

Temas de Filosofia

Coleção | XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho
Déborah Danowski
Jarlee Oliveira Silva Salviano



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T24 Temas de filosofia / Organizadores Marcelo Carvalho, Déborah
Danowski, Jarlee Oliveira Silva Salviano. São Paulo : ANPOF,
2015.
402 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-31-2

1. Filosofia I. Carvalho, Marcelo II. Danowski, Déborah
III. Salviano, Jarlee Oliveira Silva IV. Série

CDD 100

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEL)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFMS)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFMS)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazzari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Sumário

Reflexiones en torno al quehacer “investigativo” en filosofía en América Latina <i>Andrés Bobenrieth M.</i>	9
Configuraciones institucionales: lugares de lectura y escritura de la Filosofía en Iberoamérica <i>María Cecilia Sánchez</i>	30
Do Antropoceno como pobreza de mundo <i>Juliana Fausto de Souza Coutinho</i>	43
Equívocas no Antropoceno: descolonizando o cosmos e a política <i>Alyne de Castro Costa</i>	52
A Metafilosofia de Fichte <i>Leonardo Siqueira Gonçalves</i>	66
<i>Sehnsucht</i> , o páthos fundamental do romantismo <i>Laura de Borba Moosburger</i>	75
Beleza e Plenitude Humana, Arte e Liberdade. Elementos de uma Antropologia Fundamental na Estética de Schiller <i>Ralphe Alves Bezerra</i>	86
O conceito de intuição intelectual em Schelling e Fichte <i>Arthur Martins Cecim</i>	99
Schiller e o Sublime Patético: sofrimento e resistência moral como possibilidade de exercício da liberdade <i>Clecio Luiz Silva Júnior</i>	115
Uma visão schilleriana do sublime. <i>Ana Karênina Trindade de Araújo</i>	126
As contradições na filosofia de Schopenhauer <i>Katia Cilene da Silva Santos</i>	131
Considerações preliminares sobre a negação da vontade <i>Livia Ribeiro Lins</i>	151
Mefistófeles e o mundo como vontade: os tipos afirmador e negador, otimista e pessimista, no <i>Fausto</i> , de Goethe <i>Dax Moraes</i>	160
O Recalque em Schopenhauer: Contribuições filosóficas à teoria psicanalítica <i>Alexandre Teles</i>	176

O riso e o risível em Schopenhauer <i>Eduardo Ribeiro da Fonseca</i>	183
Schopenhauer e a Questão da Escravidão <i>Felipe dos Santos Durante</i>	192
O conceito de angústia em Soren Kierkegaard e o idealismo alemão <i>Cleyton Francisco Oliveira Araújo</i>	204
Considerações acerca do Rāja Yoga como sistema filosófico e empírico de investigação da consciência <i>Lilian Cristina Gulmini</i>	234
A Ontologia das Emoções no Vaishnavismo Gaudiya <i>Lúcio Valera</i>	251
A explicação Dretskeana do poder causal da informação <i>Francisco Dário de Andrade Bandeira</i>	260
Condições de direcionalidade temporal em uma perspectiva eternalista: o problema da entropia <i>Gustavo Emmanuel Alves Vianna de Lyra</i>	267
Contingência e transfinito: a alternativa ao correlacionismo em Quentin Meillassoux <i>Tarcísio Cardoso</i>	274
Epistemologia social: fundamentos da crença coletiva <i>José Antonio Gomes Chaves</i>	290
Narrativas da alteridade com a pluralidade do sagrado nos ritos da ayahuasca <i>Suelma de Souza Moraes</i>	308
O IFBaiano e a Pós-modernidade: refletindo elementos de baianidade na contemporaneidade na região (<i>campus</i>) de Senhor do Bonfim <i>Marcos Cajaíba Mendonça</i>	325
Pode o conhecimento-como ser <i>gettierizado</i> ? <i>Luís Estevinha Rodrigues</i>	332
Sobre a teoria burgeana de legitimação de crenças perceptuais <i>Carolina Ignacio Muzitano</i>	344
Técnica, solidariedade e empatia – Questões acerca da fragmentação perceptiva a partir da obra de Ernst Cassirer <i>Rafael Rodrigues Garcia</i>	360
Uma análise crítica do organicismo merológico <i>Tiago de Carvalho Ponti</i>	375
A crítica de winnicott à Freud.A ruptura com a Metapsicologia Freudiana e a possibilidade de uma linguagem Pós-Metafísica na Psicanálise Winnicottiana <i>Soraya de Lima Cabral Conturbia</i>	390

Reflexiones en torno al quehacer “investigativo” en filosofía en América Latina*

Andrés Bobenrieth M.

U. de Valparaíso

U. de Chile

En su libro *Conflicto de Representaciones*. (Santiago: Fon. Cul. Eco. 2010) José Santos reflexiona en torno a “América Latina como lugar para la filosofía”. En el prefacio él nos cuenta que después de terminar su Doctorado en Alemania en la ética de Kant retorno a Chile y llegó a ser profesor en la Universidad de Talca, y entonces le afloro una pregunta inevitable: ¿Y ahora qué? Su caso es similar al de tantas personas que han hecho grandes esfuerzos por tener la mejor educación filosófica que pudieran obtener en sus respectivos países latinoamericanos y después ir –si ello era posible– a alguna destacada universidad en Europa o Estados Unidos. Después de 10 o 15 años de *Bildung* filosófica llega el momento donde uno tiene que preguntarse: ¿qué voy a hacer con todo este conocimiento sobre la tradición intelectual que se conoce como filosofía y que ha sido desarrollada principalmente en Europa y en segundo lugar en Norteamérica? (Con el perdón de los mexicanos, aquí hablaré de Norteamérica sin incluir a México).

* Hablé sobre este tema, si bien más orientado hacia la Metafilosofía en general, en el XXIII Congreso Mundial de Filosofía en Atenas en agosto 2013. Luego fui invitado a dar una ponencia semi-plenaria en el III Congreso Nacional de Filosofía organizado por la Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF) en noviembre de 2013 en Valparaíso, ocasión para la cual decidí escribir este texto. Luego fui invitado a darlo como “Conferencias ANPOF” en el marco XVI Encuentro Nacional de la Asociación Nacional de Posgrado en Filosofía (ANPOF) de Brasil en octubre 2014. En todas estas ocasiones recibí muy valiosas intervenciones de los asistentes.

Una respuesta obvia es: 'trata de ser parte de ella'. De modo que muchas personas se han dedicado a trabajar con intensidad en problemas, autores y obras que pertenece al amplio campo que se considera como filosofía en el mundo Occidental.

Si uno busca el surgimiento de esta opción la puede encontrar en el proceso de "profesionalización" o, si quiere usar el término de Romero, de "normalización" de la filosofía en América Latina. Fue un proceso que sucedió especialmente entre los años 20 y 60 del siglo XX en algunos países de América Latina, particularmente con la creación de estudios universitarios de filosofía no eclesiásticos. Así sucedió en la Universidad de Chile en 1935, en Colombia en 1942, y antes en Argentina y México. Estos estudios buscaban establecer una diferencia con una serie de pensadores del siglo XIX y el principio del siglo XX que escribieron sobre una diversidad de temas que eran filosóficos o muy relacionados con la filosofía, pero que no tenían una formación específica o profesional en filosofía en sus estudios universitarios. El propósito también era separa los estudios de filosofía de la tradición escolástica, y sus vínculos con el Latín, con miras a sumergirse en la filosofía europea de esos tiempos, escrita en alemán, francés, o inglés. Al principio fueron fundamentales las traducciones hechas en España, hasta la Guerra Civil, y luego las que se hicieron principalmente en México y Argentina. La tarea era leer directamente las obras de filósofos no escolásticos, tales como Descartes, Kant, Rousseau, Hegel, Comte, Marx, Husserl, Heidegger, Sartre, solo para mencionar los más importantes. En ese primer periodo los profesores de las universidades latinoamericanas provenían de las escuelas de Derecho o de Ciencias, pero ellos se dedicaron muy especialmente a leer y trabajar sobre las obras filosóficas de tales autores. Ellos formaron a jóvenes que se graduaban en filosofía, o que al menos tenían estudios sistemáticos en filosofía, y que rápidamente comenzaron a enseñar en las mismas universidades; algunos de ellos se fueron a Europa a hacer estudios de postgrado, y unos pocos a universidades estadounidenses. Esta nueva generación se dedico al trabajo académico sobre estos autores, y entonces se convirtió en una tarea muy importante leerlos en sus idiomas originales. Cuando ellos volvieron a América Latina siguieron estudiando estos filósofos europeos (y en menor grado norteamericanos) y

trajeron consigo a otros filósofos como Nietzsche, Foucault, Gadamer, Popper, Russell, Wittgenstein, Adorno, Marcuse, etc., etc.

Ahora bien, hacia el final de este proceso, se fue desarrollando un movimiento de “Filosofía Latinoamericana”, especialmente a partir de los 50s, 60s y 70s, primero relacionado con el llamado «indigenismo» y luego con la filosofía y teología de la liberación. En ese contexto, preguntarse: ¿qué es hacer filosofía en América Latina? se convirtió en un asunto importante. Se han escrito muchos destacados textos en este sentido, desde muy diversas perspectivas. Están los ya clásicos de Alberdi, Romero, Ardao, Zea, Salazar Bondy, Frondizi, Roig, Salmoron, Miro Quezada, Dussel, solo para mencionar los que más se suelen referir (algunos de los más representativos están incluidos en una antología que hicieron en Venezuela en 1988¹). Todo ello configura lo que Sasso caracteriza como “el pleito, si se quiere metafilosófico, que ha escindido a los practicantes de la disciplina en América Latina.”². Hay dos excelente libros al respecto, que presentan y analizar a profundidad dicha controversia: el de Pepe Santos, antes referido, y el de Javier Sasso: *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia* (Caracas: Monte Avila Editores, 1998).

No es mi propósito aquí tratar esa controversia directamente, y a quien le interese lo remito a los textos antes señalados, si bien mas adelante les leeré unas citas que son muy representativas de ella. Aquí quiero concentrarme en la posición que considera que la filosofía es la misma en cualquier parte y que no tiene mucho sentido hacer una filosofía «localizada». Estimo que la mayoría de los profesores de las universidades latinoamericanas han tenido esa visión. Por lo menos lo pudo asegurar con relación a la gran mayoría de mis profesores.

Estos profesores nos dijeron que teníamos que estudiar la larga tradición filosófica occidental y que llegaría un momento en el que a través de nuestro duro trabajo la situación se «normalizaría» y nosotros seríamos parte de esa tradición, independientemente de donde trabajáramos. La tarea era entonces vincularse lo más profundamente posible en algún aspecto de esa tradición, trabajar en ella, escribir te-

¹ Gracia, Jorge y Jaksic, Ivan (eds.): *Filosofía e Identidad cultural en América Latina*. Caracas: Monte Avila, 1988.

² Javier Sasso: *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Caracas: Monte Avila Editores, 1998, p. xii.

sis de doctora sobre eso, y luego publicar artículos y libros sobre ello, siempre tratando de estar lo más actualizado posible con lo que estaba sucediendo en los principales círculos académicos en Alemania, Francia, Inglaterra, Estados Unidos, y algún otro país. Estos profesores decían algo como: ‘algún día te darás cuenta que ya eres parte de esa tradición’. Bueno, y no eran solo mis profesores, he encontrado un texto de Miro Quezada que lo dice tal cual³. Es más, uno de los profesores que me lo dijo explícitamente fue Guillermo Hoyos (quien falleció el año 2013).

Esta visión de la filosofía no tiene un nombre completamente establecido. Raúl Formet-Betancourt dice que en un congreso en La Habana de 1953 se habría hecho consciente la división en la vida filosófica en América Latina entre dos frentes:

“el de los universalistas que rechazan la idea de una «filosofía latinoamericana» como algo absurdo y sostendrían la tesis de que la autenticidad del filósofo latinoamericano consiste en el esfuerzo serio por pensar a fondo los grandes problemas de la humanidad; y el frente de los regionalistas, defensores de la necesidad de un proyecto filosófico que responda y corresponda a la especificidad del continente, [...]”⁴

Y luego señala que la terminología vendría de Miro Quezada⁵.

Por su parte Sasso opone universalista vs. americanistas⁶, pero también se refiere a la primera en términos de filosofía “academicista”. Por su parte, Pepe Santos es más creativo y nos propone oponer la “Filosofía en el Nuevo Mundo” vs. la “Filosofía de Nuestra América”. No es mi propósito complicar más las cosas así que bien puedo aceptar la

³ Miro Quezada, Francisco: “El problema de la Filosofía en América Latina” en Gracia, Jorge y Jaksic, Ivan: *Filosofía e Identidad cultural en América Latina*. Caracas: Monte Avila, 1988, pp. 399-423. Cita en p. 422.

⁴ Fomet-Betancourt, Raúl: *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México: UNAM, 1992. p. 39. Esta polémica aparece referida en general pero con esta terminología en Miro Quezada, Francisco: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fon. Cul. Eco., 1974, p.12

⁵ De hecho, esta división aparece referida en general y usando esta terminología en Miro Quezada, Francisco: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fon. Cul. Eco., 1974, p. 12.

⁶ Sasso, Javier: *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia* (Caracas: Monte Avila Editores, 1998, p. Viii y ss.

etiqueta de «universalista», si bien la otra vereda creo que queda mejor caracterizada como «latinoamericanista».

Pasemos a un punto importante: quisiera defender que ese anunciado día en el que casi sin darnos cuenta nos íbamos a ver y a ser vistos como haciendo parte de la tradición filosófica occidental, sin más, nunca ha llegado para muchos de los que trabajamos en filosofía en América Latina, con muy pocas excepciones. Me imagino que ustedes estarán inmediatamente pensando en algunos filósofos, y quizás algunas filósofas, latinoamericanos/as que pertenecen a lo que en inglés se conoce como la «*main stream philosophy*», pero el punto clave es revisar DONDE trabajan esa personas. Lo que contaría como contraejemplo a mi afirmación sería un filósofo o filósofa que su trabajo haya tenido un impacto importante en algunas de las principales áreas de filosofía y QUE HAYA DESARROLLADO SU CARRERA PROFESIONAL EN UNA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA. Para este propósito, no contaría el que alguien haya estado trabajando en la «filosofía latinoamericana» a no ser que se quiera defender que ella es considerada como parte de los temas o áreas centrales de la filosofía occidental. Hay ciertos campos donde no se cumple lo que he dicho, y marcado por las limitaciones de lo que más conozco, señalaría a ciertos temas de la Filosofía del Derecho y por supuesto la Lógica Paraconsistente; pero --como se dice-- ellas serían «la excepción que confirma la regla».

Más adelante plantearé ciertas objeciones que puede tener mis afirmaciones, pero por el momento, si se me acepta mi diagnóstico, creo que conviene preguntarse: ¿por qué lo que nuestros profesores nos prometieron no se cumplió ni para ellos, ni para la generación educada por ellos en las mejores universidades latinoamericanas, y luego por filósofo reconocidos en destacadas universidades en Europa y Norteamérica?

Es interesante enfocarse en la generación que hoy tiene entre 40 y 60 años. Cuando he hablado de estos asuntos con académicos dedicados a la filosofía de América Latina y también de Europa o Norteamérica muchas veces he recibido respuestas simplistas: 1) 'es muy temprano', 2) 'nosotros (o ustedes, según el caso) no trabajan lo suficientemente duro', 3) 'el problema es que el español o el portugués son nuestras (o vuestras) lenguas maternas', 4) 'no hay suficiente apoyo para la filosofía en la universidades latinoamericanas', 5) 'En América

Latina no hay interés social en la filosofía’, 6) ‘la iglesia es todavía demasiado influyente en América Latina’. He recibido incluso respuestas sugiriendo, o incluso afirmando, que los latinoamericanos no son lo suficientemente inteligentes o suficientemente creativos, etc. A mi juicio todas estas respuestas resultan, al día de hoy, o falsas o bastante insuficientes para explicar lo que sucede y algunas de ellas son atroces.

Sobre esto se puede decir mucho de forma mucho más profunda. De hecho la primera parte del libro de Pepe Santos, llamada “Filosofía en el nuevo mundo” es una excelente recopilación de argumentos que se han dado en este sentido. Así mismo la exposición del libro de Sasso en el capítulo 3, llamado “La filosofía en el siglo XX latinoamericano: avatares de un proyecto normalizador”, presenta de forma muy concisa y relevante puntos centrales de esta polémica. Tiene citas de Romero y Miro Quezada que expresan de forma muy clara lo que se esperaba de la “normalidad filosófica” y los obstáculos que enfrentaba y enfrentaría, según algunos. Ambos son textos altamente recomendables y aquí ni siquiera tiene sentido tratar de resumirlos. Permítanme señalarles un par de «perlas» que están resaltadas en ellos:

Francisco Romero, en su famoso texto “Sobre la filosofía en América” de 1942, después de presenta lo que entiende como proyecto “normalizador”, dice:

“La naciente filosofía tiene que ir mucho a la escuela todavía; y aun se le debe incitar a que prolongue la escolaridad, porque todas las precocidades –y mas las de la inteligencia– son peligrosas, y en los casos menos graves se resuelven en lamentables pérdidas de tiempo.”⁷

Por su parte, Miro Quezada (quien fue presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía) en su libro de 1974 “Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano”, (libro bastante conocido pero muchas veces denostado), plantea refiriéndose a la generación intermedia, la “forjadora”, es decir la que viene después de los por él llamados “patriarcas”, y antes de una tercera generación de los llamados “técnicos”, lo siguiente:

⁷ Apud Sasso 1998: p. 144, referencia original Romero [1942] 1952: p. 9.

"El proyecto latinoamericano de filosofar surge así como un proyecto de reparación [...] habrá de consistir en conquistar todas las condiciones necesarias para que la auténtica creación filosófica pueda surgir algún día. La filosofía latinoamericana es posible, PERO SÓLO EN EL FUTURO [...] Este es el sentido verdadero y último del movimiento recuperativo [...] Filosofar auténticamente significa [...] ser capaz de plantearse los grandes problemas filosóficos de la misma manera como han sido capaces de plantearlos los europeos, y avanzar soluciones o ensayos de solución, de similar envergadura y alcance [...] Hacer filosofía auténtica [...] significa llegar a pensar por sí mismo los grandes temas de la filosofía occidental, como resultado de un repensar, que signifique un comprender que trascienda el contenido comprendido [...] significa llegar a la creatividad a través de la total asunción del pensamiento ajeno."⁸

Junto a las obras de Sasso y Santos, conviene destacar también el trabajo de Fernet-Betancourt, como su texto "La pregunta por la «Filosofía Latinoamericana» como problema filosófico"⁹. Fue publicado en 1992 y señala que:

"al tomarse el modelo europeo como paradigma universal para el quehacer filosófico, se parte del supuesto de que sin la correspondencia con ese modelo no puede haber filosofía. O sea, la pregunta misma carece de sentido porque o bien en América Latina la filosofía sigue los cánones prescritos en el modelo europeo o bien no es filosofía." (p. 29)

Lo cual calza muy bien con lo defendido por Miró Quezada en el texto antes citado. Luego Fernet-Betancourt hace una presentación y defensa de la filosofía de la liberación y trae la siguiente perla:

Señala que en la contraportada del libro *Hacia una filosofía de la liberación*, publicado en Buenos Aires en 1973, se dice lo siguiente:

"Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juega históricamen-

⁸ Apud Sasso 1998: p. 188, referencia original Miro Quezada p. 51 y 56.

⁹ Capítulo II del libro Fernet-Batancourt, Raul: Estudios de Filosofía Latinoamericana. México: UNAM, 1992. pp. 25-49.

te en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario.”¹⁰

Bueno, no podía dejar de traerles esta cita, a pesar que estoy en profundo desacuerdo con ella. Como ya señale, no es mi interés aquí entrar en la ya vieja polémica sobre la filosofía latinoamericana y su oposición a otras formas de quehacer filosófico en América Latina. Pero hay una interconexión necesaria en la medida en que precisamente me estoy ocupando de esas otras formas de trabajar en filosofía en América Latina que no se encuadran, no participan, e incluso en algunos casos lo que más quieren es distinguirse de la llamada «filosofía latinoamericana».

Pues bien, nos decía Romero hace 70 años que la filosofía en América Latina “tenía que ir a la escuela”, y Miró Quezada que sólo en el futuro era posible hacer auténtica filosofía en estas tierras. Entonces la pregunta es muy sencilla: ¿CUANDO? Frente a ello hay quienes dicen que ya ha sucedido, señalando algunos casos, e incluso algunos señalan que hace mucho y que eso muestra que Miro Quezada estaba equivocado. Es más, el propio Miró Quezada lo sugería con respecto a la tercera generación y en especial con respecto a una cuarta generación que se estaría desarrollando cuando él escribía eso. Pues bien, creo que nosotros somos esa cuarta o quizás quinta generación, y estoy dispuesto a defender que en ciertos aspectos se dio lo que Romero y Miro Quezada señalaban.

