituem um vir-a-ser, uma espécie de plano para a existência. A mãe que é capaz de se dedicar, por um período, a essa tarefa natural, é capaz de proteger o vir-a-ser de seu nenê. Qualquer irritação, ou falha de adaptação, causa uma reação no lactente, e essa reação quebra esse vir-a-ser. (WINNICOTT, 1983, p. 82)

As irritações ou falha de adaptação podem estar intimamente atreladas ao ambiente em que o lactente vive, o que significa dizer que ele absorve as influências exteriores, as quais podem vir a prejudicá-lo em seu desenvolvimento emocional. Esse vir-a-ser do indivíduo que pode ser interrompido a qualquer momento, é o que explica, por exemplo, algumas das patologias que a

clínica winnicottiana aborda. Enfim, o vir-a-ser é o que explica como o bebê se torna uma pessoa singular, ou nas palavras de Jô Gondar (2006, p. 107), é o que permite ao bebê adquirir um *si mesmo*.

Sendo assim, a ideia de que esse processo de desenvolvimento emocional se caracteriza por “estágios sucessivos” é o que explicita os três principais momentos do amadurecimento de uma personalidade, momentos estes que também levam em conta os estágios em que a adaptação do bebê com o seu ambiente não é tão bem-sucedida. Num texto de 1963, intitulado “*Da dependência à independência no desenvolvimento do indivíduo*”, Winnicott explicita essa ideia de três estágios que contemplam o desenvolvimento pessoal, mais especificamente, três momentos temporais em que os sujeitos passam ao longo de sua vida: o primeiro é o estágio de dependência absoluta, situação em que o bebê ainda não se distingue completamente da mãe; o segundo é chamado de dependência relativa, e neste já há uma certa “percepção” por parte do lactente de que ele é um outro, mas que ainda é dependente da mãe em certos momentos; por fim, o terceiro estágio é denominado “rumo à independência” e configura um momento em que a criança já é capaz de lidar com as adversidades sozinha, embora esse estágio nunca seja realizado plenamente, ficando sempre uma lacuna a ser preenchida. Justamente por nunca ser completo, pode-se dizer que a noção de personalidade em Winnicott nunca é plenamente realizada.

Winnicott entende a personalidade como algo que está sempre em vias de se fazer, nunca sendo alcançada como algo completo e acabado, o que significa pensá-la, portanto, como uma obra inacabada, impossível de ser finalizada. Poderíamos dizer que a personalidade em Winnicott é um projeto que nunca é terminado, mas que está sempre em vias de se fazer, isto é, está sempre se reinventando, reatualizando experiências passadas com o intuito de avançar e de continuar o seu processo de desenvolvimento emocional. Com efeito, o papel do analista winnicottiano é justamente garantir que este processo continue dando condições para que o analisando possa continuar a existir no mundo. A escuta passa, então, pelo “sentimento de si” do outro, pelo modo como os sujeitos existem no mundo.

Sendo assim, esse processo de amadurecimento que vai da dependência absoluta até rumo à independência, é pensado por Winnicott como uma *continuidade*, a qual pode ir para frente ou não, estacionar por um tempo ou seguir sem freios. Em outros termos, podemos compreender a noção de personalidade, entendida como um desenvolvimento contínuo de mudanças — que está numa íntima relação com o ambiente que lhe cerca, já que é impossível pensá-la fora dele — só existe enquanto processo, sendo uma continuidade de existência que precisa justamente, no *setting* analítico, ter condições para continuar a existir. Conforme Gondar (2006) nos mostra, falar em ser, em estágios de desenvolvimento, em constituição de subjetividade, em suma, em personalidade, é falar no tempo no gerúndio, o que lembra bastante as propostas de Bergson. Ou seja, *ser* em Winnicott significa “seguir sendo”, “[...] é o processo através do qual, sem nenhuma pressa ou nenhum dever, algumas potencialidades vão se desdobrando, se atualizando, ganhando forma” (GONDAR, 2006, p. 108). Ora, trata-se de uma afirmação que não soaria estranha aos olhos de Bergson.

Neste sentido, podemos observar alguns aspectos da teoria winnicottiana que são bem próximos à filosofia de Bergson, sobretudo no que diz respeito a sua teoria da personalidade, a qual exige sua compreensão de *duração*. A filosofia da duração implica falar num tempo como continuidade e mudança, sendo esta aquilo que configura o fundo da própria constituição de nossa personalidade. Ao falar de continuidade de mudança, Bergson encontra a memória como elemento capaz de fundamentá-la. Sendo assim, podemos afirmar que a mudança é o que há de mais permanente para Bergson, de modo que ela é uma das principais condições para se falar em personalidade: personalidade é, antes de tudo, memória. Bergson identifica a personalidade à duração, noção que ganha um importante estatuto quando o filósofo discute sobre a natureza dos estados psicológicos em seu primeiro livro, o *Ensaio*. Notamos que, ao falar sobre a personalidade, Bergson a compreende como mudança, como algo que está sempre em vias de se fazer, situação em que cada um de seus

momentos é algo novo que se junta aos anteriores, criando assim algo *imprevisível*, enfim, uma *novidade*. Essas características são identificadas numa passagem importante de Bergson em que ele afirma que existe a

[...] impossibilidade de uma consciência passar duas vezes pelo mesmo estado. As circunstâncias podem ser as mesmas, mas já não será a mesma pessoa sobre a qual elas agem, porque a alcançam em um novo momento de sua história. A nossa personalidade, que se constrói a cada momento com a experiência acumulada, muda sem cessar. E, mudando, impede que um estado, embora idêntico a si próprio na superfície, se repita jamais em profundidade. (BERGSON, 2016, pp. 5-6)

Assim como em Winnicott, Bergson defende que a personalidade não é algo que chega a um estado final, mas está sempre mudando, num processo ininterrupto que é condição de sua própria existência. Esse processo é marcado por uma certa compreensão de tempo, na qual tanto o inglês quanto o francês parecem se aproximar. A mudança, para ambos, é parte constitutiva de nossas personalidades, do nosso ser. Para Bergson, o passado é elemento fundamental para pensar a natureza da personalidade, é o fundamento da mudança, pois aquilo que “[...] eu sou é em grande parte o que eu fui” (BERGSON, 1992, p. 286). Sendo assim, o que eu serei também depende de meu passado, o que significa dizer que este tem um peso no desenvolvimento de minha personalidade. Tanto para o psicanalista inglês quanto para o filósofo francês, o tempo é algo que nos atravessa, sendo impossível escapar de seus efeitos.

Referências Bibliográficas:

SANTO AGOSTINHO. *As confissões*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris : PUF, 2016. (Édition critique).

_____. *Cours, tome II : Leçons d'esthétique. Leçons de morale. Leçons de psychologie et métaphysique*. Paris: PUF, 1992.

DAHL, Gerhard. Os dois vetores temporais de Nachträglichkeit no desenvolvimento da organização do ego: a importância do conceito para a simbolização dos traumas e ansiedades sem nome. *Jornal de psicanálise*, São Paulo, v. 44, n. 80, junho, 2011, pp. 95-114. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352011000100009&lng=pt&nrm=iso.

DIAS, E. O. *A teoria do amadurecimento de D. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

GONDAR, J. Winnicott, Bergson, Lacan: tempo e psicanálise. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. IX n. 1, jan./jun., 2006, pp. 103-117.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de psicanálise*. Tradução de Pedro Tamen. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WINNICOTT, D. *O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. Tradução de Irineo Constantino Schuch Ortiz. Porto Alegre: Artmed, 1983.