Efectivamente nuestra filosofía «fue a la escuela» y sin apresuramientos. El proceso de profesionalización al que me he referido antes fue precisamente eso, fue a la escuela primero en América Latina y después en Europa y/o Norteamérica. Muchos volvieron para «hacer escuela» y la hicieron. Todos tuvimos excelentes profesores, que nos hicieron leer los grandes textos de la tradición occidental, nos incitaron a aprender sus idiomas y de ser posible viajar a esos lugares a «perfeccionarnos» (como les gusta decir en las universidades chilenas). Ahora bien, permítaseme aquí relatar una experiencia personal, pero creo que compartida por muchos otros. Esto puede parecer pedante, pero les pido algo de paciencia para que vean para donde voy. Al llegar a Eu-

¹⁰ Apud. Fonet-Batancourt 1992: p. 45.

ropa me asombro lo poco que sabían de «filosofía europea y/o norteamericana» los estudiantes de pregrado, maestría, doctorado y, lo que era más impresionante, los profesores. Podría relatar varias anécdotas, pero solo señalaré que estaba en Inglaterra y con quienes interactuaba académicamente en la Universidad de Leeds tenían un conocimiento preciso de ciertas áreas de la filosofía anglosajona, pero sabían muy poco de otras áreas de filosofía, incluso anglosajona, y casi nada de filosofía en alemán y ni que decir de filosofía francesa. Después en la Universidad de Oxford tuve la oportunidad de interactuar además de con británicos con muy destacados estudiantes y profesores norteamericanos y algunos de otros países europeos, y la situación era aun peor: mucha intensidad en ciertas áreas o problemas (y muy excepcionalmente autores) y un vasto desconocimiento de otros autores y de otras tradiciones de la llamada «filosofía occidental». Me imagino que se podría decir: 'es que los ingleses y los norteamericanos...'. Pues bien, a partir de lo que he hablado con colegas que fueron a otros países yo conjeturo que ahí la situación no es muy diferente. ¿Cuánto saben las personas que estudian o trabajan en filosofía en Francia de la filosofía anglosajona o alemana actual? En el caso de Alemania parece que en los últimos tiempos han aprendido más de filosofía anglosajona. El punto clave es que muchos de los que se han graduado (en pregrado y magister) en filosofía en reconocidas universidades latinoamericanas y después han ido en los últimos veinte o treinta años a hacer doctorados en Europa o Estados Unidos, no creo que se hayan sentido en desventaja con relación a los estudiantes locales en cuanto a conocimiento de la «Filosofía Occidental» en general, otra cosa es en relación a algún aspecto específico de ella. Incluso muchas veces en temas o autores de su tradición más próxima al lugar en cuestión, resultaba notorio que se habían estudiado más en América Latina. Lo que señalo vale para muchos estudiantes latinoamericanos, pero también para otros como los españoles e italianos. Así pues, creo que en general el trabajo universitario en filosofía en América Latina «ha hecho la tarea» y la seguimos haciendo. Hemos «ido a la escuela», tal como nos pedía Romero.

Con respecto a la creatividad filosófica, también estoy dispuesto a defender que hay muchos colegas que son bastante creativos. Y lo digo a partir de la impresión que emerge de lo que he leído de ellos

y lo que he escuchado en una gran cantidad de conferencias, charlas, congresos, seminarios, simposios, etc., etc. (De hecho, a veces creo que se nos pasa la mano en la organización de tanto evento), y muy especialmente basándome en la labor de selección de trabajos académicos para eventos en los cuales yo he participado en el proceso de selección de trabajos¹¹. No estoy diciendo que todos seamos creativos, o muy creativos, o que lo seamos siempre, pero que entre nosotros hay creatividad filosófica no tengo duda. Ya pasaron los tiempos en que en las universidades en América Latina nos limitábamos a solamente hacer exegesis de textos extranjeros, si es que alguna vez fue así, y mucho menos en la gran cantidad de eventos académicos que organizamos en los distintos países latinoamericanos.

Siguiendo los términos de Miró Quezada, lo de “movimiento recuperativo” hace mucho tiempo se dio; lo de “repensar” resulta patente en la gran cantidad de producción de textos filosóficos, comenzando por las tesis de grado y maestría (magister), siguiendo por los artículos, proyectos de investigación, y llegando a los libros, compilaciones, etc. Ahora bien, lo de “pensar por sí mismo los grandes temas de la filosofía occidental”, a lo menos en las tesis doctorales (tanto en las aprobadas en América Latina como en Europa y Norteamérica) tendría que estar garantizado. Puede que no los “grandes temas” pero seguro que sí «temas de la filosofía occidental».

Volvamos sobre el problema central. A pesar que el proceso de “normalización” o “profesionalización” se llevo a cabo con éxito (incluso a veces pienso que se nos paso la mano), aún no nos hemos integrado notoriamente en el desarrollo de la filosofía occidental. Si se me permite tratar de expresarlo haciendo un símil al carnaval, diría yo que hacemos parte de la comparsa pero no del carro alegórico. Seguimos mayoritariamente acompañando algo que está pasando en otra parte, y cuando tratamos de marcar nuestro propio ritmo dentro de la música común, nadie o muy pocos nos acompañan. Y nosotros tampoco acompañamos al que esté en nuestra misma situación y que trate de marcar su propio rito. Todos estamos más pendientes de lo que nos van marcando adelante.

¹¹ Para las tres versiones de nuestro congreso nacional, organizado por ACHIF, así como en todas las Jornadas Rolando Chuaqui desde 2004, y para el Encuentro de la Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur AFHIC.

En este punto es importante señalar que no creo que la situación se pueda explicar simplemente refiriéndose a una situación colonial o de relación de dependencia. De hecho, en diversas ocasiones personas que trabajan en filosofía en el «norte» se «interesan» por lo que se hace en «otras partes», tales como América Latina, y cuando ven que la gente aquí lee los mismos libros y artículos, pero con atraso, hablan de los mismos autores y discuten los mismos problemas, se decepcionan bastante.

A este respecto resulta muy interesante ver el contenido de un *Companion* publicado por Blackwell sobre *Latin American Philosophy* (y editado por tres personas de origen latinoamericano pero que trabajan en universidades estadounidenses¹²). Y resulta aun más interesante compararlo con la aproximación que surge de una editorial española como Catedra en su también reciente *companion*, que traducen como guía o compañero, sobre *El Legado Filosófico Español e Hispanoamericano del siglo XX*¹³, donde, dicho sea de paso, Eduardo Fernandois escribe el capítulo sobre Chile llamado "Mas filósofos que filosofía", recogiendo así una famosa expresión de Humberto Giannini sobre la filosofía en Chile. Y el asunto se vuelve aún más revelador si los comparamos con otro libro de este tipo publicado el 2011 por Siglo Veintiuno en México y editado por Dussell, Mendieta y Bohorquez¹⁴. Y ya para terminar no se puede dejar de mencionar la gran obra de Carlos Beorlegui llamada *Historia del pensamiento filosófico Latinoamericano*, publicado en Bilbao en 2004. Estos son, pues, 4 libros que tratan extensamente la filosofía en América Latina y/o Latinoamericana publicados en la última década. Es claro que hay bastante interés por lo que pasa filosóficamente en estas tierras, la diferencia está en QUÉ es lo que les interesa de lo que ha pasado.

Por otra parte, parece claro que en América Latina a veces nos hemos auto-impuesto la tarea de estar «actualizados» con lo que está sucediendo en el trabajo filosófico en algunos entornos destacados. Me parece que este propósito resulta en una tarea de tarea de nunca acabar: Siempre estamos «actualizándonos» pero siempre terminamos «atrasa-

¹² Nuccetelli, Susana / Schutte, Ofelia / Bueno, Otavio (eds.): *A Companion to Latin American Philosophy*. Malden, MA, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

¹³ Garrido, M. / Orringer, N. / Valdés, L. M. / Valdés, M. (coords): *El Legado Filosófico Español e Hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Catedra, 2009.

¹⁴ Dussell, E. / Mendieta, E. / Bohorquez, C. (eds.): *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» [1300-2000] Historia, Corrientes, Temas y Filósofos*. México: Siglo Veintiuno, 2011.

dos». Además creo que a estas alturas tenemos que asumir o reconocer que somos nosotros mismos los que nos imponemos esa tarea. Por decirlo en corto: 'el agente colonial esta dentro de nosotros mismos'.

Quisiera traerles aquí un texto de Sasso donde caracteriza este proceso como "un afán normalizador paradójicamente incapacitado para alcanzar la normalidad"¹⁵; en la penúltima página de su libro dice:

"[...] la demanda tan comprensible de seriedad y competencia técnica se ha vuelto un obstáculo que imposibilita el acceso deseado y, si bien sería injusto decir que se perdió de vista que el filosofar tiene objetivos que no se identifican con el simple despliegue de sus destrezas propedéuticas, no lo es sostener que el cumplimiento de esos objetivos –la situación que, precisamente, corresponde llamar normal– pasó a vivirse como algo a lo que sin duda hay que aspirar, pero que es siempre prematuro querer llevar a cabo en forma efectiva: la tierra prometida ha de ansiarse constantemente, pero nunca ser ocupada. **Con ello, esta manera de entender la práctica de la disciplina ha arriesgado encallar a perpetuidad en ejercicios doxográficos o divulgativos; que el riesgo no se haya vuelto catástrofe es merito, no tanto del proyecto en sí mismo (y menos aún de las –por así decirlo– ideologías sobre el filosofar que lo han acompañado), sino a la SENSATEZ de muchos de sus productores, quienes –felizmente– no han solido tomárselo al pie de la letra. Pero esa letra ha bastado para, en gran medida, provocar (por un lado) la polémica americanista y (por el otro) para aislar en gran medida a la comunidad filosófica normalizada de la normalidad cultural.**"¹⁶

Podría ahondar en el diagnostico que he presentado, pero en este punto quisiera referirme a respuestas que he recibido, a este tipo de planteamientos, o que se me ocurren como posibles. Seguro que ustedes tendrán más, pero permítanme anticiparme a algunas:

1) Seguro que más de uno planteará que este diagnostico no es correcto, para lo cual alegraría que hay muchas personas que trabajan en filosofía en América Latina y que hacen parte activa de los principales círculos filosóficos mundiales. Probablemente esa persona mencionaría algunos nombres. Frente a eso, en primera medida, tengo que recordar que estoy hablando de personas que trabajan en universida-

¹⁵ Op. Cit, p. 222.

¹⁶ Op. Cit, p. 222 y s.

des de América Latina. En segunda medida, señalaría que no estoy diciendo que no hay nadie en absoluto, sino que muy mayoritariamente la situación es como la describo. Para apoyar mi diagnóstico les propongo un "indicador" –como se suele decir ahora--: En los últimos cuatro congresos mundiales de filosofía cuantas personas trabajando en Filosofía en América Latina fueron invitado para hacer parte de la instancias principales de estos congresos: las sesiones plenarias, las conferencias especiales y los simposios.

En el de este año en Atenas, solo una profesora mexicana. Juliana González, participo como moderadora en una plenaria y también Evandro Agazzi, que siendo italiano aparece asociado a una Universidad Mexicana, (y que también fue presidente de la FISP). Aparte de eso estuvo Alberto Cordero en una plenaria, que es peruano pero trabaja en EE. UU. Nadie en las conferencias y nadie en los simposios. **Es decir de un total de 40 personas invitadas a hacer una ponencia plenaria (o semi-plenaria) solo había un latinoamericano pero que trabaja en EE. UU. Y de los 12 moderadores, 2 personas asociadas a México.**

En el 2008 en Corea, no he tenido acceso al programa, pero si a las ponencias que se incluyeron como "Selected Papers" en un suplemento especial de el *Journal of Philosophical Research*. Ahí de los 35 trabajos seleccionados, uno es de Enrique Dussel y otro de Evandro Agazzi (y aparece asociado a México). **2 de 35**

En el del 2003 en Estambul, nadie en las plenarias, Agazzi dio una de las conferencias especiales, pero entonces solo aparecía su vinculación con Italia, y en los simposios estuvo Osvaldo Guarilia de Argentina como moderador. **Es decir de 2 de los 41 invitados especiales.**

El único en el que la cosa cambia un poco es en el de Boston de 1998. Ahí, Eduardo Rabossi de Argentina y Leon Olive de Mexico dieron una plenaria, nadie en las conferencias especiales, y en los simposios de nuevo Agazzi (pero aparece como italiano), Ricardo Maliandi de Argentina y como moderadora Margarita Vades de México. **Es decir 3 de 45.** En este congreso también tengo el dato de todos los "invited speakers", que son distintos a todos los señalados antes, estos fueron **121, de los cuales 5** aparecen vinculados a América Latina.

Hay que señalar que el Congreso de 1963 se celebró en México, pero no he podido obtener información más detallada, pero es de su-

poner que hubo un mayor porcentaje de personas vinculadas a América Latina entre los conferencistas invitados. Hasta aquí mi recuento de los Congresos Mundiales de Filosofía.

Les propongo otro “indicador” pero del cual no tengo ningún dato. ¿Cuántos libros de filosofía publicados originalmente en español (o portugués) se habrán traducido al inglés, francés, alemán, e incluso italiano en los últimos 20, 30 o 50 años?

Mi indicadores son parciales pero creo que significativos, pasemos a la siguiente posible respuesta a mi diagnóstico.

2) Muchas personas pueden decir que lo que señalo no es un problema, que por qué tenemos que estar aspirando a estar “en las ligas mayores”. Para decirlo utilizando una expresión chilena: ‘Hacemos lo que podemos y si no nos pescan, qué importa?’ Pensando en esta posición se me ocurrió que alguien pudiera hacer una analogía con lo que sucede en la así llamada música clásica (también llamada culta o académica), vamos a ver como les parece. En América Latina tenemos muchos músicos dedicados a ser intérpretes de música clásica, muchas orquestas, algunas muy buenas, algunos solistas muy destacados y ciertos directores de orquesta de “rango internacional” que generalmente trabajan en orquestas de países del norte y que ocasionalmente viene a sus tierras natales. Pues bien, el catalogo de las obras que se suele interpretar en Europa, Norteamérica y América Latina es bastante semejante y está absolutamente dominado por compositores europeos, hay algunos norteamericanos y muy excepcionalmente se interpretan obras de autores latinoamericanos como Villalobos y Piazzolla, y quizás Kagel. De vez en cuando en las salas de conciertos en América Latina se programan obras de otros compositores latinoamericanos, igual que en otras partes ocasionalmente se programan a compositores “locales” o de un origen específico. Podría incluso alargarse la analogía, aunque esto es más problemático, y decir que interpretar bien a Beethoven es cómo explicar bien a Kant, y no tengo duda que hemos tenido y tenemos profesores que explican muy bien a Kant. Dejo esta extensión de la analogía solo sugerida, pues sin lugar a dudas da para mucha discusión.

Frente a esto podría decir varias cosas, pero me voy a limitar a dos: A) En música clásica a nivel mundial suele hacerse el reclamo de

que el catalogo de las salas de concierto es muy conservador y que se ha quedado limitado a las "grandes figuras del pasado", dando muy poco espacio a compositores contemporáneos (Por ejemplo, piensen ustedes si se les viene a la cabeza los nombres de 5 compositores cuyas obras se hayan estrenado en los últimos 30 años). Pues bien, en filosofía a nivel mundial pasa un poco de eso pero menos; la incesante producción filosófica y la publicación no solo en revistas especializadas sino también de obras filosóficas recientes por editoriales importantes son una muestra de ello. Por decirlo en corto: hay un cierto grado de apatía por "novedades" filosóficas. B) A pesar de no ser tan conocidos como los tres compositores latinoamericanos antes mencionados, en las últimas décadas ha habido un número importante de compositores latinoamericanos. De hecho en el artículo de Wikipedia en español llamado "Música Académica del siglo XX" tiene una sección especial para los compositores latinoamericanos, donde se mencionan a 52 que habrían alcanzado "reconocimiento internacional". En la misma Wikipedia en español (nótese) en el apartado de filosofía en el siglo XX, del artículo filosofía, no se menciona a ningún latinoamericano. Dejemos hasta ahí esta analogía y pasemos a otra posible respuesta pero que está relacionada con esta.

3) Posiblemente hay quienes creen que lo que he señalado es cierto pero que hace parte de un marco mucho más amplio de dependencia cultural y toda una serie de otros fenómenos asociados a ella. En el libro de Pepe Santos están muy bien presentadas distintas visiones que se han planteado históricamente en este sentido. Los remito a él. Aquí me limitare a señalar que el problema es que en el conjunto de la cultura latinoamericana quizás la filosofía es la que muestra más esos rasgos de "dependencia". Una era la situación en los años 30 o 40, y otra muy diferente es la de principios del siglo XXI. Hemos pasado por el boom de la literatura latinoamericana, del arte latinoamericano, y muy especialmente por un sostenido desarrollo en las ciencias sociales. Puede que ninguna de ellas pueda mostrar no tener grados importantes de "dependencia" pero la pregunta que creo que hay que hacerse es porque la filosofía esta tan atrás. Salazar Bondy decía: "La superación de la filosofía esta, así íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y de la dominación, de tal manera que si puede haber filosofía

auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental.”¹⁷ Sospecho que muchas personas pueden estar de acuerdo, explícita o implícitamente, con argumentos de este tipo. Frente a ello yo preguntaría dos cosas. a) ¿Por qué el subdesarrollo no ha pesado tanto en otras disciplinas o áreas de la cultura, tales como las señaladas? b) Por que la filosofía no se ubica a la vanguardia de la superación de la dependencia, como cualquier persona no vinculada a la filosofía tendría la tendencia a esperar, y por el contrario en la gran mayoría de los caso se ubica en una retaguardia que lo que hace es agravar el problema del subdesarrollo --utilizando este nefasto termino--. Estimo que en los últimos 50 años las condiciones materiales han cambiado bastante en relación al quehacer filosófico, pero el problema esta mas por la condiciones mentales, y en este sentido será la propuesta que les hare a continuación.

Bueno, no seguiré aventurando posibles respuestas a mi diagnostico sino que pasará a la parte más propositiva de esta conferencia. Como se ha visto estimo que salvo en muy contadas excepciones las personas que trabajamos en filosofía en las Universidades Latinoamericanas no alcanzamos eso que se puede llamar «reconocimiento internacional» por fuera del ámbito latinoamericano. Conviene recordar que no valen como contraejemplos los que teniendo origen en América Latina han desarrollado la parte principal de su carrera académica trabajando en universidades de países del norte, es decir no son contraejemplos de lo que he señalado personas como Hector-Neri Castañeda, Mario Bunge, Ulises Moulines, Alfonso Gómez Lobo, Jorge Gracia, solo para mencionar algunos, y muchos otras más jóvenes. Las razones pueden ser muchas y probablemente nunca vamos a llegar a un mínimo consenso sobre ellas. Pero más que ahondar en ellas me parece más productivo ser realistas y reconocer que esa ES la situación. Aquí termina la parte más descriptiva de esta conferencia. El siguiente paso que quiero dar es decir que, sean cuales sean las razones o motivos que generan esta situación, ellos son muy gravitantes y no creo que la situación vaya a cambiar en los próximos 10, 20 e incluso 30 años. Obviamente esto es una conjetura y vale lo que valen las conjeturas sobre el futuro, pero quien tenga la conjetura contraria tendría que señalar que es lo que cree que podría pasar y que cambiaria notoriamente la

¹⁷ Apud Fernet-Batancourt 1992: p. 42.

situación. Desde los años 30 se ha estado esperando que cambie la situación. De hecho, Alfonso Reyes en 1936 en un evento de "Cooperación Intelectual" en Buenos Aires, decía lo siguiente:

"Hace tiempo que entre España y nosotros existe un sentimiento de nivelación e igualdad. Y ahora yo digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocemos el derecho a la ciudadanía universal que hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituareis a contar con nosotros."¹⁸

Han pasado varias generaciones. Esa predicción no se cumplió para la generación de nuestros profesores y tampoco está pasando con nuestra generación. Y no veo que por el camino que vamos vaya a pasar algo que modifique substantivamente la situación en las próximas décadas.

Si ese «reconocimiento internacional» resulta tan esquivo o inexistente, una opción que emerge necesariamente es poner el énfasis en el ámbito latinoamericano e incluso agregar a España y/o Portugal. Muchos han optado por ese camino y creo que nos ha hecho muy bien. Tenemos la regularidad de los congresos interamericanos y los iberoamericanos, y muchos otros eventos académicos donde nos juntamos, nos conocemos, discutimos, etc. Quizás la mejor expresión de los resultados que ha producido esta opción es que el proyecto de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía iniciado en 1992 este llegando a su conclusión habiendo terminado los treinta y tantos tomos proyectados.

Pero cuando se habla de focalizarnos en el trabajo filosófico en América Latina y en la Península Ibérica, rápidamente detectamos ciertos *problemas estructurales*. El primero de ellos es que nosotros mismos no valoramos suficientemente el trabajo filosófico que hacemos en América Latina, y también en España y Portugal, lo cual es muy cierto. De hecho inmediatamente se me viene a la mente la imagen de dos destacados filósofos de la ciencia de origen latinoamericano y que son muy emblemáticos de esa actitud, y de un profesor de filosofía alemana muy reconocido en Colombia. Cada uno tendrá sus propios casos «ejemplares».

Otro problema es que no nos leemos entre nosotros o no lo hacemos suficientemente. Muchas veces se ha dicho que las cosas po-

¹⁸ Apud Fernet-Betancout 1992: p. 33.

drían cambiar si nos leyéramos más. Pero el hecho es que a pesar de esos buenos deseos lo hacemos muy poco. Sin embargo, hay personas que no están de acuerdo que TENDRIAMOS que hacer tal cosa. Ellas probablemente consideraran que sería bueno que lo hiciéramos, pero siempre que valiera la pena hacerlo, por lo cual no estarían de acuerdo en ese «tener que hacerlo». Pero creo que un grupo importante de académicos latinoamericanos estarían de acuerdo en que «habría que hacerlo», pero en la práctica terminan no haciéndolo o haciéndolo muy poco. Creo que aparte de que se trata de ir en contra de una tendencia muy asentada históricamente, hay otro factor muy importante. En efecto, muchos de los mecanismos de promoción de las carreras académicas, de obtención de proyectos de investigación, de referato para publicaciones especializadas y para la participación en los eventos académicos, van bastante en contravía de ese propósito, y cada vez es peor. Se exige publicaciones que sean en revistas que estén incluidas en índices como las ISI, que sean en «revistas internacionales» y se reconoce como tales casi solo a las que están escritas en otros idiomas, etc., etc. No voy a profundizar más en el punto, pues es una situación que todos conocemos.

Permítaseme sí decir unas palabras sobre los idiomas. Desde hace mucho tiempo ha habido quienes plantean que deberías publicar en otros idiomas, lo cual en las últimas décadas se ha ido convirtiendo en que publiquemos en inglés. Muy recientemente se ha vuelto a generar una polémica al respecto, con la insistencia de ciertos filósofos de las nuevas generaciones que insisten en que deberíamos publicar en inglés, e incluso realizar nuestros eventos académicos en América Latina en inglés; que solo así nuestro trabajo podrá «ser conocido en el mundo», y que si no lo hacemos que después no reclamemos que nuestro trabajo no tenga «impacto internacional» por fuera de América Latina. Frente a ello se ha dicho mucho, y aquí solo quisiera agregar que parece que no basta con publicar en inglés, sino que tiene que ser en una revista «importante». Para que ello suceda, aparte de escribir en inglés, hay que escribir sobre los temas, autores y problemas que a los comités editoriales de esas revistas les parecen relevantes. Y para estar al tanto de eso el mejor mecanismo es trabajar en el mismo ambiente académico donde trabajan los miembros de esos comités editoriales.

Además se requiere de una gran cantidad de «contactos» de esos que se van generando cuando se comparte un entramado profesional. No digo que no se pueda hacer a la distancia, pero resulta muy difícil. Hay quienes lo logran, por un tiempo, pero sostener esa situación es tarea de mayor envergadura, y sobre todo hay que tener presente que siempre se va a estar en desventaja con relación a los que trabaja en universidades más directamente vinculadas a todo ese «network».

Con respecto a lo del idioma hace poco le escuche decir a Celia Sánchez que Dussel decía que “publicar en español era una forma de mantenerse inédito”¹⁹.

Paras concluir quisiera señalarles cuál me parece que es el principal problema que le veo en el quehacer filosófico en América Latina y hacerles una propuesta para contrarrestar algo ese problema, al menos en nuestro país. Es muy cierto que no valoramos suficientemente el trabajo de nuestros colegas latinoamericanos, que nos leemos muy poco, pero todo eso se refleja en algo que constituye un problema estructural: en nuestro trabajo investigativo en filosofía no nos ocupamos del trabajo que hacen otros colegas de nuestro amplio entorno académico-cultural. Salvo excepciones, no hacemos parte de nuestro trabajo por escrito el exponer, analizar, discutir, rebatir, desarrollar el trabajo de nuestros colegas latinoamericanos. Esto no es lo mismo estudiar las obras del pasado de latinoamericanos, lo cual también desgraciadamente lo hacemos muy poco y cuando lo hacemos tenemos una tendencia apologética que no le ayuda al trabajo filosófico, pues la tarea no solo sería decir lo bueno que tienen, sino también discutir con ellos, ser críticos con sus planteamientos. A lo que me refiero ahora es trabajar sobre los textos que escriben todos esos colegas con los que nos encontramos en los diversos encuentros académicos, en los cuales sí escuchamos a nuestros colegas y discutimos con ellos, y luego incluso nos entregamos los textos. Pero lo que no sucede es que cuando volvamos a la soledad de nuestros escritorios decidamos ponernos a escribir sobre lo que esos colegas han dicho o escrito. Hacemos gran parte de la tarea, pero nos hace falta esa última parte que es la que permite que se vaya generando una comunidad de investigadores con

¹⁹ Cfr. Cecilia Sánchez: *El conflicto entre la letra y la escritura. Legalidades/contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano-América y América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2013.

perdurabilidad en el tiempo. Y, quiero resaltar que aquí no necesariamente estoy hablando de ocuparse de las ideas «originales» del colega. Les pongo un ejemplo: incluso si alguien está trabajando sobre un autor muy conocido, digamos Platón, cuando vaya a escribir sobre su obra es de esperarse que además del texto original tenga en cuenta los comentaristas. Pues bien, creo cambiaría algo la situación de la Filosofía en América Latina si cada vez que se vaya a escribir sobre Platón el trabajo también se refiera explícitamente, se ocupe y discuta sobre lo que hayan dicho otros colegas latinoamericanos sobre el punto o aspecto que se esté tratando. Solo eso ya sería un gran paso. Y luego si lo hiciéramos mas sistemáticamente, sospecho –espero– que estaríamos cambiando la aproximación al trabajo filosófico en América Latina. Y si luego ese colega que se ha comentado contesta por escrito, aclara, contra-argumenta, rebate, etc., etc., las cosas cambiarían aún más. Y si luego alguien más entra a terciar en el debate, bueno, así iríamos formando una comunidad activa filosóficamente.

Como es obvio, no puedo anticipar hasta donde llegaría todo esto, pero si estoy seguro que nuestro labor de escribir resultaría bastante más atractiva y enriquecedora, incluso cuando fuera solo para «pelear» con los colegas. A veces creo que parte del problema es que ni siquiera peleamos con los colegas por escrito: cuando consideramos que algo es malo simplemente lo dejamos de lado y nos dedicamos a leer y eventualmente escribir sobre algún texto escrito originalmente en otro idioma. Se me antoja que normalmente estamos en una situación semejante a la narrada en *El Coronel no tiene quien le escriba*, en el sentido que escribimos textos, los enviamos y nadie o casi nadie nos contesta. Después escribimos otros y así continuamos un hipotético dialogo en el cual no tenemos interlocutores concretos. Dice Garcia Marquez que “se escribe para que lo quieran más los amigos”, pues bien me da la impresión que cada vez más escribimos para tener una línea más en el curriculum (CV) y para que nos quieran más los anónimos evaluadores de proyectos y de publicaciones. En breve: una vez más el medio se ha convertido en el fin. Muchas veces se dice que el problema de los escritos de filosofía es que le escribimos a los colegas, pero en América Latina ni siquiera ese sucede, excepto al anónimo colega que cumple la función de referee en una revista o que evalúa un proyecto. En cambio

si articuláramos una comunidad de interacción sobre los temas que a varios de nosotros nos interesan, y que este proceso resulte plasmado por escrito, estaríamos potenciando nuestro trabajo filosófico y no solo en el ámbito investigativo, sino también en nuestro rol como profesores y posiblemente como intelectuales. Ahora bien, es claro que no hay razón para que esta comunidad sea sólo entre personas que comparten la misma lengua, pero si resulta bastante más fácil. Qué duda cabe que sería muy deseable que hicieran parte de estos entornos de discusión colegas que estuvieran trabajando en lugares distinto a América Latina, pero aspirar a eso no nos puede llevar a perder lo que tenemos más al alcance de la mano. Aquí se puede aplicar algo que decía mi abuelo: lo mejor es enemigo de lo bueno.

Se habrán dado cuenta que durante esta conferencia no he sido particularmente elogioso de los autores de la llamada «filosofía latinoamericana», pero en este punto hay que ser justos. Algo que sin duda hacen es leerse entre ellos, se citan, discuten los planteamientos de los otros, y las diferencias que tienen, que son bastantes, las expresan por escrito y lo hacen manteniendo bastante rigor académico. Una excelente muestra de ello es el libro que publicó Fonet-Betancourt en España en el 2004²⁰. Ahí él plantea su posición sobre la interculturalidad y hace una crítica de la filosofía latinoamericana reciente, lo cual va seguido por las respuestas que le dan Dussel, Roig, Scannone y Villoro.

Termino con una propuesta para los próximos congresos nacionales de filosofía, o semejantes, de los distintos países latinoamericanos, con el propósito de que esto no quede una vez más en una expresión de buenos deseos. Pedir en la convocatoria del respectivo congreso que todas las propuestas de ponencias hagan referencia a por lo menos dos textos de autores latinoamericanos o ibéricos y, de ser posible, a uno que esté vinculado al respectivo país. Es algo sencillo, fácil de hacer y que puede generar un impacto. Es cierto que no se puede obligar a la gente, pero si al menos incitarla fuertemente. No es mucho pedir, y creo que puede contribuir a sobrellevar parte de la pesada carga de dependencia que llevamos sobre y dentro de nosotros.

²⁰ Fonet-Betancourt, Raúl: *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*. Madrid: Trotta, 2004.

Configuraciones institucionales: lugares de lectura y escritura de la Filosofía en Iberoamérica

María Cecilia Sánchez*

Escuela Latinoamericana de Postgrados

1. EL FILÓSOFO LETRADO Y LA CULTURA UNIVERSAL/

En vez de hablar de la filosofía desde el punto de vista de sus autores individuales, el concepto *institución* es de gran utilidad para la reflexión y para preguntar por las formas de configuración del campo de saber y sus estrategias de interpretación en Iberoamérica desde el siglo XVIII hasta ahora, ya que permite entender las ideas y corrientes recepcionadas desde la perspectiva de sus lugares político-epistemológicos de enunciación.¹

* Doctora en Literatura [Universidad Católica] y en Filosofía [Universidad París 8] (cotutela). Licenciada en Filosofía [Universidad de Chile]. Académica de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. También se desempeña en la docencia de posgrados en Escuela Latinoamericana de Postgrados (ELAP), Universidad ARCIS. Publicaciones: *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile* (Cerc-Cesoc, 1992); *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos de filosofía, literatura y arte* (coedición Cuarto Propio/Universidad Arcis, 2005); *El conflicto de la letra y la escritura. Legalidades/contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano América y América Latina* (Fondo de Cultura Económica, 2013).

¹ En el campo de la filosofía francesa, ha sido Jacques Derrida uno de los pensadores que ha profundizado la perspectiva “institucional” del saber. Desde el punto de vista de la colonialidad del poder y la pregunta por los lugares de enunciación, tomaré en cuenta algunos aspectos del libro de Santiago Castro-Gómez (2010), *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. En el caso de la institucionalidad filosófica en Chile, ver de Cecilia Sánchez (1992), *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Santiago de Chile; Cerc-Cesoc.

En lo que se refiere a las configuraciones institucionales de la filosofía en Iberoamérica, cabe explicitar sus proyecciones, quiebres y reorientaciones. Si bien Arturo Roig, Arturo Ardao, Cruz Costa, entre otros, han sostenido que la inteligencia americana ha sido esencialmente receptiva de los contenidos del filosofar europeo, es preferible considerar el modo de apropiación política y las emergencias a la que responden dichas recepciones para captar las digresiones antes que su traducción literal. Como indica el mismo Costa (1957: 9), las condiciones de nuestra vida obligan a la readaptación y/o modificación de los modelos recepcionados. En este mismo sentido, el brasileño Silviano Santiago hablará de “asimilación inquieta o antropófaga” al referirse a los escritores de una cultura dominada que se instalan en un “ya dicho” o “ya escrito”. En este caso, lo importante es apreciar las mediaciones silenciosas y las traiciones al texto al que se refieren.²

Al entrar en disputa con el tomismo y la Iglesia, el campo intelectual comienza a fusionarse con el espacio del Estado. Este último es el que se ocupa de la forma en que dicho saber debe comparecer ante la sociedad a través de las instituciones escolares. En ese período, cabe hablar de un ordenamiento letrado del saber que convierte al Nuevo Mundo en un no-lugar o perspectiva neutra de interpretación. Uso la palabra “letra” en el sentido que le entrega Ángel Rama en *La ciudad letrada* (2004), debido a que Iberoamérica queda inscrita en la concepción de la cultura universal que la concibe en los términos de una “tabla rasa” o “punto cero” (Santiago Castro-Gómez, 2010). Bajo este esquema, se recepciona lo que el sensualismo denomina la “racionalidad fría”.³ Se trata de la racionalidad de la ciencia y del lenguaje deductivo que debe neutralizar el lugar y las particularidades desde donde se piensa, lee o escribe. Destutt de Tracy, discípulo de Condillac, es un autor respecto del cual los recién fundados Estados nacionales iberoamericanos hicieron grandes esfuerzos para apoyar su traducción y divulgación, principalmente en países como Bolivia y Argentina. En tales países la “ideología” se convierte en la doctrina oficial en las ins-

² Ver Silviano Santiago (2012), “El entre-lugar del discurso latinoamericano”, en *Una literatura en los trópicos. Ensayos de Silviano Santiago*, Traducción, Presentación y Edición de Mary Luz Estupiñán y Raúl Rodríguez, impreso en Santiago de Chile.

³ Respecto del contrapunto entre la racionalidad fría y la pasional, ver Cecilia Sánchez (2013), *El conflicto entre la letra y la escritura. Legalidades/contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano-América y América-Latina*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

tituciones de enseñanza secundaria y superior, en el entendido de que con ella se forman ciudadanos ilustrados, útiles para la nación.⁴ En un momento posterior, la reacción antisensualista también recibe del Estado un fuerte apoyo, como sucedió con la obra de Andrés Bello y Ventura Marín en Chile, en especial cuando este último se convierte al eclecticismo cousiniano. La situación es similar en Bolivia, en Argentina con Alberdi, Brasil y México, no así en Cuba, en donde se rechaza la corriente ecléctica porque tendía a justificar las condiciones existentes como una fatalidad histórica, lo que en el caso de este país representaba la conservación de la esclavitud. Lo que importa subrayar aquí es que en el siglo XVIII y XIX aparecen corrientes tales como las arriba señaladas que prometían incorporarse al mundo racional abstracto, a cuyo modelo se suma posteriormente el positivismo.

Desde el punto de vista de su institucionalidad, la filosofía gira primero en torno al poder de la Iglesia y luego alrededor del Estado. En este contexto, puede decirse que la filosofía implícita por la que dicha instalación se rige proviene de los supuestos de una "humanidad universal", proclamada por el pensamiento letrado-iluminista. Desde las categorías que la acompañan, se reclama un derecho a las letras y al pensamiento, bajo el supuesto de que el intelectual iberoamericano es un participante sin más de la cultura occidental.

En Chile, los contenidos del pensamiento anglo-francés (sensualismo, espiritualismo, eclecticismo) inciden en el pensamiento de Andrés Bello (1781-1865) y Ventura Marín (1806-1877); en Brasil es Frei Mont' Alverne uno de los cultores de tales corrientes. Como se trataba de una filosofía que armoniza ideas contrarias (Cousin y Jouffroy), en el libro editado por Cruz Costa, Gilberto Freyre llega a decir "Tal vez tenemos una capacidad especial para soportar contradicciones y al mismo tiempo para armonizarlas" (1957: 12).

Al finalizar el siglo XIX, la filosofía comienza a enseñarse desde los parámetros científico-positivistas predominantes en el período, a fin de apuntalar la formación del pedagogo moderno bajo criterios científicos. No debe obviarse que, con la preponderancia del positivismo de Comte, Littré y Spencer en el sistema educativo, queda de manifiesto que la filosofía vale por su papel auxiliar de la pedagogía. Eugenio María Hostos es un representante del positivismo, cuyo para-

⁴ Ver Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1945.

digma es la ciencia apreciada por su aplicabilidad. En Brasil, varios de los positivistas comteanos de corte religioso adhieren a la República y son partidarios de combinar una dictadura republicana con libertad espiritual. Incluso se llega a hablar de una “república positivista” debido a la nueva bandera diseñada por Teixeira Mendes cuya leyenda es “orden y progreso” (1957: 42-43). A propósito de la filosofía en Perú, Miguel Ángel Nación dirá que con el positivismo se instalan los siguientes monismos: el “monismo ontológico” (sólo existen los objetos físico-naturales), “monismo epistemológico” (el de las ciencias naturales y su método científico) y el representacionalismo, según el cual conocer es representar la naturaleza en la mente.⁵ Estas ideas empezaron a ser discutidas en el período de la “resurrección de la metafísica” o “reacción espiritualista”, con la recepción de la filosofía de la conciencia de Bergson (Chile), de autores alemanes como Shopenhauer y von Hartmann (Argentina) y en Brasil con Tobias Barreto, tipificado como el principal divulgador de la filosofía alemana. Poco después se agrega el pragmatismo de James y luego el de John Dewey.

2. “NORMALIDAD” INSTITUCIONAL: DE LA VOCACIÓN A LA FILOSOFÍA ACADÉMICA/

En su siguiente fase, los sistemas de organización del saber y los de la cultura letrada (escolaridad primaria y secundaria, universidad y prensa) establecen –no sin contradicciones– una estructura conforme al modelo intelectual moderno. En Chile se perfilan los primeros rasgos del profesor de filosofía que adquiere cierta autonomía partir de la creación, en 1935, del “Curso Especial para la formación de profesores de filosofía”.⁶ Este curso se concentra en el cultivo y la difusión de un saber que divide los saberes en ética, estética, metafísica, entre otros. Las nuevas formas del ejercicio filosófico dan curso a lo que hoy se denomina institucionalización de la enseñanza de la filosofía. En

⁵ Ver de Miguel Ángel Nación, “Los antecedentes de la ontología positivista. La concepción de filosofía de Isaac Alzamora en el último tercio del siglo XIX”, en *Ciudadanías discursivas. La filosofía peruana en el siglo XIX* (Rubén Quiroz editor y compilador), Lima: Diálogo S.A., 2012,, p.38.

⁶ La instalación de dicho curso en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile la realizó Pedro León Loyola. Ver del autor *Hechos e ideas de un profesor*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación, 1966.

la década del 30 del siglo XX, un equivalente del concepto *institución* fue utilizado por el argentino Francisco Romero, quien con el término “normalidad” se refiere a la instalación de la filosofía académica.⁷ Con esta palabra se quiso tipificar las nuevas características de la filosofía en Latinoamérica e Iberoamérica, pues corresponde a lo que Romero entiende como la etapa de “mayor evolución” de la filosofía al promediar los años 40, a diferencia de la etapa fundacional de carácter letrada. En Chile, Carlos Ossandón se refiere a este controvertido término diciendo que el nuevo estado de la filosofía consiste en haber dejado de ser ésta “una preocupación excepcional, esporádica, para convertirse en un ejercicio ordinario, continuado”.⁸ Un crítico de este concepto fue Oscar Terán, para quien el nuevo estilo de ejercicio filosófico es peligroso porque abre para “el filósofo la tentación de abroquelarse en la universidad como un bastión que lo defendiera de la realidad”.⁹ Del mismo modo, Marisa Muñoz (2013) con su reciente libro *Macedonio Fernández Filósofo*, nos recuerda que la “normalización” tipificada por Francisco Romero se entiende como la reconversión de la filosofía en un trabajo metódico.

En cierto modo, se podría asociar el término “normalidad” de Romero con la expresión “ciencia normal”, utilizada por Thomas S. Kuhn en relación a la práctica científica. La equivalencia entre ambos términos residiría en que una práctica *normal* se reconoce en un mismo paradigma o modelo, en vez de sostenerse en renovaciones o actividades individuales. Asimismo, tanto Romero como Kuhn adscriben a supuestos de la ilustración al juzgar de “madura” una práctica que aúna opiniones y se rige por las mismas reglas y normas (1993: 35).

En el caso del estilo filosófico ejercido en Chile durante los años 40, Luís Oyarzún y Jorge Millas encarnan el clásico contrapunto entre el intelectual de vastos intereses culturales, interesado en la existencia

⁷ Tal categoría es mencionada por Francisco Romero en “Sobre la filosofía en Iberoamérica”, publicado por primera vez en el diario *La Nación* el 29 de diciembre de 1940.

⁸ Ver de Carlos Ossandón, *Hacia una filosofía Latinoamericana*, Santiago de Chile: Nuestra América Ediciones, 1984, p.74.

⁹ En relación al concepto “normalidad”, ver Daniel Toribio (1994), “Institucionalización de la filosofía e instituciones filosóficas en Latinoamérica”, en *La filosofía, los filósofos, las instituciones filosóficas. Una perspectiva generacional en la Argentina del fin de siglo* (varios autores), Buenos Aires: Sociedad filosófica de Buenos Aires, p.72.

personal y seguidor de su vocación (ese es el caso de Luis Oyarzún), y el académico que, como Millas, se define como un “estudioso” porque prefiere la comunicación con sus iguales en el orden del pensamiento, en vez del “pensar multitudinario” que es común, dice, en marinos, mineros, legisladores e historiadores (1943: 15).

Tras la Segunda Guerra Mundial, momento a partir del cual se desplaza la política mundial de Europa a Norteamérica, Iberoamérica aspira participar en la totalidad mundial según un modelo de racionalidad tecno-económico: esto es, por sus índices de modernización, contruidos según las pautas vigentes en el mundo desarrollado. El cambio de modelo no sólo trazó el destino de la universidad y de las instituciones escolares; también la totalidad de la vida social adhirió a esta nueva lógica, conduciéndola a adaptar el mercado, las entidades burocráticas y la política.

En la esfera del saber, la concepción del conocimiento como factor de producción apelará a un nuevo tipo de intelectual, para quien prima la educación técnica en estrecha conexión con el trabajo industrial. Se trata del intelectual *experto*, contrapuesto al tipo tradicional de intelectual, título conferido al literato, filósofo o artista. Pese a no coincidir con las exigencias intelectuales de la modernización desarrollista, el estudio de la filosofía intentará autonomizarse adhiriendo a varios de los valores y principios proclamados por el nuevo modelo institucional. En el nuevo esquema, pensar significa asimilar una mayor y mejor información en vista de una demostración de “rigor” de acuerdo a la adquisición de técnicas de análisis de actualidad. En la línea de lo que estoy diciendo, el peruano Alberto Wagner de Reyna, en una clara toma de posición académica, afirma que para asumir con seriedad a la filosofía debemos –entre otras cosas– “superar el atraso en la información adecuada” [...], “[...] pagar tributo al dato pequeño, al rigor, que es la garantía contra lo ambiguo y nebuloso”.¹⁰ En la línea de la nueva forma de especialización, cabe citar los inicios de la preocupación por la epistemología, la filosofía de las ciencias y la filosofía analítica. Según Alex Ibarra, en Chile este inicio habría comenzado en 1960 con Juan Rivano y Gerold Stahl. En la actualidad la lista es grande, aunque entre algunos de los conocidos se cuenta a Jorge Estrella, Guido Val-

¹⁰ Citado por Augusto Salazar Bondy (1984), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México: Siglo Veintiuno Editores, p. 66.

lejos, Wilfredo Quezada, José Tomas Alvarado, Eduardo Fernandois, Juan Ormeño y Andres Bobenrieth.¹¹

Antes de la modernización, Iberoamérica se había entendido como una “extensión” de Europa y había aplicado sin pudor sus ideas y esquemas de pensamiento en la búsqueda de una suerte de mayoría de edad o madurez. En palabras de Alberdi, “la América practica lo que piensa Europa”. La nueva lógica industrial cambió los términos de lo que se entendía por progreso. Los países desarrollados aparecen ahora como referentes, cuya única disimilitud es de carácter tecno-económico. De allí que el mundo aparezca redimensionado en los términos dicotómicos del centro y la periferia. La filosofía entra de lleno a tomar posición frente a tales referentes, a los que concibe como un modelo original en relación al cual sólo cabe tomar la debida distancia para reproducirlo con el mayor grado de fidelidad posible.¹² La concepción de este tipo de ejercicio académico asimila a la filosofía como el producto de las sociedades greco-europeas, es decir, con un único principio organizador. De este modo, la relación con la filosofía ha tendido a establecerse de un modo externo, a saber: como narradores fieles de su historia, uno de cuyos efectos es no leerse como comentaristas situados porque el criterio de validez es sólo el original.¹³

Si Romero bautizó el arribo de la filosofía académica con el apelativo de “normalidad”, el peruano Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* hablará de “inautenticidad” respecto del trabajo filosófico y cultural realizado en Hispanoamérica. Como se sabe, dicho adjetivo descalifica la forma “mimética” asumida por la filosofía en el continente, debido a nuestro común itinerario de países dominados. En el tipo de análisis efectuado por Bondy se revela una lógica cuyo carácter es doble. Por una parte, su diagnóstico acusa una dimensión *política* al momento de establecer las causas del estado deficitario y carencial del quehacer filosófico continental, puesto

¹¹ Ver de Alex Ibarra (2011), *Filosofía chilena. La tradición analítica en el período de la institucionalización de la filosofía*, Santiago de Chile: Bravo y Allende Editores.

¹² A propósito de la crítica a la filosofía académica en Latinoamérica, ver de José Santos –Herceg (2010), *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

¹³ Esta concepción de la filosofía fue parte de un debate sostenido en Chile entre Joaquín Barceló y Humberto Giannini. Ver de Cecilia Sánchez (1992), *Una disciplina de la distancia, Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, op.cit., pp. 142-155.

que –según sus palabras– éste fue un “pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo de acuerdo a los intereses de la corona y la Iglesia españolas. Más adelante, ha sido un pensamiento de clase dirigente o de élites oligárquicas refinadas y ha correspondido generalmente a olas de influencia económico-política extranjera. En todos estos casos –enfatisa– operan el subdesarrollo y la dominación” (1984:122). Como se ve, el poder, siempre foráneo y uniforme, es el que impone su propia epistemología, la que aparece radicalmente extraña y disociada de las exigencias y necesidades teóricas nacionales o continentales. Pero, por otra parte, pese a la aparente insuperabilidad de la situación iberoamericana de la filosofía explicitada en tal diagnóstico, al momento de presentar una salida, el análisis de Salazar Bondy experimenta un cambio de nivel sumamente drástico, ya que si bien las causas de dicha inautenticidad cultural y filosófica son políticas, la solución podría venir de la filosofía misma, primero “porque el hombre en ciertas circunstancias –no frecuentes ni previsibles– salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida”(124), pero, sobre todo porque la filosofía: “por su condición de foco de la conciencia total del hombre, podría ser esa parte que se empine sobre sí y que vaya de la negatividad del presente a formas nuevas y superiores de realidad”(125). La reflexión de Salazar Bondy transita, así, desde el nivel de la política, concebida como un todo homogéneo, al nivel racionalista de la idea. Entre uno y otro momento media un “salto” incomprensible hacia y desde una filosofía que, a la par que remedio o vehículo operacional de una limpieza radical de toda adquisición enajenante, representa una suerte de vuelta a una condición adánica, fundacional y autárquica de la filosofía y la cultura en Iberoamérica.

3. HISTORIA DE LAS IDEAS, FILOSOFÍA POLITICA Y FEMINISMO/

Otro gran momento de interpretación del pensamiento de Iberoamérica relacionado con la emergencias políticas del período dice relación con la tradición establecida por la “historia de las ideas”, labor que, según Arturo Andrés Roig (1984), viene realizándose desde antes de la Revolución de 1910 en México. Conviene señalar que dicho

marco de estudio corresponde a un esfuerzo de amplitud continental; tarea que comenzó a ser sistematizada por José Gaos en 1940 con su “Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española”. Con Leopoldo Zea, Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig, la postulación inicial de la historia de las ideas se amplía, llegando a convertirse en un concepto omnicomprensivo que incorpora a Rodríguez, Martí, Bilbao, Mariátegui, entre otros. En términos generales, el itinerario de la historia de las ideas se inicia con la adopción del historicismo, sigue con el así llamado circunstancialismo de inspiración orteguiana, hasta llegar a la incorporación de la noción de ideología de Marx. A partir de ese momento, el término se trastoca y se perfila de una doble manera: como historia empírica de las ideas y/o como historia crítica de las mismas.

Por su parte, el peruano Francisco Miró Quesada es un ejemplo clásico del estilo de periodización cuyo principio de unidad reside en “individuos” adscritos a una lógica generacional. Con todo, dicho historiador del pensamiento introduce una variante que rompe hasta cierto punto con la continuidad omniabarcadora que caracteriza a este tipo de estudio, reconociendo su existencia como una antesala de la “filosofía de lo americano”, la que luego remata en la conocida “filosofía de la liberación”.

Entre los años 60 y 70, la Filosofía de la Liberación adquiere un nuevo giro, primero con Enrique Dussel y su lectura crítica de Hegel, luego con Arturo Roig y sus relecturas de Kant, Hegel y Marx para interpretar las tradiciones iberoamericanas. En Colombia alcanza un fuerte apoyo de ciertos sectores de la Iglesia Católica (en especial, entre dominicos y jesuitas), transformándose en Teología de la Liberación. Según Roig, con el golpe militar en Argentina se deja de hablar de “liberación” y se pasa a hablar de “sabiduría popular” con Rodolfo Kusch. Debido a estas condiciones, quienes continuaron hablando de liberación debieron exilarse.¹⁴ Desde Uruguay, Yamandú Acosta extiende la validez del lugar, bautizado por José Martí de “Nuestra América”, hasta el presente por tratarse, según señala, “de un universo discursivo, en el que diagnósticos, proyectos y pronósticos expresan la lucha por la dominación o la hegemonía”.¹⁵

¹⁴ Ver de Arturo Roig (1993), *Rostro y Filosofía de América Latina*, Mendoza: EDIUNC, p.205.

¹⁵ Ver de Yamandú Acosta (2012), *Reflexiones desde “Nuestra América”*. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, p.23.

En Chile, Eduardo Devés, Javier Pinedo, Ricardo Salas y Carlos Ossandón reflexionan en torno a la historia de las ideas en el contexto de la dictadura. Desde los años 80, la universidad se transforma en una “Universidad vigilada”.¹⁶ Los Rectores Delegados y autoridades afines empiezan a gobernar y administrar a la filosofía según calce o no con las exigencias de la censura. Por este motivo, los renovadores de la filosofía se encuentran exonerados y se repliegan en instituciones alternativas. Este es el contexto de escrituras y temas que empiezan a tener un énfasis en la filosofía política y en las políticas del saber (Carlos Ruiz, Humberto Giannini, Pablo Oyarzún, Olga Grau, Sonia Sáenz, Marcos García de la Huerta, Jorge Vergara, Fernando García, Cristina Hurtado, Patricia Bonzi, Cecilia Sánchez) en una discusión muy directa con filósofos/as franceses/as que visitaron Chile en el marco del Collège Institutionnel de la Philosophie. Entre algunos de ellos, menciono a Patrice Vermeren, Jacques Rancière, Miguel Abensour, Geneviève Fraisse, Chantal Mouffe, Étienne Tassin, Jacques Derrida. Eventualmente, también participaron filósofos/as canadienses y alemanes/as.

En el período de la dictadura, la exigencia de democracia también provino del feminismo. La política tradicional comenzó a quedar interceptada por el hilo de lo que comenzó a llamarse *condición de género*. Quien empleó la palabra por primera vez es Julieta Kirkwood (socióloga de la FLACSO) desde un feminismo que se reconoce en el pensamiento de Simone de Beauvoir, en vistas de la “conversión de las mujeres en sujeto”.¹⁷ Desde las nuevas exigencias de género, la ensayista y crítica cultural, Nelly Richard, ha señalado que “recién en los años ochenta la mujer escritora chilena trasciende su aislamiento individual”.¹⁸ En el ámbito de la filosofía chilena, Olga Grau, Susana Münnich, Marta Vitar, Felicitas Valenzuela y Alejandra Castillo (incluyéndome) son quienes se inscriben en las corrientes del feminismo, las teorías del género y la diferencia sexual, discutiendo con los supuestos filosóficos demarcadores de los valores patriarcales en el

¹⁶ Jorge Millas (1981) caracteriza con este nombre al período de los “rectores designados” en *Idea y defensa de la Universidad, Santiago de Chile*: Editorial del Pacífico.

¹⁷ El tema del género y sus lecturas de Simone de Beauvoir, Julieta Kirkwood (1987) los explica en *Feminarios*, Sonia Montecino editora, Santiago de Chile: Documenta.

¹⁸ Ver de Nelly Richard (1989), *Masculino/femenino: Prácticas de la diferencia y cultura democrática*, Santiago de Chile: Francisco Zegers Editor, p.32.

territorio de lo masculino y lo femenino, en un espacio ocupado por la *voz fuerte del sujeto trascendental*. Por cierto, anterior a esa fecha, las mujeres también participan en la filosofía. Es el caso de Carla Cordua, quien ingresa en 1948, aunque sin hacer valer el hecho de ser mujer como una marca de la filosofía. Desde una perspectiva más amplia, el cubano Raúl Fonet-Betancourt reflexiona sobre la compleja relación entre mujer y filosofía en su libro *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano* (2009), considerando el año 1950 como un punto de partida del nuevo desarrollo de las mujeres en la producción teórica de este saber. En esa fecha la mexicana Rosario Castellanos defiende su tesis de maestría en México, titulada *Sobre cultura femenina* frente a Leopoldo Zea y Eduardo Nicol. Esta autora tuvo como interlocutora a Simone de Beauvoir, a quien conoce en 1951, y discute especialmente con Schopenhauer, cuyos argumentos enfatizan la incapacidad intelectual de las mujeres. Entre otras de las mujeres que Fonet-Betancourt cita, está la argentina María Luisa Femenías, quien tiene como interlocutoras a Judith Butler y Celia Amorós, desde donde efectúa la crítica al androcentrismo. Aunque son muchas más las citadas, por su actualidad, me interesa mencionar a Magali Mendes, proveniente de Porto Alegre, Brasil. Su trabajo de maestría está dedicado al tema de lo femenino bajo el título *As diferentes figuras do feminino na obra de Levinas* (1995). Posteriormente incorpora en sus estudios a Derrida, Deleuze y Lyotard, asumiendo la crítica postmoderna al sujeto y al logocentrismo.

En el siglo XXI, la historia de las ideas decae en la medida en que se cuestiona la filosofía de la historia al estilo de Leopoldo Zea. Asimismo, a la letra ya no se la reconoce como salvadora. Al contrario, como señala Ángel Rama, puede ser un instrumento de control. En especial son los abogados y burócratas quienes administran los lenguajes simbólicos que institucionalizan el poder. Desde la perspectiva del colombiano Santiago Castro Gómez (1996), lo que hoy cabe auscultar son rupturas, líneas de fuga antes que continuidades.

Por mi parte, la conjetura desarrollada en este escrito propone atender más a lugares de lectura que atiendan a las topografías, las singularidades de género, la raza y la lengua para interpretar los textos filosóficos. Estos lugares han sido ignorados por la filosofía letrada y académica porque no se planteaba el pensamiento desde los lugares

de enunciación que permiten las heterogeneidades antes que las identidades sustancializadas sacralizadas por algunos historiadores de las ideas. Por último, para salirse del dominio del eclecticismo que aún perdura de modo inadvertido en Iberoamérica, cabe recomendar trabajar en la elaboración de enmarques móviles que permitan aprehender o reconocer problemas contextuales.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Yamandú (2012), *Reflexiones desde "Nuestra América"*, *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

CASTRO GÓMEZ, Santiago (1996 "América latina. Más allá de la filosofía de la historia", en *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona: Puvill libros.

----- (2010), *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javierana,

COSTA, Cruz (1957), *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, traducción de Jorge López, México: Fondo de Cultura Económica.

DERRIDA, Jacques (1984), *La filosofía como institución*, Barcelona: Ediciones Granica.

----- (1986), "Les pupilles de l'Université", en *Le Cahier du Collège International de Philosophie* N°2, París.

----- (1993), *Du droit à la philosophie*, Paris : Galilée.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2009), *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*, Barcelona: Anthropos.

FRANCOVICH, Guillermo (1945), *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires: Editorial Losada.

IBARRA, Alex (2011), *Filosofía chilena. La tradición analítica en el período de la institucionalización de la filosofía*, Santiago de Chile: Bravo y Allende Editores.

KIRKWOOD, Julieta (1987), *Feminarios*, Sonia Montecino editora, Santiago de Chile: Documenta, 1987.

KUHN, Thomas S (1993), *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE.

LOYOLA, Pedro León (1966), *Hechos e ideas de un profesor*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación.

MILLAS, Jorge (1943), *Idea de la individualidad*, Santiago de Chile: Prensas de la Universidad de Chile.

------(1981), *Idea y defensa de la Universidad, Santiago de Chile*: Editorial del Pacífico.

MUÑOZ, Marisa (2013), *Macedonio Fernández Filósofo*, Buenos Aires: Ediciones Corregidor.

NACIÓN, Miguel Ángel (2012), “Los antecedentes de la ontología positivista. La concepción de filosofía de Isaac Alzamora en el último tercio del siglo XIX”, en *Ciudadanías discursivas. La filosofía peruana en el siglo XIX* (Rubén Quiroz editor y compilador), Lima: Diálogo S.A.

OSSANDÓN, Carlos (1984), *Hacia una filosofía Latinoamericana*, Santiago de Chile: Nuestra América Ediciones.

RAMA, Ángel (2004), *La ciudad letrada*, (2004), Santiago de Chile: Tajamares Editores.

RICHARD, Nelly (1989), *Masculino/femenino: Prácticas de la diferencia y cultura democrática*, Santiago de Chile: Francisco Zegers Editor

ROIG, Andrés (1984), “La historia de las ideas cinco lustros después”, en *Revista de Historia de las Ideas*, Quito: Edición fascimular, 1984.

------(1993), *Rostro y Filosofía de América Latina*, Mendoza: EDIUNC.

ROMERO, Francisco (1940), “Sobre la filosofía en Iberoamérica”, publicado por primera vez en el diario *La Nación*, 29 de diciembre.

SÁNCHEZ, Cecilia (1992), *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Santiago de Chile: Cerc-Cesoc.

------(2013), *El conflicto entre la letra y la escritura. Legalidades/contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano-América y América –Latina*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

SILVIANO Santiago (2012), “El entre-lugar del discurso latinoamericano”, en *Una literatura en los trópicos. Ensayos de Silviano Santiago*, Traducción, presentación y edición de Mary Luz Estupiñán y Raúl Rodríguez, impreso en Santiago de Chile.

SANTOS –HERCEG, José (2010), *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

TORIBIO, Daniel (1994), “Institucionalización de la filosofía e instituciones filosóficas en Latinoamérica”, en *La filosofía, los filósofos, las instituciones filosóficas. Una perspectiva generacional en la Argentina del fin de siglo* (varios autores), Buenos Aires: Sociedad filosófica de Buenos Aires.

Do Antropoceno como pobreza de mundo*

Juliana Fausto de Souza Coutinho

PUC-Rio

Em 1960, talvez um pouco antes ou um pouco depois da inauguração de Brasília, a cidade que deveria sintetizar a política desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek, um grupo de candangos, os trabalhadores da construção civil, imigrantes nordestinos que ainda levantavam a cidade, encontrou, ao terraplanar uma área, alguns ninhos de rato. Esses ninhos ficavam debaixo da terra e seu habitante, um bichinho de pelo alaranjado, com uma listra escura no dorso, focinho longo e cauda grossa, revelou-se, quando examinado pelo pesquisador João Moojen, não apenas uma espécie desconhecida: tratava-se de um novo gênero da família de roedores Cricetidae. Moojen, que recebeu, examinou e descreveu oito desses ratos, homenageou o presidente e seus descobridores ao nomeá-los: *Juscelinomys candango*, o rato candango de Juscelino¹. A nomenclatura popular dispensou o político e o bicho ficou sendo só rato-candango, como os trabalhadores que o encontraram. Esses homens, que à época da inauguração de Brasília contavam cerca de 40 mil, eram submetidos a jornadas exaustivas de trabalho, racionamento de água, alimentação de péssima qualidade e viviam em acampamentos precários providos pelas construtoras da cidade da integração nacional. Em

* Gostaria de agradecer a algumas pessoas cuja interlocução foi fundamental para a escrita deste texto: Marco Antonio Valentim, Alexandre Nodari, Flávia Cera, Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, Roberto Romero e Cecilia Cavalieri.

¹ Para a página, na IUCN Red List, sobre o *Juscelinomys candango*, consultar <http://www.iucnredlist.org/details/10946/0>

1959, um ano antes de descobrirem o rato, foram vítimas de um massacre, que ficou conhecido como o massacre de Pacheco Fernandes Dantas; depois de uma confusão no refeitório da empresa, um grupo de candangos enxotou dali para fora a GEB – Guarda Especial de Brasília, que havia sido chamada para contê-los. Durante a noite, a polícia retornou. As versões oficiais falam em entre um e nove mortos, mas a *memória subterrânea* daqueles que estavam lá narra uma história em que caminhões-caçamba ensanguentados transportaram corpos no meio da noite. Um jornalista que conversou com os sobreviventes conta:

Nenhum dos operários falou em menos de 50 [mortos]. Houve quem estimasse em 120. Mas, para mim, o dado convincente foi o seguinte: apareceram cerca de 93 malas sem dono dentro do acampamento, no dia seguinte. Esse número, 93, é extremamente convincente.²

Diz-se que Brasília foi erguida em cima do sangue dos candangos. Os ratos que lhes são epônimos nunca mais foram vistos desde aquela primeira vez, nos canteiros de obra. Foram declarados extintos, a causa sendo a perda de seu habitat: Brasília e o desenvolvimentismo não comportam nenhuma espécie de candango. E, se *desenvolvimento* é o nome do jogo que resultou no Antropoceno, então o massacre de populações sub-humanas e não-humanas é sua moeda corrente. Dos operários assassinados não se encontraram os corpos; dos ratos, os oito espécimes descritos em 1965 por Moojen encontram-se empalhados no Museu Nacional/UFRJ. Os outros, que compunham todo um povo, jazem anônimos com seus operários sob o solo de nossa capital. São seus fantasmas.

Donna Haraway costuma dizer que a civilização baseada na queima combustíveis fósseis é também aquela comprometida com a produção acelerada de novos fósseis. E, de fato, como o cientista do clima Will Steffen explicou:

² A entrevista completa com Jorge Frederico de Almeida Santos encontra-se em http://zonasulnatal.blogspot.com.br/2004_04_01_archive.html Para uma discussão alongada e depoimentos, cf. o extenso trabalho de Nair Heloisa Bicalho de Souza em livros como *Construtores de Brasília* (Editora Vozes, 1983) e *Trabalhadores pobres e cidadania: a experiência da exclusão e da rebeldia na construção civil* (EDUFU, 2007), além do filme documentário de Vladimir Carvalho *Conterrâneos velhos de guerra*, de 1990.

Curiosamente, a mudança climática não é o argumento mais forte [para a proposição de uma nova época geológica, o Antropoceno]. O argumento mais forte é a biodiversidade. E por quê? Muitas das épocas da Terra são definidas por mudanças agudas no registro fóssil (...) Estamos vendo isso agora. A taxa de extinção está entre 100 e 1000 vezes maior que o nível de fundo. Devido a nós, claro (Steffen, 13'18", 2010).

Muitos concordam hoje que estamos vivenciando a Sexta Grande Extinção, também chamada de Extinção do Holoceno ou Extinção do Antropoceno. Queimando fósseis antigos, não paramos de criar novos fósseis. Do ponto de vista desses novos fósseis, dos que se extinguem para se tornar, por exemplo, pedras, o Antropoceno, mais que uma época geológica, é sistema de governo: regime de exceção. Subversivos pelo desacordo entre seu modo de vida e aquele único aceito pelo poder que se impõe sobre eles, inumeráveis espécies animais sucumbem diariamente, caçados direta ou indiretamente – por exemplo, pela precarização de seus habitats. São os desaparecidos do Antropoceno. Desaparecidos políticos, criminosos radicais na monocultura civilizacional.

Em um texto chamado “Carta ao artista”, dirigida a Alexis Rockman, a filósofa e psicóloga Vinciane Despret discute a questão da extinção a partir da falta que os desaparecidos fazem no mundo. Ela diz:

A questão não é mais a tristeza ou o luto que experimentamos com cada perda, mas o que este mundo está perdendo. Pois, se a realidade mesma deste mundo é composta de pontos de vista múltiplos sobre ele, de diferentes maneiras de viver nele e de habitá-lo, de todos os usos, invenções e percepções que o fazem existir e lhe dão sua espessura e densidade ontológicas, então, com cada extinção, uma parte da realidade se perde (Despret, 2013, s/p).

Ela cita o romance de Éric Chevillard, *Sem o orangotango*, quando o escritor descreve a morte do último desse povo:

O ponto de vista do orangotango, que não significou pouca coisa na invenção do mundo e que segurava o ar no globo terráqueo, com suas frutas carnudas, seus cupins e seus elefantes, esse ponto de vista único ao qual se deve a percepção dos trinados de tantos pássaros cantores e aquela das primeiras gotas de orvalho

sobre as folhas, esse ponto de vista não existe mais, você se dá conta [...] o mundo de repente encolheu [...]. É todo um aspecto da realidade que colapsou, uma concepção completa e articulada dos fenômenos que fará falta doravante à nossa filosofia (Chévallard, 2007, p. 18).

O mundo, em uma palavra, *empobrece* a cada extinção. É interessante que Chévallard mencione a filosofia, que, em grande parte de sua história, pelo menos a majoritária, se esforçou para retirar dos animais qualquer ponto de vista, culminando na famosa teoria acerca de sua pobreza de mundo. Seguindo Chévallard, podemos nos perguntar se o mundo dos animais é pobre nele mesmo ou se é o mundo configurado pelo *anthropos* que é cada vez mais pobre; este homem que fala e forma mundos empresta seu nome a uma época cujo próprio é a pobreza ontológica. Heidegger escreveu que “o salto do animal vivente ao homem falante é tão grande, ou até maior, que o da pedra sem vida ao ser vivo” (Heidegger, 2004, p. 76). No Antropoceno, essa afirmação perde seu caráter supostamente descritivo e aparece como uma *tarefa* que o configurador de mundos tomou para si: aproximar cada vez mais os animais das pedras, transformando-os em fósseis. A clareira do ser, isto é, o deserto.

Entre extintos e extantes, o vocabulário mobilizado pelas ciências é oriundo do mito ou da ficção: há as *espécies lázaro*, que, consideradas extintas, reaparecem; as *espécies elvis*, que, mesmo extintas, não param de ser vistas (são espécies muito parecidas com as desaparecidas ou híbridas dessas); e as espécies *mortas-vivas*, que ainda contam com alguns indivíduos, mas são incapazes de se reproduzir, estando condenadas à extinção próxima. Chama a atenção nessa nomenclatura a situação ontológica ambígua desses animais, como se a possibilidade de seu desaparecimento os situasse em um limbo existencial, nem vivos nem mortos. Falei em fantasmas para me referir aos extintos no começo desse texto, e a essa altura o termo não parece fora de lugar. Poderíamos juntar ainda a esse grupo *mítico* as espécies que se extinguem sem que cheguemos a conhecê-las, espécies fabulosas, cuja história permanece matéria fantástica.

Percebemos, assim, como a questão da extinção é moldada em um certo imaginário segundo categorias da ficção científica. A antropóloga Genese Sodikoff, a esse respeito, comentou que

A adoção, por parte dos biólogos conservacionistas, da metáfora do zumbi (...) e a imensa popularidade dos temas apocalípticos e de zumbi nas TVs europeia e americana diz algo sobre a experiência subjetiva da mudança planetária no Norte do globo e sobre os modos como projetamos a forma das coisas que virão. ‘Este é nosso evento de extinção’, diz um personagem na série de zumbis *The Walking Dead*” (Sodikoff, 2013, p. 142).

O possessivo nosso, na expressão “nosso evento de extinção”, parece apontar para dois significados: trata-se da extinção deflagrada por nós e, ao mesmo tempo, da nossa extinção, da extinção da humanidade – de fato, é a segunda acepção que predomina nesse imaginário. Nem na série citada nem nos filmes de George Romero, por exemplo, os animais são levados em consideração. No mais das vezes são imunes à epidemia zumbi; aliás, se cabe outro comentário sobre esse gênero, é que ele se desdobra em um ambiente social radicalmente humano: em vez de caçarem ou plantarem, os personagens costumam comer comida enlatada. Fazem expedições às cidades desertificadas para pilhar bens produzidos pela antiga sociedade de consumo; vivem deles. Nessas obras, perde-se toda a referência ao mundo externo.

Em *O dia dos mortos* (1985), de Romero, o mundo pós-apocalíptico se concentra em uma base militar, e os humanos remanescentes são governados por dois poderes: o exército, de um lado, e a ciência, de outro. Os zumbis são sistematicamente capturados por soldados para servirem de cobaias para cientistas; esses experimentos sangrentos e repugnantes são mostrados em detalhe e espelham a relação entre animais não-humanos e alguns cientistas em laboratórios. Aí, os zumbis são animalizados. Com os extintos, a relação se inverte, e eles é podem vir a ser zumbificados. Trata-se dos projetos de desextinção que pretendem trazer de volta à vida espécies já desaparecidas. Neste momento, um debate acalorado tem por intenção estabelecer os critérios para sua ressurreição. Alguns desses critérios seriam³:

1. As causas passadas e futuras da extinção podem ser identificadas e endereçadas? [...] 4. Há uma área suficiente de habitat adequado e apropriadamente administrado disponível agora e no

³ Esses critérios, discutidos no artigo “Reintroducing resurrected species: selecting DeExtinction candidates”, são, conforme seus autores, uma tradução em forma de questões daqueles propostos pela International Union for the Conservation of Nature (IUCN).

futuro? [...] 6. As circunstâncias socioeconômicas, as atitudes das comunidades, os valores, as motivações, as expectativas e os benefícios e custos antecipados são prováveis de serem aceitos pelas comunidades humanas dentro e no entorno da área de soltura? [...] 7. Há algum risco de impacto negativo sobre as espécies, comunidades ou sobre o ecossistema da área que vai recebê-las? [...] 9. Há um risco aceitável de um impacto nocivo para os humanos? [...] 10. Será possível remover ou destruir indivíduos translocados e/ou sua prole da área de soltura ou de uma área mais ampla no evento de impactos ecológicos e socioeconômicos inaceitáveis? (Seddon, Moehrensclaher e Ewen, 2014, p. 143-145).

Esses critérios, que se assemelham sobremaneira ao roteiro de *Jurassic park* (1993, de Steven Spielberg) –, parecem mais impedir o projeto que viabilizá-lo, desde o primeiro deles; pois, como endereçar as causas da extinção se são essas causas mesmas o sustentáculo de nosso modo de vida?

É como se o Antropoceno enquanto época geológica e sistema de governo fosse terrivelmente eficaz em fazer entrar neste mundo aquele da ficção científica. Senão, como explicar que nos parece menos incrível satisfazer todos os critérios para a zumbificação dos extintos do que habitar o mundo imaginado por Philip K. Dick em *Do androids dream of electric sheep?* No romance, a Guerra Mundial Terminus exterminou a tremenda maioria dos animais e possuir um, coisa raríssima, é um sinal de distinção tal que se desenvolveu todo um mercado de réplicas eletrônicas, compradas pelos mais pobres. Isto é, a categoria de animalidade, ainda que transfigurada por componentes eletrônicos, quer dizer, por minério, é mais uma vez convocada para que a humanidade possa se conceber como domínio autônomo. Esses animais-máquina, uma atualização distópica do delírio de Descartes, infestam a Terra pós-catástrofe e reasseguram os sobreviventes de sua humanidade – a empatia que se sente por eles é prova de pertencimento à espécie *homo sapiens*, e uma das maneiras pelas quais se distinguem os verdadeiros dos andróides. As ovelhas de Dick responderiam aos cientistas e sua fantasia de ressurreição que elas só podem retornar como máquinas, seus duplos tal como sonhados pela modernidade.

No Sul, já que falei tanto do Norte, por jamais terem sido modernos, há quem sonhe de outro modo. Refiro-me a gente que, obrigada a

habitar um mundo desertificado, sempre entreteve uma outra relação com ele. Nas palavras de Rosângela de Tugny, os maxakali (ou tikmu'un, como se referem a si mesmos) são um povo que cultivou "milennamente uma paciente observação dos comportamentos dos incontáveis seres vivos e [construiu] com eles um modo de relacionamento oposto à solidão antropocêntrica dos cientistas europeus" (Tugny, 2011, s/p). Esses índios, que hoje são cerca de 1.600, habitam uma pequenina terra indígena, de cinco mil hectares do que um dia foi a exuberante Mata Atlântica, mas hoje é um território arrasado onde abunda o capim de pasto que, ironicamente, se chama capim-colonião. Tugny, que trabalha com eles há mais de 10 anos, conta que, durante a pesquisa para a publicação de um livro com seus cantos, diversas vezes precisou recorrer a especialistas em zoobotânica para saber a que espécies os maxakali se referiam, tamanha a quantidade e variedade de seres que ali compareciam. Com e nesses cantos-espíritos, os *yãmîy*, os maxakali atualizam a relação com uma série de entes, como animais que muitos deles nunca chegaram a conhecer. Se a forma corporal dos animais desapareceu de suas terras, vítima do Antropoceno, na forma de espírito-canto eles continuam presentes, afetando e sendo afetados pelos maxakali. Roberto Romero, que também trabalha com eles, me contou que

[...] em campo, eu tinha a impressão por vezes de que os animais como que estivessem 'por ali'. Assim, na pequena faixa de mata que resiste na aldeia ou nas fazendas ao seu redor, acompanhava meus amigos em expedições de caça e pesca, preparávamos armadilhas e eles costumavam brincar que alguma caça grande cairia [...] Via de regra, contudo, voltávamos com um punhado de peixes miúdos, algum pequeno roedor e, quando se tratava de caça para ritual, acabavam perseguindo no pasto os bois do rebanho...⁴

Rosângela de Tugny, certa vez, empreendeu com eles uma viagem de quase um mês na tentativa de encontrar alguns dos animais que fazem parte de seu repertório:

Fomos até cachoeiras, atravessamos cercas de fazendas para coletar jacas, descemos por boqueirões, visitamos antigos cemitérios, fugimos de ameaças de fazendeiros quando colhíamos suas bananas, pescamos em riachos que podiam frequentar livremente outrora (Tugny, 2011, s/p).

⁴ Comunicação pessoal. E-mail de 15/08/2014.

Essa viagem foi ocasião do rememoração de muitas histórias, deixando evidente a intimidade dos tikmu'un com a terra que habitam – e terminou sem nenhum encontro com animais.

É claro que, para falar bem, eu precisaria problematizar os próprios conceitos de animal e de espécie para os tikmu'un, mas me faltam, aqui, o tempo e a competência. Também não quero dizer que eles não experimentam em sua carne, com sua terra e seus animais, a devastação. Pelo contrário, se há quem possa falar com propriedade sobre a devastação e a extinção, são essas pessoas. Nas palavras de Damazinho Maxakali:

Antigamente tinha muita floresta A floresta é muito forte, nos criou, os Maxakali, e também criou todos os animais. Antigamente tinha alimento dentro da floresta para Maxakali comer. Antigamente, e no nosso tempo, os espíritos moravam dentro da floresta. Agora não tem mais floresta, não tem mais alimentos antigos e também não tem mais animais. Nós queremos a floresta de volta para nossos espíritos morarem (Maxakali, 2012, s/p).

A cosmologia tikmu'un comporta um ser que se assemelha, em alguns aspectos, aos zumbis de que falávamos. Trata-se do *immõxã*, um corpo morto que não se transforma em *yãmîy*, que não passa a fazer parte dos povos-espíritos. Rosângela de Tugny conta:

Saiu da cova. Sua pele amolecida pela umidade fechada da terra, ao contato do sol, tornou-se dura e impenetrável. Suas mãos transformaram-se em facas com as quais corta as cabeças dos parentes que deixou em vida. É um devorador que assusta os mais íntimos. Não canta, não dança, não vive em aldeias. Suas mãos cortantes não recebem e não trocam (Tugny, 2013, p. 60).

Segundo os tikmu'un, os brancos nasceram dos *immõxã*. Não diferem, não trocam, não esperam, não conversam.

Sodikoff comentou que:

As criaturas sugadoras de vida que nos fascinam na tela e nas páginas dramatizam e invertem a relação entre humanos e não-humanos. Do ponto de vista, digamos, de um carneiro-da-Barbária, de um trilho de Guam ou de um membro de qualquer das espécies que foram extintas na natureza, os humanos são os monstros a serem temidos (Sodikoff, 2012, p. 2).

O que o imaginário da epidemia zumbi cria é uma reversão da relação da chamada civilização com outros povos, sub-humanos e não-humanos. Estamos, nós, os humanos, histéricos diante da possibilidade do fim do nosso mundo. Temos medo de que, como górgonas do desenvolvimento, acabemos nos olhando no espelho. Enquanto isso, para a manutenção do que pretendemos salvar, aniquilamos diariamente muitos mundos e pontos de vista. De súbito, todos os fantasmas se levantam, apontam para nós e as perspectivas embaralhadas encontram seu lugar. Nos damos conta de que não temos o que temer. Somos nós os zumbis.

REFERÊNCIAS

- CHEVILLARD, E. *Sans l'orang-outan*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2007.
- DESPRET, V. "A Letter to the Artist", 2013. Disponível em <http://www.publi-cbooks.org/artmedia/alexis-rockman-drawings-from-life-of-pi-with-a-letter-to-the-artist>
- HEIDEGGER, M. *Hinos de Hölderlin*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- MAXAKALI, D. "Mimãti' yōg hãm 'ãgtux xi kōnag yōg", in MAXAKALI, Gilmar... [et al.] *Tikmu'un Mãxakani yōg mimãti'ãgtux yōg tappet. O livro Maxakali conta sobre a floresta*. Belo Horizonte: FALÉ/UFMG: Literaterras, 2012. Disponível em <http://livrosdafloresta.com/LivroDaFloresta.pdf>
- SEDDON, P.J., Moehrensclaher, A e Ewen, J. "Reintroducing resurrected species: selecting DeExtinction candidates", in *Trends in Ecology and Evolution*, 2014 Mar 8;29(3). Epub 2014 Feb 8, p. 140-147.
- SODIKOFF, G.M. "Introduction. Accumulating Absence", in *The Anthropology of Extinction: Essays on Culture and Species Death*. Edited by G.M. Sodikoff. Bloomington: Indiana University Press, 2012, p. 1-17.
- _____. "The Time of Living Dead Species: Extinction Debt and Futurity in Madagascar", in *Debt: Ethics, the Environment, and the Economy*. Edited by Peter Y. Paik and Merry Wiesner-Hanks. Bloomington: Indiana University Press, 2013, p. 140-163.
- STEFFEN, W. "The Anthropocene", TedxCanberra, 14/11/2010. Disponível em <http://tedxtalks.ted.com/video/TEDxCanberra-Will-Steffen-The-A>
- Tugny, R de. Trem do progresso. *PISEAGRAMA*. n. 01. Belo Horizonte, Janeiro 2011. Disponível em <http://piseagrama.org/artigo/333/trem-do-progresso/>
- _____. Um fio para o *inmōxã*: aproximações de uma estética maxakali. In *Colóquio de Etnomusicologia da UNESPAR/FAP: Etnomusicologia, Universidade e Políticas do Comum*, I, 2013. Curitiba. Anais... Curitiba, 2013, p. 58-76.

Equívocas no Antropoceno: descolonizando o cosmos e a política

Alyne de Castro Costa

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

1. PÓS-COLONIALISMO NO ANTROPOCENO

Em um dos primeiros e mais relevantes textos no âmbito das ciências humanas sobre a desordem climática generalizada que caracteriza a possível entrada do planeta numa nova época geológica chamada “Antropoceno” – na qual a atividade humana, graças à magnitude dos seus impactos, se tornou o principal agente geológico influenciando os processos da Terra –, o historiador Dipesh Chakrabarty afirmava que suas “leituras sobre teorias da globalização, análises marxistas do capital, estudos subalternos e críticas pós-coloniais (...), apesar de enormemente úteis no estudo da globalização, não [o] haviam de fato preparado para entender essa conjuntura planetária em que se encontra hoje a humanidade” (2009, p. 199, ligeiramente modificado). Isto porque, argumenta o autor, se a crise ecológica denuncia o fim da “distinção humanista entre história natural e história humana”, ou simplesmente entre “natureza” e “cultura” – diagnóstico que é compartilhado por diversos outros pensadores contemporâneos, incluindo os que serão citados nesta apresentação –, a compreensão dessa “colisão de histórias” (idem, 2013) que deu lugar ao Antropoceno exige que coloquemos a história humana registrada (ou mesmo a história recente) em diálogo com a história profunda, na qual a humanidade é compreendi-

da enquanto espécie, isto é, enquanto uma forma de vida que integra a história da vida no planeta. Desse modo, só conseguiremos situar historicamente a crise ecológica se pudermos aproximar domínios até então isolados uns dos outros: o planetário e o global, a história profunda e a recente, a compreensão de nossa ação enquanto espécie e as consequências do capitalismo globalizado (idem, 2009, p. 213).

Se bem é verdade que coincido com Chakrabarty quanto à insuficiência das teorias pós-colonialistas para pensar a atual crise ecológica, ainda assim gostaria de propor uma reflexão que, partindo da noção de *(des)colonização*, contribua para uma análise das bases discursivo-ontológicas que sustenta(ra)m o projeto modernizador e alimenta(ra)m sua fúria expansionista, fúria essa que tornou o “anthropos”, categoria indefinida em torno da qual revolveu toda a filosofia moderna, no sujeito daquilo que Chakrabarty chama de uma “história universal negativa” que “surge como uma sensação compartilhada de catástrofe” (ibidem, p. 222). Em suma, o que proponho é uma espécie de “dobra” da crítica pós-colonialista sobre si mesma, algo próximo do que Eduardo Viveiros de Castro chamou de “descolonização do pensamento” (2012, p. 255), para que, refletindo sobre o contexto epistemológico em que tal crítica está inserida, possamos liberar novas formas de pensar e experimentar a relação com os outros seres que coabitam, criam, transformam e destroem o planeta conosco.

Talvez a principal razão da insuficiência das análises pós-coloniais para a compreensão da crise ambiental é que elas tendem a denunciar as práticas e consequências do colonialismo europeu *apenas sobre os outros povos humanos*, abstendo-se de apontar como essa dominação se dá *também junto a seres não-humanos* – com efeito, quando sua crítica abarca esses seres, normalmente ela é feita sob a compreensão um tanto restrita (e, como quero propor, já colonizada) desses seres como “recursos naturais” ou “paisagem”, meros existentes do mundo físico manipuláveis pelo capital para sua reprodução. Nesse sentido, minha proposta aqui é analisar em que medida aquilo que Bruno Latour chamou de “Constituição moderna” – isto é, a concepção de mundo, hegemônica desde a modernidade, baseada na suposta separação ontológica entre “natureza” e “cultura” – já não é ela mesma a *expressão de uma postura colonizadora*, na medida em que aspira à pretensa

univocidade de uma certa ordem física e metafísica das coisas. Ou, dito de outro modo: é possível compreender a crise ecológica analisando as práticas e discursos colonizadores que operam sobre as próprias noções de “natureza” e “cultura” (ou “política”), conforme os modernos e seus herdeiros as compreendem? E ainda: há meios de pensar esse “cosmos” e essa “política”, separados no nascimento da modernidade, como a *cosmopolítica* de que falam Isabelle Stengers e outros autores, proposta que, a meu ver, exige a adoção de um ponto de vista efetivamente anti-colonialista ou mesmo descolonizador (porque sem pretensões a uma univocidade)? E o que isso significaria?

2. NATUREZA E POLÍTICA, ARMAS MODERNAS NA GUERRA COLONIALISTA

Como bem demonstrou Bruno Latour em *Jamais fomos modernos* (1994), a Modernidade se caracteriza por uma ontologia (ou *Constituição*) baseada na organização do mundo conforme dois domínios: o da *Natureza*, que abrigaria as coisas não-humanas e é pensado como a instância conformadora de nossa realidade física; e o da *Cultura* (ou *Política* ou *Sociedade*), que reuniria as inúmeras representações que diversos grupos humanos fazem daquela mesma realidade física. Separando os dois domínios, está a Ciência, que permite aos modernos desvendar a Natureza e aceder aos fatos reais. Desta separação entre Natureza e Cultura decorre a Grande Divisão que os modernos instauraram entre si mesmos e os outros povos (e entre si mesmos e seu passado): enquanto os primeiros seriam capazes de distinguir, graças ao conhecimento científico, fatos reais de valores subjetivos, aos outros seria impossível conhecer a realidade, presos que estariam em suas representações de mundo (LATOUR, 2002, p. 9). Estes outros povos, assim, seriam apenas culturas; mas os Ocidentais, porque têm a Ciência, seriam “metade cultura, metade natureza” (WAGNER apud LATOUR, 2002, p. 13).

Configura-se, assim, um processo duplo de colonização, de pensamentos e de corpos: a confiança na universalidade da bipartição do mundo entre política e natureza não pode ser dissociada da operação de erradicação cultural e social, empreendida em nome da civilização

e da razão, pelos modernos no Novo Mundo (STENGERS 2012); operação que, segundo Latour, pode ser pensada como uma “guerra dos mundos” que os modernos adentraram pensando se tratar de uma simples atuação de polícia (LATOURE, 2002). Para refletir sobre essa inseparabilidade, abordemos primeiro a face colonizadora da ideia moderna de “política” para, em seguida, tratar do traço colonizador da concepção moderna de “natureza”.

2.1 Colonialidade da política: a política entre iguais

No artigo chamado “Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da ‘Política’” (2010),¹ Marisol de la Cadena, em consonância com Bruno Latour, sustenta que as formações políticas que emergiram da Constituição moderna expressam o que ela chama de “colonialidade da política”.² Por meio desse conceito, a autora afirma que o mesmo movimento que produz a separação absoluta entre humanos e não-humanos e que conjura os “seres da terra” (*earth-beings*) da esfera política implica a segregação, dentro da própria humanidade, entre indivíduos e povos superiores e inferiores – a saber, respectivamente os europeus e os habitantes do Novo Mundo. A política, assim, é esvaziada de reais antagonismos, já que àqueles que não compartilham a ideologia moderna é negada a condição mesma de inimigos: tornam-se apenas humanos de segunda categoria e, por isso, aqueles a quem os modernos ensinarão a se portar racionalmente. Nas palavras da autora,

¹ “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”, 2010.

² Embora a autora não o afirme explicitamente, é possível notar a similaridade deste conceito com a ideia de “colonialidade do poder” proposta por Aníbal Quijano, um dos pensadores pós-coloniais mais influentes da região andina e citado por De la Cadena em diversos outros textos. No artigo “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, De la Cadena define o termo “colonialidade” cunhado por Quijano da seguinte forma: “Legitimada por crenças na (auto)declarada superioridade, a colonialidade consiste no direito e no poder (auto)assignados por um grupo social privilegiado de impor sua imagem sobre aqueles que considera inferiores”. Se, de início, a colonialidade do poder na América Latina se exerceu por meio da suposta superioridade do cristianismo sobre ‘as formas indígenas de ser’, o que acarretou a tentativa de conversão religiosa e eliminação das crenças locais, a posterior imposição da razão científica como forma legítima de conhecimento só reforçaram as investidas europeias na desqualificação dos modos de ser e de produção de conhecimento do Novo Mundo” (2006, p. 79-80).

O campo político como comumente o reconhecemos foi forjado não apenas pela distinção entre amigos e inimigos entre humanos, mas também pela antitética separação entre “Humanidade” e “Natureza”. Juntas, essas duas antíteses – entre humanidade e natureza, entre humanos supostamente superiores e inferiores – declararam a extinção gradual dos seres “outros-que-humanos” e dos mundos nos quais eles existiam. O pluriverso, os mundos múltiplos [...] cruciais para a possibilidade do político, desapareceram. Em seu lugar, um único mundo surgiu, habitado por muitos povos (agora chamados de culturas) mais ou menos distanciados de uma única “Natureza”. Relações não-científicas com outros-que-humanos foram reduzidas a crenças, algo muito distante de um método de investigação da verdade, ainda que talvez merecedor de preservação enquanto não reivindicar seu direito de definir a realidade. A relação entre mundos se deu por meio de um antagonismo silencioso, com o mundo Ocidental definindo como história (e com “História”) seu papel soberbamente hegemônico como civilizador e, como consequência, aumentando seu poder de organizar a vida homogênea que ele tanto lutou para expandir. A “Política” enquanto uma relação de discordância entre mundos – como o “encontro dos heterogêneos”, nas palavras de Rancière – desapareceu, ou raramente aconteceu (De la CADENA, 2010, p. 345-346).

Nesse sentido, De la Cadena percebe o recente aparecimento desses seres-da-terra no cenário político dos Andes – como as oferendas dedicadas a Pachamama, a Mãe Terra dos povos indígenas da região, durante os protestos conhecidos como Guerra da Água e Guerra do Gás ocorridos entre 2000 e 2003 na Bolívia; a inclusão dos direitos de Pachamama na Constituição da República do Equador de 2008; ou os protestos ocorridos em 2006 em Cuzco para impedir a possível instalação de uma mina na cordilheira da qual faz parte Ausangate, montanha considerada pelos indígenas um “ser sensível, fonte da vida e da morte e da riqueza e da miséria” – como uma “insurgência de forças e práticas indígenas com a capacidade de desestabilizar de modo significativo as formações políticas predominantes” (ibidem, p. 336). Com efeito, esse poder de desestabilização reside na forma mesma como os seres-da-terra irrompem na política: mais do que meros elementos naturais, trata-se de seres capazes de interagir com outros seres (“humanos, plantas, animais, as montanhas, os rios, a chuva etc”) para

a conformação e manutenção do espaço dinâmico que eles integram (ibidem, p. 354). Desse modo, a demanda dos “seres-da-terra” por sua integração na política andina põe em xeque a univocidade do sentido de “política” e de “natureza”, denunciando que a ontologia moderna, longe de constituir uma universalidade organizativa, apresenta apenas um mundo (ainda que muito poderoso) entre muitos; tal presença, portanto, nos convida a “diminuir a velocidade da razão” – como sugere Stengers em sua proposta cosmopolítica, da qual falaremos mais adiante – para reconhecer – e prestar atenção – a esse “momento intrigante de ruptura epistêmica” (ibidem, p. 343), a saber, do sentido moderno pretensamente unívoco de “política”.

2.2 Colonização da terra: a invenção da paisagem

Se a expansão do front moderno-colonizador requer a conjuração dos não-humanos da Política e a consequente supressão dos antagonismos ontológicos dentro dessa esfera, a investida colonizadora se completa com a coetânea destituição da capacidade de agência destes não-humanos e sua transformação naquilo que entendemos por “meio ambiente” ou, como propõe Rondinelly Gomes, por *paisagem*, ou seja, meros recursos naturais à disposição para serem modificados, usufruídos e explorados pelos humanos no decorrer do processo de seu desenvolvimento social e econômico (embora estejamos falando, Rondinelly e eu, principalmente da transformação antrópica de biomas, este diagnóstico pode ser estendido à ofensiva colonizadora contra os animais, que se exerce, por exemplo, por meio das técnicas atuais de produção animal industrial e de experimentação científica: estes também são vistos como meros recursos a serem utilizados, manipulados e, finalmente, descartados pelos humanos).

Em seu artigo “Um mundo quase-árido”, Rondinelly afirma que o “projeto colonial” – iniciado no século XVII e presente ainda nos dias de hoje sob o nome de “desenvolvimento” – se caracteriza por uma obstinada determinação material, unidirecional e antropocêntrica de ocupação do espaço: se podemos representar graficamente a orientação da produção econômica colonial (isto é, da extração de riquezas da terra) com uma seta apontando “para fora, na direção da metrópole” (e hoje, ainda, a seta segue o mesmo sentido, mas agora alcançando um

destino mais longínquo: a China), podemos imaginar uma outra seta representando a força de reação que aponta para o sentido inverso, a terra, transformando-a, por meio de uma intervenção brutal, em mera provedora de matérias-primas. “Desterrar a terra” – isto é, desconectá-la de quaisquer relações de reciprocidade com outros seres, humanos e não-humanos – é uma medida fundamental, nos diversos sentidos da palavra, para o aparecimento do Homem moderno, sujeito transcendental, que enxerga na terra apenas uma fonte de recursos e que se opõe significativamente ao primitivo que, por carência de conhecimento, entretém relações metafísicas com aquilo que, a partir de então, o colonizador transforma em “paisagem” ou “natureza”.

Se, ainda como diz Rondinelly, “a paisagem [...] é o terreno [sobre o] qual vai passar o trator do processo civilizatório” – imagem que lembra a técnica da terraplenagem, usada em projetos de engenharia para tornar um terreno aplainado, homogeneizado, apto a receber projetos de ocupação do espaço –, para transformar a terra em paisagem o projeto colonial-desenvolvimentista necessita a todo custo “domesticar as forças do solo, por delimitação, adequação, eliminação, valorização, monetarização” (GOMES, p. 3, ligeiramente modificado). Mas a terra de que o autor nos fala, que compõe junto com outros seres o bioma semiárido brasileiro, resiste, se mostra indomável: o fenômeno da estiagem – a ausência de chuva que acomete o sertão por seis meses num ano – se impõe como uma barreira intransponível à sanha desenvolvimentista desejosa por excedentes de produção, já que durante esse período, diz o autor,

os seres se tornam menores, se encolhem, desaceleram, desaquecem sua economia: os rios param de correr, as árvores se despem pra guardar sua água, assim como os homens e mulheres também protegem a água da avareza solar, as pedras esquentam e os animais se escondem debaixo da terra. A terra subdesenvolve (ibidem, p. 6).

Num agenciamento cósmico que envolve “clima, povo, arte, vegetação, política, religião, solo, sol, história, água” e “até mesmo pedras” (ibidem, p. 6 e 9), a terra subdesenvolve, os povos subsistem, a suficiência constitui a resistência ao binarismo colonial excesso-es-

cashez. As intermitências que caracterizam as interações no sertão, o delicado equilíbrio entre os elementos que compõem e sustentam tal bioma nos fazem lembrar que o semiárido é quase árido, e que o perigo da aridez constantemente à espreita é o que inspira e renova as práticas de convivência entre os seres que ali existem.

3. COSMOPOLÍTICA, A DESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO

O que a insurreição dos seres-da-terra de que nos falam De la Cadena e Rondinelly demonstra, essa insistência em não se deixar conjugar da política – conjuração dupla, já que, o mesmo movimento estabelece também uma cisão entre humanos mais ou menos superiores – constitui uma oportunidade de instaurar, no lugar do mundo bicameral moderno forjado sobre interdições e imposições de sentidos unívocos, aquilo que Stengers chama de “cosmopolítica”: uma ampliação da política não apenas às “coisas”, mas também àquilo que pode nos conectar a essas coisas (2004, p. 13); isto é, a capacidade de atribuir um papel político mesmo aos seres que não podem ou não querem participar nos termos exigidos para seu ingresso na política, que, segundo Stengers, pode ser resumido na seguinte ordem: “expresse a si mesmo, suas objeções, suas propostas, suas contribuições ao mundo comum que estamos construindo” (ibidem, p. 3).³

Pertencemos a uma tradição que, tendo inventado a política, produziu também os meios de restringi-la a apenas alguns membros, deixando fora do “círculo político” (LATOURET, 2004; 2013) outros actantes que não cessam de compor (e descompor) nosso mundo. Dessa forma, para sermos capazes de reconhecer seu papel político, é preciso “reduzir a velocidade da razão” (*slow down reasoning*), isto é, “suspender os hábitos que nos fazem acreditar que sabemos o que sabemos e quem somos, que possuímos o sentido daquilo que nos faz existir” (STENGER, op. cit., p. 14); maus hábitos, de fato, que nos fazem “transfor-

³ Tal exigência de expressão (entenda-se, linguagem) para participação na política pode ser encontrada já em Aristóteles, como demonstra o trecho a seguir, retirado do artigo “Parle, si tu es un homme” de Barbara Cassin, lembrado por Marco Antônio Valentim no artigo “Extramundandade e Sobrenatureza: Para uma crítica da antropogênese filosófica”: “Significa alguma coisa, se tu não és uma planta, ou destituído de cultura: fala, se tu és um homem” (CASSIN apud VALENTIM, 2012, p. 4).

mar um tipo de prática da qual somos particularmente orgulhosos em uma chave neutra universal válida para todos” (idem, 2012).⁴

Desse modo, não se trata mais da produção de univocidade de sentido, como se pudesse haver um conhecimento universal – e, por isso, capaz de pôr todos de acordo – desassociado dos pontos de vista que o produzem: a proposta cosmopolítica demanda aceitar a pluralidade de experiências e modos de existência de todos aqueles que estão de alguma maneira envolvidos na questão que mobiliza a decisão política e que seriam provavelmente desqualificados como não possuindo nada a propor. O “cosmos”, aqui, funciona como um mecanismo de equalização (colocar dois diferentes em pé igualdade), não de produção de equivalência (ou seja, assumir que há dois iguais) (ibidem, loc. cit.): em lugar de uma suposta univocidade que classificaria os diversos sentidos como um sendo o correto e os demais sendo equívocos, é preciso admitir as equívocações – isto é, reconhecer quando um mesmo termo é usado para se referir a coisas que não são as mesmas – e perceber que não se tratam de diferentes visões sobre um mesmo mundo, mas sim de diferentes mundos entrando em relação (VIVEIROS DE CASTRO apud De la CADENA, 2010, p. 351).

A proposta cosmopolítica, portanto, nos demanda resistir à tentação de assumir a universalidade das categorias que, imaginadas como produto inequívoco da razão, sustentam a empresa ocidental, de cuja tradição somos herdeiros. Ela põe em xeque a organização bicameral de

⁴ No entanto, perceber a necessidade de desaceleração da razão em dado momento exige prestar atenção aos interstícios de hesitação que acontecem quando, na presença dos outros seres, nos encontramos desprotegidos das narrativas e rituais que têm por função mesma nos convencer de que tais seres nada mais são que recursos disponíveis para nosso usufruto. Como lidaríamos com questões sobre a degradação das condições físicas de nossa existência provocada pela intensa atividade industrial capitalista sobre a Terra se não pudéssemos mais espantar a hesitação, o medo súbito que nos atinge, mesmo que rapidamente; se não pudéssemos silenciar rapidamente essa inquietação com narrativas do tipo “é preciso seguir desenvolvendo” ou “é o custo do progresso, um mal necessário”? Despidos de tais proteções ditas racionais e confrontados diretamente com os outros com quem, e não sobre quem, devemos decidir, o que decidiríamos? Como trataríamos outras culturas e suas ontologias tão distintas da Ocidental sem resvalar na tolerância a seu direito de manter sua “cultura” (já que só lhes cabe a representação), na compaixão por sua incapacidade de conhecer o mundo como ele realmente é, no julgamento sobre sua tradicionalidade... A cosmopolítica é, assim, um convite a pôr em xeque a racionalidade, entendida como um conjunto de mecanismos de auto-afirmação da excepcionalidade dos humanos modernos por meio da operação simultânea de des-subjetivação de todos os outros e des-sensibilização dos modernos mesmos em relação a esses outros.

mundo que, de um só golpe, apartou os não-humanos da política e tornou-os meros recursos dos quais os humanos podem dispor; o retorno dos “seres-da-terra” à esfera política, desse modo, retira da obscuridade o antagonismo que negava a existência dos mundos aos quais eles pertenciam. Nesse sentido, ela se assemelha àquilo que Eduardo Viveiros de Castro entende por “descolonização do pensamento”, a qual significa

uma dupla descolonização: assumir o estatuto integral do pensamento alheio enquanto pensamento e descolonizar o próprio pensamento. Deixar de ser o colonialista de si mesmo, subordinado às ideias mestras, às ideias-chave de sujeito, autoridade, origem, verdade. A descolonização envolve esse duplo movimento, o reconhecimento da descolonização histórica, sociopolítica do mundo, e os efeitos que isso tem sobre a descolonização do pensamento (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 255).

As relações cosmopolíticas de que nos falam De la Cadena e Ron-dinelly em seus artigos, assim, convidam à descolonização do pensamento que herdamos da modernidade; não se trata de tarefa fácil, na medida em que a tentação ao universalismo continua ali, à espreita... Nesse sentido, gostaria de me encaminhar para a conclusão lembrando o importante alerta de Stengers:

Quando se trata do mundo, de suas questões, ameaças e problemas cujas repercussões parecem ser globais, é “o nosso” conhecimento, os fatos produzidos pelo “nosso equipamento técnico”, mas também os julgamentos associados com “nossas” práticas que estão essencialmente no comando. Boa vontade e “respeito aos outros” não são suficientes para eliminar essa diferença, e negá-la em nome de uma “igualdade perante à lei” de todas as pessoas sobre a terra não evitará a posterior condenação como cegueira fanática ou egoísmo daqueles que se recusam a reconhecer que não podem escapar de “questões planetárias”. A proposta cosmopolítica [...] se dirige àqueles que pensam neste clima de emergência, sem negá-lo de forma alguma, mas todavia murmurando que talvez haja alguma coisa mais importante (STENGERS, 2004, p. 2-3).

Sigamos, pois, este alerta para refletir sobre a desordem ecológica que é tema dessa sessão e sobre a forma como podemos tratá-la

numa perspectiva cosmopolítica. Se é sumamente importante denunciar a desordem e a destruição em escala planetária dos coletivos humanos e não humanos cuja interação conforma as próprias condições de existência no planeta, também é crucial não reproduzir a dominação colonial, mesmo com a melhor das intenções. Isto porque se é bem verdade que, como Chakrabarty, Latour e diversos outros autores constataram, as desordens ambientais que caracterizam a entrada do planeta no Antropoceno denunciam de forma contundente a impossibilidade de sustentação da Constituição moderna, há sempre o risco de recairmos no colonialismo epistemológico quando do tratamento deste assunto com outros povos.

Em um estudo chamado *Um emaranhado de ilhas: pessoas, meio ambiente e mudança climática no Pacífico Ocidental* (2014),⁵ Carlos Mondragón chama a atenção para as equívocas que permeiam a relação entre o Ocidente e as ilhas do Pacífico no que se refere à compreensão e ao agir político para reduzir os efeitos do aquecimento global, e especialmente o do aumento do nível do mar, tido como a principal ameaça aos povos dessas ilhas. De uma forma geral, a abordagem ocidental consiste em assumir que todas elas, indiscriminadamente, correm o risco de afundar; que, portanto, todas elas precisam receber aportes financeiros para adotar medidas de “adaptação”⁶ ao aumento do nível do mar; e, talvez a maior expressão de boa vontade cosmopolita, no sentido kantiano do termo, a adoção de esforços para empreender a chamada “integração do conhecimento tradicional ao conhecimento científico”. O que Mondragón demonstra, no entanto, é que, ao menos para a comunidade das Ilhas Torres – objeto de estudo etnográfico do autor –, o principal risco engendrado pelo aquecimento global é a intensificação das condições hidroclimáticas extremas (inundações, secas, ciclones), que teria efeitos devastadores sobre os sistemas de produções locais. Isto porque, se bem tenha ocorrido uma elevação do nível do mar atribuível ao aquecimento global, a principal responsável

⁵ *Un entramado de islas: personas, medio ambiente y cambio climático en el Pacífico Occidental*, 2014.

⁶ De acordo com o “Sumário para Tomadores de Decisão” do Grupo de Trabalho II que compõe o *Quinto Relatório de Avaliação* do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, na sigla em inglês) lançado em 2014, “adaptação é o processo de ajuste ao clima atual ou esperado e a seus efeitos. Em sistemas humanos, a adaptação busca moderar ou evitar danos ou explorar oportunidades benéficas. Em alguns sistemas naturais, a intervenção humana pode facilitar o ajuste ao clima esperado e seus efeitos” (IPCC, 2014, p. 5).

pelo afundamento dessas ilhas nos últimos anos é a instabilidade geofísica das ilhas, devido às constantes e intensas movimentações das placas tectônicas (MONDRAGÓN, 2014, p. 20).

Mais importante ainda: a abordagem homogeneizadora ocidental perde de vista as singularidades na forma de compreender e criar o espaço e o tempo decorrentes das interações entre humanos, animais, paisagens e divindades específicas de cada uma dessas ilhas do Pacífico. As frequentes alterações físicas – decorrentes da já mencionada grande movimentação de placas tectônicas, além das vulcânicas, da passagem regular de furacões e de uma variação climática estacional intensa – são percebidas pelos insulares como

uma confluência de forças espirituais e de alterações físicas que compõem a ideia de que o mundo físico, terrestre e aquático, é parte de um cosmos inerentemente instável, [... que] se fundamenta na noção de que as “ilhas” do mundo [mesmo os continentes são ilhas nesta cosmologia] não estão ancoradas no fundo do mar, mas sim consistem em pedaços flutuantes de terra pousadas sobre a superfície de um vasto cosmos oceânico, o qual carece de um fundo concreto, isto é, de um fundo marinho. [...] Esta imagem do universo inclui ideias sobre as condições básicas do cosmos que explicam a instabilidade observada no mundo circundante (ibidem, p. 22).

Nesse sentido, o entendimento e as experiências dos habitantes das Ilhas Torres a respeito das variações físicas que os circundam constituem equívocos sobre as noções de “mudança climática”, “meio ambiente”, “ilhas”, “fundo do mar”... e até mesmo de “adaptação”: “O que pensam que somos?”, perguntava um insular a Mondragón, “Pensam que não conhecemos nossas próprias ilhas? [...] O que eles vêm nos dizer sobre adaptação? Nós já nos adaptamos faz muito tempo!” (Ibidem, p. 29). Aceitar a proposta cosmopolítica e descolonizar o pensamento, portanto, envolve levar a sério essas equívocos que dizem respeito às diversas compreensões e aos diversos mundos dos quais nos falamos os coletivos com quem entretemos relações. Tal proposta, com efeito, não desqualifica o conhecimento de nenhum dos envolvidos: não se trata aqui de forma alguma – e isso precisa estar bem claro – de relativizar a existência da mudança climática antropogênica

que é uma das faces do Antropoceno, propondo que ela seria apenas uma produção cultural do Ocidente; tampouco de considerar a percepção dos habitantes das Ilhas Torres com a complacência comum às propostas de “integração do conhecimento tradicional ao científico”, que nada mais são considerar as técnicas de manejo e conservação da terra desconectadas de seu contexto cosmológico. Trata-se, de fato, de ser capaz de reduzir a velocidade da razão e experimentar decisões sobre o tema considerando as equivocações e os seres que compõem os mundos de todos os envolvidos na questão.⁷ Pois, se como diz Latour, nossa época testemunha a “reintrodução dos climas como a nova preocupação cosmopolítica”,⁸ compreender o novo estado das relações no Antropoceno implica tomar com seriedade a diversidade e as equivocações possíveis nessa grafia de “clima” no plural.

REFERÊNCIAS

CHAKRABARTY, D. (2009). “The Climate of History: Four Theses”. In: *Critical Inquiry*, vol. 35, no. 2, p. 197-222.

_____. (2013). “History on an Expanded Canvas: The Anthropocene’s Invitation”. Vídeo de palestra no evento “The Anthropocene Project: an opening”. Berlim, 13 jan. 2013. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=svgqLPFpaOg>>. Último acesso em: 25 out. 2014.

De la CADENA. (2010). “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”. In: *Cultural Anthropology*, vol. 25, no. 2, pp. 334-370.

⁷ Nesse sentido, afirma Mondragón: “Este enfoque baseado em um único ponto de vista [*unipunctual*] e universalista de todas as regiões insulares do mundo em tantos meio-ambientes passivos e vulneráveis deve mudar para que se possa gerar programas mais eficazes de adaptação à mudança climática. Essa mudança – tanto epistêmica tanto como no desenho de políticas climáticas – necessariamente terá que começar por uma abertura genuína e uma sensibilidade profunda em relação a formas locais de conhecimento e experiências ambientais” (2014, p. 33).

⁸ “Se o multiverso é reintroduzido e se as ciências naturais forem realocadas dentro dele, é possível permitir a outros coletivos deixar de serem “culturas” e dar a eles acesso completo à realidade, ao permitir que eles componham, por meio de outras chaves, outros modos de extensão que aquele permitido pela produção de conhecimento [científico]? Tal reinterpretação é especialmente relevante hoje porque, se a natureza não é universal, os climas sempre foram importantes para todas as pessoas. A reintrodução dos climas como a nova preocupação cosmopolítica dá um novo sentido de urgência para essa comunalidade entre coletivos” (LATOUR, 2013).

GOMES, R. (2014). “Mundo quase-árido”. Comunicação apresentada no Colóquio Internacional Os Mil Nomes de Gaia. Rio de Janeiro, 15 a 19 de setembro de 2014.

IPCC. (2014). “Summary for policymakers”. In: *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Part A: Global and Sectoral Aspects. Contribution of Working Group II to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Field, C.B., V.R. Barros, D.J. Dokken, K.J. Mach, M.D. Mastrandrea, T.E. Bilir, M. Chatterjee, K.L. Ebi, Y.O. Estrada, R.C. Genova, B. Girma, E.S. Kissel, A.N. Levy, S. MacCracken, P.R. Mastrandrea, and L.L. White (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA, pp. 1-32.

LATOURE, B. (1994). *Jamais Fomos Modernos*: Ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34.

_____. (2002). *War of the Worlds: What about Peace?* Chicago: Prickly Paradigm Press.

_____. (2004). *Politics of nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Translated by Catherine Porter. Cambridge e Londres: Harvard University Press.

_____. (2013). “A Shift in Agency - with apologies to David Hume”. In: *Facing Gaia: A new inquiry into Natural Religion*. Palestras proferidas no âmbito das Gifford Lectures, na Universidade de Edimburgo. Edimburgo: 18 a 28 fev., 2013. Disponível em: <<http://www.ed.ac.uk/schools-departments/humanities-soc-sci/news-events/lectures/gifford-lectures/archive/series-2012-2013/bruno-latour/latour>>. Último acesso em: 25 out. 2014.

MONDRAGÓN, C. (2014a). *Un entramado de islas: personas, medio ambiente y cambio climático en el Pacífico Occidental* (parte 3). Disponível em: <<https://col-mex.academia.edu/CarlosMondragon>>. Último acesso em: 25 out. 2014.

STENGERS, I. (2004). “The cosmopolitical proposal”. Disponível em: <<http://mnissen.psy.ku.dk/Undervisning/Stengers05.pdf>>. Último acesso em: 25 out. 2014.

_____. “Reclaiming animism”. (2012). In: *E-Flux* [online]. N. 36, jul. 2012. Disponível em: <<http://www.e-flux.com/journal/reclaiming-animism/>>. Último acesso em: 25 out. 2014.

VALENTIM, M. A. (2012). “Extramundandade e Sobrenatureza: Para uma crítica da antropogênese filosófica”. [S.l: s.n.].

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2012). Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. Por Cleber Lambert e Larissa Barcellos. In: *Primeiros Estudos*, n. 2. São Paulo, p. 251-267.

A Metafilosofia de Fichte

Leonardo Siqueira Gonçalves

Universidade Federal de Goiás

INTRODUÇÃO

A filosofia de Fichte é herdeira da kantiana. A filosofia transcendental de Kant abstrai o mundo e investiga as condições de possibilidade do mesmo a partir da subjetividade. É transcendental “todo conhecimento que se ocupe não tanto com os objetos, mas com o modo de conhecer dos objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*” (KANT, 2012, p. 60). A ideia de uma crítica da razão pura, que separa o que é próprio à razão e a seu modo de conhecer (puro), daquilo que é objeto da experiência (empírico), é o cerne da consideração kantiana. Neste sentido, a filosofia transcendental pode ser encarada como uma investigação em segundo grau do conhecimento, isto é, não se ocupa diretamente com os objetos mas se pré-ocupa com o modo de conhecer os objetos e as condições de possibilidade da experiência. Contudo, vale questionar o que torna possível essa investigação em segundo grau do conhecimento.

Uma vez que se iniciou a busca pela gênese do conhecimento, de maneira a abstrair todo o envolvimento dos objetos da experiência, a pergunta concernente ao modo como é possível saber que é de determinada forma que se conhece é oportuna. Pode-se dizer que este é um grau superior de investigação no campo da subjetividade e epistemo-

logia, principalmente no que diz respeito à fundamentação do conhecimento. Este grau superior pode ser compreendido como o filosofar sobre a possibilidade da filosofia, isto é, filosofar sobre a própria atividade de filosofar - filosofia da filosofia. Conforme carta de Johann Gottlieb Fichte em 4 de julho de 1797 endereçada a Karl Leonard Reinhold, é questionável até que ponto o autor da *Crítica* se elevou a este nível de investigação, pois Kant parece “ter em geral filosofado bem pouco sobre o seu próprio filosofar” (*apud* SUZUKI, 1998, p. 105). Diante disto, podemos perguntar: apesar de ser inegável o valor desta investigação no terceiro grau de conhecimento, depois de encerrada, não seríamos necessariamente levados a também perguntar pela sua gênese? E em seguida, depois de encontrar o quarto grau, iniciar a investigação do quinto, e assim sucessivamente, *ad infinitum*? Ou então, por outro lado, devemos admitir ser o terceiro grau uma espécie de *ponto fundamental*? Qual seria a melhor alternativa?

O PRINCÍPIO DA *WISSENSCHAFTSLEHRE*: INTUIÇÃO INTELECTUAL OU CONSCIÊNCIA IMEDIATA PRÉ-REFLEXIVA

Fichte afirma ter a resposta para essas questões. Em sua *Wissenschaftslehre*, o filósofo alemão busca fundar todo saber e toda experiência humana em um princípio. Este princípio é, por sua vez, apresentado em diferentes obras, por caminhos múltiplos e com diversos nomes. A respeito desta questão, a *Fundação de toda a Doutrina-da-Ciência* de 1794 é aberta com a seguinte consideração:

Temos de procurar o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano. Esse princípio, se deve ser absolutamente primeiro não se deixa provar nem determinar. Ele deve exprimir aquele estado-de-ação que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível (FICHTE, 1988, p. 43).

O escrito publicado na gazeta *Philosophisches Journal* em 1797, com o título, *Toda consciência é condicionada pela consciência imediata de nós*

mesmos, também apresenta o princípio em questão. O ponto fundamental – isto é, o princípio absolutamente primeiro – é explicitamente enunciado no título do escrito: existe uma consciência imediata (incondicionada) que é condição de possibilidade e, assim sendo, pressuposto de toda e qualquer consciência fenomênica.

O caminho percorrido pelo autor no escrito da gazeta, até a chegada no princípio, pode ser reconstruído da seguinte forma: (1) tomando a consciência em sua relação intencional, isto é, pensante-pensado (p. ex., penso em “x”), e (2) a partir disto pensando no “eu”, (3) apreendendo que para que o pensante seja pensado é preciso admitir uma nova relação em nível superior que terá um pensante (novo) que pensa no pensante que agora é pensado; (4) se este for o caso, haverá uma regressão ao infinito nos novos níveis que precisam ser supostos para efetivar a consciência do eu, levando-nos a concluir que: (5) “jamais chegaremos a poder admitir uma consciência efetiva” (1988, p. 181). Em outras palavras: “por essa via a consciência absolutamente não se deixa explicar” (1988, p. 182). No entanto, (6)

há consciência; por conseguinte, aquela afirmação tem que ser falsa. E dizer que ela é falsa significa: seu contrário tem validade; logo, tem validade a seguinte proposição: há uma consciência em que o subjetivo [pensante] e o objetivo [pensado] absolutamente não se separam, e são absolutamente um e o mesmo. Logo, tal consciência seria aquilo de que precisamos para explicar a consciência em geral (1988, p. 182, *marcações nossas*).

Tal consciência que absolutamente não separa pensante e pensado é o princípio absolutamente primeiro que nos sugere Fichte. A pergunta que se levanta a essa altura da hipótese fichteana é: como devemos conceber tal consciência originária? O filósofo responde que a consciência do pensar é imediata, isto é, que não é possível pensar no pensar sem ter consciência dele; portanto, “a consciência de nosso pensar é essa consciência”, ou ainda:

em teu pensar de ti mesmo tinhas consciência de ti mesmo, e era justamente essa autoconsciência aquela consciência imediata de teu pensar, quer tivesses pensado um objeto, quer a ti mesmo.

– Assim, a autoconsciência é imediata; nela, subjetivo e objetivo estão inseparavelmente unificados e são absolutamente um (1988, p. 182)¹.

Tendo o exposto em vista, o autor ainda complementa dizendo: “tal consciência imediata chama-se, na expressão científica, *intuição*” (1988, p. 182, *grifos no original*). Deste modo, temos que a consciência imediata é a intuição do eu (identidade de intuição e “eu”), de tal maneira que é possível afirmar: “eu sou essa intuição, e pura e simplesmente mais nada, e essa intuição mesma é eu” (1988, p. 183). O eu, a auto-intuição e a autoconsciência imediata são o mesmo – o incondicionado, o ponto de partido de toda consciência, que não aparece nem pode aparecer nas determinações empíricas. Em resumo, o princípio da *Wissenschaftslehre*.

A autoconsciência imediata que “une simultaneamente objetivo e subjetivo”, haja vista não se dar por reflexão, é necessariamente diferente desta, e mais, é anterior a esta, ou seja, é autoconsciência pré-reflexiva e intuitiva. Esta intuição, que se identifica com a consciência imediata do pensar, é particularmente denominada pelo filósofo *intuição intelectual*. Segundo o comentador Christian Klotz,

o conceito de “intuição intelectual”, [...], tem de ser entendido a partir desse argumento: ele serve para explicitar o caráter particular daquela consciência de si pré-reflexiva que subjaz a qualquer consciência intencional. Esta é “intelectual” no sentido de que surge espontaneamente na consciência. O conceito de “intuição”, entretanto, refere-se aqui a três características diferentes da

¹ Gunter Zöllner escreve sobre a unidade absoluta, na forma sujeito-objeto, da autoconsciência imediata: “ao insistir no estado não-objetivo e não-objetivável do Eu Puro, Fichte não quer caracterizar o Eu Puro como um sujeito apenas. Ao contrário, é parte da própria essência do Eu ser um sujeito que é o que é *para* e *por* si mesmo. Sendo de outro modo, o sujeito não seria realmente um sujeito, mas seria um ser para alguma coisa ou alguém outro, isto é, um objeto. Assim, o Eu Puro, enquanto não é um objeto de um outro sujeito, é ainda um objeto para si mesmo. Para ter certeza, a objetividade do Eu Puro não pode ser essa de um objeto dado para e contemplado pelo Eu. Desta forma, o *explanandum* (o Eu) seria duplamente pressuposto no *explanans*, no Eu-sujeito como também no Eu-objeto. Ao invés disso, o Eu deve ser para si mesmo ou com si mesmo de uma maneira que exclua toda mediação, externalidade e duplicação. O termo que Fichte introduz para a unidade absoluta do sujeito em seu ser-para-si-mesmo é ‘sujeito-objeto’” (1998, p. 86, *tradução nossa e itálicos no original*).

autoconsciência pré-reflexiva. Primeiro, ao aspecto de que nesta autoconsciência o sujeito pensante está *presente*. [...] Ela só ocorre como *condição e parte de uma outra consciência*, a saber, de uma consciência intencional. [...] Finalmente, o conceito de “intuição” têm a função de destacar a *ausência de diferenciação* como um aspecto da autoconsciência imediata (KLOTZ, 2008, p. 15-16).

A METAFILOSOFIA DE FICHTE

Perguntamos: qual a relação dessa intuição intelectual com uma suposta metafilosofia de Fichte? Fichte se fez a pergunta sobre *como é possível a filosofia*, em sua introdução às aulas da *Wissenschaftlehre Nova Methodo* (1797), e na resposta identificou filosofia com metafísica.² Filosofia é metafísica porque, considerando física ou físico tudo aquilo que compreende a experiência fática, a filosofia, que não se atém a fatos particulares, ou seja, que está para além da experiência, é metafísica. Neste sentido, a relação da metafísica com a física ou o físico é a mesma que existe entre o fundamento e a coisa fundada. A autoconsciência imediata pré-reflexiva funda a possibilidade da experiência fática, e também, enquanto atividade fundante ou intuição intelectual, é anterior à discursividade, ou ao conceituar. Ao se perguntar “o que é a filosofia?”, Fichte afirma que não dará nenhuma definição da mesma, nenhuma fórmula, mas mostrará o que a filosofia é procedendo de maneira genética, i.e. descrevendo como acontece que a mente humana começa a filosofar.³ Neste sentido, a *Wissenschaftlehre* pode ser encarada como metafilosofia.

O idealismo transcendental de Fichte supõe explicar o realismo empírico.⁴ Ao contrário do que muitos que fazem referência ao autor alegam, este não defende que o mundo fenomênico é um mero produto fantasmagórico da consciência de um sujeito. A intuição intelectual é apenas o ponto fundamental a partir do qual toda e qualquer consci-

² Cf. 1992, p. 89-90.

³ Cf. 1992, p. 77.

⁴ Fichte escreve na *Segunda Introdução à Doutrina-da-Ciência*: “o realismo que se impõe a todos nós, inclusive ao idealista mais resoluto, quando se trata da ação, i.e. o admitir que existem fora de nós objetos totalmente independentes de nós mesmos, é algo que se dá no próprio idealismo, sendo nele explicado e deduzido; e a dedução de uma verdade objetiva, tanto no mundo dos fenômenos como no mundo inteligível, é a única finalidade de toda filosofia” (1997, p. 41, tradução nossa).

ência intencional se efetiva, ou seja, deve ser pressuposta em qualquer juízo que afirme a existência de objetos no mundo. Especulativamente falando, esta é a condição de possibilidade fundamental de toda consciência intencional. A recusa em admitir-se idealista por parte de Kant, por exemplo, no *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, vêm acompanhada de uma concepção de idealismo que afirma: “não existem outros seres exceto os seres pensantes; as restantes coisas, que julgamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes a que não corresponderia, na realidade, nenhum objeto exterior” (KANT, 1982, p. 58). Esta concepção de idealismo foi a que historicamente ficou associada à Fichte, ou seja, é uma caricatura da consideração fichtiana. Kant salienta que, em sua posição, “são-nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenômenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afetarem os nossos sentidos” (1982, p. 58). Esta posição kantiana não parece diferir muito daquela de Fichte, apesar deste desconsiderar a ideia de uma coisa-em-si; entretanto, o idealismo concebido por Kant e a sua recusa em admitir-se idealista parecem indicar como ainda não foi levada às últimas consequências a *crítica*, isto é, não se elevou à uma filosofia da filosofia – caso em que se perguntaria sobre o seu próprio filosofar depois de ter perguntado a respeito do conhecimento dos objetos. Esta é a razão de Fichte ter sustentado que “Kant não é rigorosamente *crítico*, pois não faz uma crítica da filosofia [ou do filosofar] – uma *filosofia da filosofia* –, mas uma crítica do pensamento natural e, com isso, mistura dois pontos de vista distintos, o da metafísica e o da crítica” (SUZUKI, 1998, p. 105, *grifo no original*).

Neste sentido, é possível reconhecer Fichte como o inaugurador de uma nova investigação que, apesar de herdar a terminologia e as questões do *projeto crítico* kantiano, ultrapassa o que Kant realizou com a *crítica* ou, ainda, leva às últimas consequências o *projeto* deste. Tal projeto se dedica a fundar o conhecimento, estudando não mais os objetos do mundo exterior - ou em parte estes e em parte a constituição subjetiva à maneira de Locke com as *qualidades primárias* e *qualidades secundárias* -, mas sim a estrutura *a priori* do sujeito humano cognoscente que determina como os objetos tem que aparecer. Para que o *projeto*

seja levado a cabo é necessário encontrar o *fundamental*, a partir do qual tudo mais é possível e explicado – o princípio incondicionado.

O simples fato de Fichte partir com a sua *Wissenschaftslehre* de um princípio que supostamente explica inclusive a possibilidade da própria filosofia (crítica), parece lhe outorgar o direito de chamar seu trabalho de *sistema* ou *doutrina*, ao invés de mera propedêutica - isto é, a efetiva realização do *projeto crítico*. A ideia de postular um *único princípio* para o sistema é fruto da influência de Reinhold e sua *filosofia elementar*. Ademais, a supressão da coisa-em-si é provavelmente consequência do conhecimento que Fichte tinha das críticas de Jacobi e Schulze. Dessa forma, todos estes elementos reunidos – *projeto crítico*, filosofia elementar, problema da coisa-em-si – inauguram uma nova especulação, um novo ponto de vista, uma novíssima filosofia⁵. Como bem coloca Gunter Zöllner:

Fichte estende a investigação crítica da possibilidade do conhecimento objetivo e sua completude sistemática de Kant, na *Wissenschaftslehre*, através de uma investigação do conhecimento filosófico; radicalizando o projeto da filosofia crítica, de crítica filosófica do conhecimento objetivo para a metafilosofia do conhecimento filosófico (ZOLLER, 1998, p. 12, *tradução nossa*).

A metafilosofia do conhecimento filosófico, conforme referida por Zöllner, é quase que uma característica particular do programa de Fichte. A relação entre intuição e conceito, vista sob o prisma do fundamento da Doutrina-da-Ciência, i.e. a intuição intelectual ou autoconsciência pré-reflexiva, revela por si o estatuto condicionado dos conceitos, pois os conceitos são uma forma estática daquilo que inicialmente é atividade e, em princípio, pura atividade. Explicar esta atividade pura incondicionada é tocar no solo que possibilita a discursividade e, assim sendo, apresentar a gênese do filosofar. A Doutrina-da-Ciência é um projeto epistemológico, i.e. é uma ciência da ciência, ou ainda, como sugere Fichte no escrito *O Programa da Doutrina-da-Ciência* (1800), *máthesis da máthesis*. Este é o traço tipicamente metafilosófico de seu tra-

⁵ Para usarmos a própria expressão de Fichte, que em 1801 publica um escrito popular nomeado *Comunicado Claro como o Sol ao Grande Público onde se Mostra em que Consiste Propriamente a Novíssima Filosofia* (1988, p. 197).

balho, que foi colocado nos seguintes termos, ao contrastá-lo com Kant sob a luz da relação intuição e conceito:

desde Kant a filosofia é um conhecimento racional a partir de *conceitos*, e é oposta à matemática justamente por ser esta última um conhecimento racional a partir de *intuições*. A propósito deste modo de ver a filosofia, há muita coisa que não foi levada em conta. Em primeiro lugar: já que deve haver também um conhecimento racional a partir de *intuições*, como se afirma quanto à matemática, então, se com aquele conhecimento todo conhecer e pensar não chega a seu termo, e, aliás, apenas para que a mera afirmação *de que* há um tal conhecimento seja possível, é preciso que haja, por sua vez, *um conhecimento desse conhecimento*, e, uma vez que uma intuição como tal só pode, em si mesma, ser intuída, que este seja um conhecimento por *intuição*. Onde, então, está realizada essa *máthesis da máthesis?*" (1988, p. 190-191, *itálicos no original*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que Fichte propõe é a necessidade de admitir algo superior a todo conceito. Uma vez que temos conceitos e os pressupomos para desenvolver um conhecimento, a pergunta concernente a como chegamos a este conceito é oportuna e, além disso, o que é aquilo que se concebe, e como o temos e mantemos até o conceber.⁶ De modo que, parece ser preciso admitir algo outro que possibilita a existência dos conceitos pressupostos no conhecimento, o que seria, segundo Fichte, a intuição. Como fundamento da consciência empírica deve haver algo que extrapole o plano da empiria, por esta razão o fundante de toda intuição empírica é uma intuição intelectual. A partir desta, toda experiência, conceito e ciência são possíveis. O projeto que apresenta genericamente, a partir de tal fundamento, o conhecimento humano, pode ser considerado, repetimos, uma metafilosofia. O quão satisfatório foi o empreendimento de Fichte, não nos cabe julgar, contudo a radicalização na busca por fundamento e o reconhecimento do que deve ser considerado aspecto essencial do fundante, são valiosas contribuições para a história da filosofia, em geral, e a teoria do conhecimento e subjetividade, em específico.

⁶ Cf. 1988, p. 191.

REFERÊNCIAS

FICHTE, Johann Gottlieb. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. *Foundations of Transcendental Philosophy. (Wissenschaftslehre) nova methodo (1796/99)*. Translation: Daniel Breazeale. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.

_____. *Primera y Segunda Introducción a la Doctrina de la ciencia*. Estudio preliminar e traducción Jose Maria Quintana Cabanas. Editorial Tecnos, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. *Prolegómenos a toda metafísica futura – que queira apresentar-se como ciência*. Tradução: Artur Morão. Edições 70. Lda., Lisboa – Portugal; 1982.

KLOTZ, Hans Christian. *Identidade volitiva: a contribuição de Fichte para a explicitação do conceito de pessoa*. In: Cadernos de Filosofia Alemã, n. 12, 2008.

SUZUKI, Márcio. *O Gênio Romântico*. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda., 1998.

ZOLLER, Gunter. *Fichte's Transcendental Philosophy: The original duplicity of intelligence and will*. Cambridge University Press, 1998.

***Sehnsucht*, o páthos fundamental do romantismo**

Laura de Borba Moosburger
PUC-RIO

Para uma aproximação ao que a palavra *Sehnsucht* designa, é preciso em primeiro lugar observar que se trata de um afeto. Isso significa que, embora tenha sido abordada conceitualmente por muitos autores, ela é antes de tudo um afeto presente em suas obras ainda quando não é abordada diretamente ou elaborada como um conceito, sobretudo no sentido de que move a própria ‘busca romântica’, seja na constituição de uma concepção filosófica ou poética/literária. É nesse sentido que a *Sehnsucht* é considerada o *páthos* fundamental (*Grundgefühl*) do romantismo alemão, a exemplo de Ricarda Huch, para quem a *Sehnsucht* é o ‘caráter romântico’ (HUCH, *Blüthezeit der Romantik*, pp. 119 a 153), e, recentemente, Wilhelm Schmidt, para quem a *Sehnsucht* é o “sentimento romântico *por excelência*: sem ela não existe Romantismo” (SCHMIDT, “Von der Bedeutung der Sehnsucht”, p. 3).

Embora uma tradução única e definitiva da palavra em sua amplitude não seja possível, isso pode ser compensado pela valorização de termos em português que, em conjunto, são capazes de salientar suas várias nuances. Em todo caso, num primeiro momento e como uma possível tradução mais adequada e geral ao sentido que o romantismo dá à *Sehnsucht*, proponho aqui traduzi-la como um “infinito desejo de infinito”. Uma leitura de algumas definições do termo pode nos introduzir no seu espectro semântico, para que em seguida possa-

quais esse ‘infinito desejo de infinito’ se vincula intimamente a suas visões de mundo e projetos filosóficos/literários.

O Dicionário *Adelung* define *Sehnsucht* sumariamente como um “alto grau do desejo imperativo por algo”, destacando a intensidade do afeto (e, como veremos, no romantismo essa intensidade é nada mais nada menos que a do infinito). O *Dicionário de Conceitos Fundamentais da Filosofia*, de Kirchner & Michaëllis, já fornece um significado mais completo: *Sehnsucht* é “o forte desejo [*Verlangen*] por algo considerado valioso, em ligação com o sentimento de tristeza por não poder atingi-lo.” Trata-se, portanto, de um desejo potencialmente marcado pela melancolia de não poder ser realizado em última instância. Outra peculiaridade é que ele “pode se direcionar para algo passado e perdido ou para algo futuro e esperado”, embora seja “mais naturalmente direcionado para o futuro”, quer dizer, ele pode ser uma *nostalgia* por algo passado, mas é sobretudo um *anseio* por algo futuro, que se deseja ainda realizar. Por colocar o homem em relação ao passado e ao futuro, “a *Sehnsucht* o acompanha por toda a sua vida”, paradigmaticamente no sentido de que, se na juventude o homem é “tomado pelo desejo de algo desconhecido” – o ser amado que ainda não veio, um lugar melhor e mais belo, uma existência melhor, até mesmo uma vida no além mais espiritual –, mais tarde na vida ele frequentemente também é tomado por uma nostalgia que agora “se volta para trás, para os desejos e ideais de sua juventude”.

Essa consideração já permite perceber a amplitude existencial desse afeto. Nesse sentido, é interessante relacionar a *Sehnsucht* àquilo que Heidegger designa como ‘tonalidade afetiva fundamental’ (*Grundstimmung*): um afeto privilegiado pelo qual o homem se torna aberto para sua própria existência, ou seja, compreende a si mesmo *enquanto* existente, em sua condição¹. Pois o ‘desejo infinito’, que ora é anseio pelo futuro e ora nostalgia do passado, é um afeto pelo qual o homem se torna sensível para e se confronta com a sua condição fundamentalmente finita e temporal. Se entendermos, por exemplo, o anseio de futuro e a nostalgia de passado em sua relação mútua, poderíamos dizer que o desejo infinito revela o homem para si mesmo como um ser *aberto* no presente nessas suas direções: sua existência nunca é dada por completo no presente, ele se sente assim em

¹ A noção de *Grundstimmung*, que Heidegger já elaborara em *Ser e Tempo* quando da análise existencial da angústia, é por ele retomada em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, em que a análise existencial recai sobre o tédio.

constante falta de si mesmo e é tomado pela ânsia de sua própria totalidade. Cabe lembrar, como revelam as principais traduções possíveis de *Sehnsucht*, que ela é sempre uma falta: desejo é desejo do que não se tem ou não se é, saudade é saudade do que não se tem mais ou não está presente, nostalgia é o desejo doloroso do que está longe no espaço ou no tempo. Mas com isso, neste momento, trata-se apenas de indicar o âmbito propriamente humano e finito da *Sehnsucht*; pois o que buscarei delinear agora, de modo muito geral, é a ampliação, operada no idealismo e romantismo alemães, da *Sehnsucht* a uma dimensão metafísica: aí, a *Sehnsucht* não é somente um afeto humano, mas se amplia para o infinito e o absoluto, é referida à essência e origem do mundo ou é até mesmo considerada como a própria essência e origem do mundo.

Antes de chegar ao romantismo propriamente dito, cabe uma palavra sobre Jacob Böhme, que nos séculos XVI e XVII foi um dos primeiros a elaborar a *Sehnsucht* de modo consistente e sistemático no horizonte de uma visão de mundo (*Weltanschauung*). Em sua concepção místico-cristã, o ‘infinito desejo de infinito’ tem uma dimensão metafísico-religiosa fundamental: a origem do próprio mundo funda-se na *Sehnsucht*, na medida em que Deus é (ou n’Ele reside)² um infinito desejo de manifestação/criação, amor infinito (MARTENSEN, *Jacob Böhme: his life and Teachings*, p. 93). Na natureza, por sua vez, que em si mesma é desejo obscuro e luta consigo mesma (e que portanto contém um princípio maligno), há simultaneamente um angustiado e infinito desejo de luz, de libertação ou de retorno a Deus (*idem, ibidem*, p. 70). Esse retorno, entretanto, somente se pode realizar pela alma do homem, que como “coroamento da criação” busca reunir-se a Deus, no verdadeiro sentido de religião, *religare* (*idem, ibidem*, p. 229). A *Sehnsucht* é o segredo da Criação ao constituir uma relação necessária entre Deus e as criaturas, sendo n’Ele um desejo que O leva a criar, e nas criaturas uma necessária tendência de retorno a Deus, um desejo de reunificação. Aspectos decisivos dessa verdadeira intuição de mundo irá reaparecer no idealismo e romantismo alemães, agora sob a égide do pós-kantismo.

² Um aprofundamento na questão de se Deus é *Sehnsucht* ou se n’Ele reside a *Sehnsucht* ultrapassa o escopo deste artigo, contudo é preciso mencionar que se trata de uma questão crucial sobretudo por suas implicações religiosas nas concepções de criação do mundo, do “caráter de Deus” e da origem do mal, bem como pelas implicações metafísicas que traz às filosofias idealistas pós-kantianas. A pesquisa ora esboçada irá futuramente explorar essa problemática.

Para dizer de modo muito breve e geral, a ‘revolução copernicana em filosofia’ elaborada por Kant será interpretada e tomada como ponto de partida pelos filósofos pós-kantianos na constituição de suas visões de mundo essencialmente idealistas; segundo Stirnimann, é como se

...o rigor monumental das barreiras destinadas a circunscrever o conhecimento possível tivesse servido, antes de mais nada, para salientar a realidade e o fascínio daquilo que forçosamente escapava a seu âmbito: a liberdade criadora da imaginação. Se a natureza a que temos acesso é, em última instância, uma construção de nossas próprias faculdades de conhecimento, a decorrência disso para certos jovens leitores de Kant não passou pela modesta ancoragem da coisa-em-si – aquele incondicionado da espécie mais irritante, do qual sequer podemos falar e que parece dever sua existência à intenção de refrear a vitalidade do resto do sistema – mas sim pelo reforço entusiasmado do que já estava presente no corpo desta afirmação: a natureza é construção do sujeito (STIRNIMANN, *Schlegel: carícias de um martelo*, p. 11).

Na medida em que a ideia de que “a natureza é uma construção do sujeito” é entusiasticamente reforçada e levada às últimas consequências por esses “jovens leitores de Kant”, o sujeito que Kant se empenhara por definir como *construtor* é entendido, no limite, como *criador*, ganhando assim, mais do que o status transcendental, um status metafísico criador. Stirnimann enfatiza, a esse respeito, a faculdade da imaginação, posto que é por essa faculdade que Kant busca responder, na *Crítica*, ao problema da síntese que em última instância liga as intuições sensíveis às categorias do entendimento, o que abre a possibilidade de se tomar a imaginação por aquilo que propriamente “dá vida” ao mundo. Entretanto, o idealismo pós-kantiano não necessariamente se atém à imaginação como a faculdade metafísica criadora. Se o sujeito humano finito se reconhece pela reflexão transcendental como sendo em última instância o sujeito absoluto e infinito que é o criador ou o fundamento do mundo, da natureza, dos fenômenos, esse reconhecimento pode no entanto se dar em relação a qualquer uma de suas faculdades fundamentais: imaginação, razão, entendimento ou vontade. Em todo caso, o que se trata aqui de ressaltar é que o sujeito transcendental, ponto de partida da filosofia, torna-se desse modo mais íntimo

ou até se identifica com a origem e essência do mundo. A *Sehnsucht*, que já possuía uma dimensão religiosa e metafísica em Böhme, torna-se crucial no horizonte dessa leitura idealista pós-kantiana justamente porque resolve a co-pertença entre o ato infinito de criação (origem) e as criaturas finitas (o mundo criado ou mundo dos fenômenos), o que nos termos do idealismo se traduz como a relação entre o sujeito transcendental/metafísico (infinito/absoluto) e o sujeito humano (finito): tudo se torna, de certo modo, manifestação direta da *Sehnsucht* metafísica, sem que se *necessite* da figura do Deus criador, pois em seu lugar está o Sujeito Criador do Mundo, o qual, quer enquanto Imaginação, Razão ou Vontade, deseja justamente criar o mundo.

Esse movimento pode ser observado sobretudo em Schelling, para quem “o início da Criação é o infinito desejo [*Sehnsucht*] do Uno (que ele também chama de Deus) por engendrar a si mesmo” (BERG, *Objektiver Idealismus und Voluntarismus...*, p. 272). Schelling compreende essa *Sehnsucht* metafísica como um desejo inerente a Deus por “vir a ser algo que não é propriamente Ele mesmo/ algo que ele ainda não é” (SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen...*, p. 63): o que pode ser associado a um desejo pela criatura. Esse desejo infinito é simultaneamente origem do bem e do mal: do bem porque é o amor de Deus pela criatura que Ele anseia criar, e do mal porque é cisão do ser Uno consigo mesmo, gerando sofrimento. Assim, de modo semelhante a Böhme, *Sehnsucht* é em Schelling o segredo da Criação: desejo infinito de Deus que O leva a criar, e o desejo no homem de retorno à unidade primordial. Essa intuição do desejo infinito como cisão do Uno consigo mesmo, geratriz de um sofrimento cósmico, será aliás particularmente priorizada e levada às últimas consequências por Schopenhauer, que chama de Vontade (*Wille*) a este ímpeto primordial: “no fundo, o que encontramos é isto: que a Vontade se devora a si mesma, porque é uma Vontade faminta e fora dela nada existe. Daí a caça, a angústia e a dor” (SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. 217)³.

³ Também não cabe neste trabalho mais do que uma indicação de que, em leituras mais racionalistas, a noção de uma *Sehnsucht* metafísica também pode ser encontrada nos sistemas de Fichte e de Hegel, associada à auto-atividade do sujeito absoluto (o Eu fichteano, a razão hegeliana). Como indicado no parágrafo anterior, seria o caso investigar com ênfase em qual faculdade cada um dos filósofos pós-kantianos concebeu o sujeito que, de transcendental, passa para metafísico: razão, entendimento, imaginação ou vontade.

Ao lado dessas visões de mundo do idealismo alemão nas quais a *Sehnsucht* possui uma dimensão metafísica proeminente, ela tem um papel igualmente fundamental no movimento literário do romantismo. Na produção literária que vai do fim do século XVIII a meados do XIX, encontramos não apenas menções diretas a ela em inumeráveis poemas e romances, mas a sua presença como uma atmosfera constante, um verdadeiro espírito da época. É a aspiração que, de modo geral, impulsiona os heróis dos romances de formação (*Bildungsromanen*)⁴. De modo por vezes até obsessivo, o ‘desejo infinito’ se volta em várias direções: como nostalgia da infância, nostalgia da Grécia clássica, saudades da pátria (*Heimweh*), desejo e saudades do ser amado, nostalgia de Deus, nostalgia da morte... Mas, talvez no centro de todas essas direções, vale dar especial destaque à elaboração da *Sehnsucht* por Friedrich Schlegel e Novalis como um projeto poético-filosófico de busca do infinito. Aqui o aspecto do desejo por uma *realização futura* se sobrepõe a (ou, talvez, abrange) todos os demais aspectos desse afeto tão amplo.

August Schlegel já assim definira a poesia romântica por oposição à clássica:

A poesia dos antigos era a da posse [*Besitzen*], a nossa é a da saudade (e anseio) [*Sehnsucht*]; aquela se ergue, firme, no chão do presente; esta oscila entre recordação e pressentimento (...) só pela aproximação pode satisfazer o seu anseio do infinito...” (apud ROSENFELD, “Aspectos do romantismo alemão”, p. 160).

Como dito anteriormente e como observa Rosenfeld, o termo alemão não se refere somente à nostalgia do passado, mas sim também ao “anseio por um progresso infinito, por uma *nova* idade de ouro, superior à passada” (ROSENFELD, *Op. Cit.*, p. 160). A nostalgia romântica da arte grega clássica, muito diferente de um saudosismo puro e simples, está antes em função da aspiração a uma *nova* arte – aspiração que, em última instância, é o anseio do próprio infinito e de uma fusão estética com ele: se os clássicos são tão admirados pelos românticos é porque estes viam na poesia daqueles “concordia e equilíbrio perfeitos de todas as forças; a harmonia natural”, e aquilo que deseja a poesia

⁴ O poema *Mignon*, no *Wilhelm Meister* de Goethe, por exemplo, exclama e repete: *Só aquele que conhece o infinito desejo/ sabe o quanto sofre!* (*Nur wer die Sehnsucht kennt/ Weiß, was ich leide!*).

romântica é justamente “reconciliar os dois mundos em que nos sentimos divididos, o espiritual e o sensível, fundindo-os de modo indissociável” (A. SCHLEGEL apud ROSENFELD, *Op. Cit.*, p. 160).

Tal fusão entre “o sensível e o espiritual”, de modo geral, pode ser pensada nos termos da fusão entre finito e infinito. É fundamental observar que, se o que é desejado pelo “desejo infinito” é o próprio infinito, isso não significa uma negação da finitude, trata-se antes de *fundir-la ao infinito*. Como isso seria possível? O desejo de fusão com o infinito só pode se tornar um *projeto* – e portanto se mover para o futuro com o objetivo e a esperança/expectativa de uma realização – na medida em que para os românticos já existe uma união primordial entre homem e universo, mas ela foi perdida e precisa ser recuperada. Estamos muito próximos aqui das concepções de Böhme e de Schelling, segundo as quais um ser original uno se divide no desejo do “outro” e o desejo metafísico de uma reunião percorre a natureza do mundo inorgânico até a vida e o espírito do homem. É nesse sentido que Friedrich Schlegel irá vislumbrar uma poesia originária que, antes das composições humanas, se manifestaria na natureza:

E que são [os poemas] ante a poesia sem forma e consciência que se faz sentir nas plantas, que irradia na luz, que sorri na criança, cintila na flor da juventude, arde no peito amoroso das mulheres? Esta [...] é a [poesia] originária, a primeira, sem a qual certamente não haveria nenhuma poesia das palavras (SCHLEGEL, *Conversa sobre a Poesia*, p. 31).

Schlegel dirá, então, que essa poesia originária é o “único objeto e matéria de toda nossa ação e alegria, sempre e eternamente”, ela é o “poema único da divindade, de que somos também parte e flor – a terra” (*idem, ibidem*, p. 31). Portanto, a poesia humana seria um prolongamento da poesia cósmica que vivifica a própria natureza, mas ao homem, que se sente dividido entre o espiritual e o sensível, caberia resgatar essa unidade primordial que foi perdida. É nesse contexto, do pressentimento de uma *conspiração* entre o universo, todos os seres e o homem, que Novalis irá plasmar, em seu romance *Heinrich von Ofterdingen*, a *flor azul* que se tornou símbolo do ideal romântico ao consubstanciar o espiritual e o sensível, o infinito e o finito. Vislumbra-

da em sonhos pelo herói homônimo, a flor se torna sua obsessão, seu ideal último, imagem de sua nostalgia infinita. No romance *Lucinda*, de Schlegel, a *Sehnsucht* surge igualmente como o ideal máximo, quando o personagem principal, Júlio, diz: “só na nostalgia encontramos a verdadeira tranquilidade (...) só há tranquilidade quando nada perturba o nosso espírito (...) [e ele] nada pode encontrar de mais elevado do que a sua própria nostalgia” (SCHLEGEL, *Lucinda*, p. 175). O ideal se torna um projeto: Schlegel propõe que “a *Sehnsucht* pelo infinito deve ser desenvolvida/cultivada em todos os homens”; Novalis, que “o mundo deve ser romantizado”, o que ele define nos seguintes termos: “Na medida em que dou ao comum um sentido elevado, ao costumeiro um aspecto misterioso, ao conhecido a dignidade do desconhecido, ao finito um brilho infinito, eu o romantizo” (NOVALIS, *Pólen*, p. 142).

Mas o que significa dizer que a *Sehnsucht* não só move a busca romântica pelo infinito, mas ela própria é o ideal a ser atingido? Significa, em todo caso, que o encontro do finito com o infinito teria de ser ele mesmo caracterizado pela condição fundamental da *Sehnsucht* que é a sua eterna falta, a sua impossibilidade intrínseca de realização absoluta; enfim, o fato de ser sempre justamente desejo e nostalgia. Se o próprio desejo infinito é o ideal, sua realização nunca pode ser absoluta, nunca pode se dar de uma vez por todas, pois, uma vez que se realizasse, deixaria de ser o que é: desejo (do que sempre ainda falta). Mas o desejo de reunificação tampouco se constitui como um desejo de simples retorno à unidade primordial que, dessa forma, seria recuperada a tal ponto que nada mais houvesse a se desejar. É preciso retomar o que foi dito anteriormente sobre a *Sehnsucht* na sua dimensão puramente existencial: que ela abrange uma ânsia pela existência na *totalidade*. Pois, no romantismo, e aqui especificamente em Schlegel e Novalis, na mesma medida em que a existência é sentida como conectada ao todo, ao universo, aquela ânsia existencial igualmente se converte na ânsia por uma totalidade que abrange não apenas a existência humana isoladamente, mas a sua relação com a totalidade do Universo. Assim, se a unidade original foi perdida, o reencontro com ela não é um retorno que pudesse recuperá-la tal como supostamente ela *era*, e sim uma projeção para o futuro cuja meta é uma totalização (*Vollendung*) entre homem e Universo, finito e infinito. Essa é a consequência de a *Sehn-*

sucht ser caracterizada mais como um anseio pelo *futuro* do que como uma nostalgia pelo *passado*. A pergunta feita acima – o que significa dizer que a *Sehnsucht* não só move a busca romântica pelo infinito, mas ela própria é o ideal a ser atingido? – pode ser assim mais claramente formulada: como poderia a *Sehnsucht* alcançar a desejada totalidade sem ao mesmo tempo deixar de ser, posto que ela é essencialmente projeção para o futuro?

A resposta pode ser vislumbrada no fragmento 116 de *Athenäum*, em que Schlegel define o projeto poético-filosófico da formação (*Bildung*) romântica sob o mote ‘poesia universal progressiva’:

A poesia romântica é uma poesia universal progressiva. Sua determinação não é apenas a de reunificar todos os gêneros separados da poesia e estabelecer um contato da poesia com a filosofia (...), ela abrange tudo em que está o poético, desde os maiores sistemas da arte (...) até o suspiro, o beijo que a criança poetante exala em canção singela. (...) Pode ... pairar suspensa nas asas da reflexão poética ... e potencial continuamente essa reflexão, multiplicá-la como em uma infinita série de espelhos. É capaz de propiciar a formação mais elevada e universal, não apenas de dentro para fora mas também do exterior para o interior, (...) sendo-lhe aberta a perspectiva de uma classicidade ilimitada e crescente. (...) O gênero da poesia romântica ainda está em evolução – esta, aliás, é sua verdadeira essência, estar sempre em eterno desenvolvimento, nunca acabado” (SCHLEGEL, *Conversa sobre a Poesia e outros Fragmentos*, p. 99).

Todo presente e toda realização são, portanto, relativos para a *Sehnsucht*. Uma obra que tenha realizado uma *formação* (*Bildung*) em sua *totalidade* nunca é a obra final e definitiva: a totalização tem de permanecer como projeção e ideal. Mas, se de fato Novalis e Schlegel não pretendiam um encontro definitivo com o absoluto – uma totalização última – isso não significa que o projeto de busca do infinito fosse impossível por princípio, pois tal encontro com o absoluto ou realização do infinito aconteceria, de fato, em uma constante evolução, em um eterno projetar-se para o futuro de uma poesia em formação que se ampliaria em círculos crescentes, ao infinito. A relação entre filosofia e poesia está na base desse projeto de formação, na medida em que, como sintetiza Benjamin, para F. Schlegel e Novalis “o ponto central da

reflexão [filosófica] é a arte” e “filosofia e poesia têm de andar juntas” (BENJAMIN, *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 48) em uma relação de continuidade e interpenetração: a reflexão transcendental, pura na filosofia, se realizaria/tornaria real mediante a arte. Se a filosofia se confronta com o infinito pela reflexão abstrata, a arte cria produtos em que uma formação, por assim dizer, foi totalizada/realizada. Assim, a realização do projeto romântico de formação seria a sua eterna continuação, uma eterna ascensão rumo ao infinito, mediante a interpenetração entre reflexão filosófica e arte. Se esse projeto poético-filosófico se sabe inacabável, inexaurível, ele ao mesmo tempo pretende de fato um alcanceamento do infinito, no sentido de que *cultiva continuamente o homem em direção a ele. Romantizar é unir finito e infinito, mas sobretudo: cultivar o desejo infinito por essa união.*

REFERÊNCIAS

- ADELUNG, J. C. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* (1811). Disponível em: <http://lexika.digitale-sammlungen.de/adelung/online/angebot>.
- BENJAMIN, W. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- BERG, R. J. *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo, Finitude, Solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- HUCH, R. *Blüthezeit der Romantik*. Leipzig: H. Haessel, 1901.
- KIRCHNER & MICHAËLIS. *Wörterbuch der Grundbegriffe der Philosophie* (1907). Disponível em: <http://www.zeno.org/Kategorien/T/Kirchner-Michaelis-1907>.
- MARTENSEN, H. *Jacob Böhme: his life and Teachings, or Studies in Theosophy*. London: Hodder and Stoughton, 1923.
- NOVALIS, *Pólen*. Tradução, apresentação e notas de Rubens Rodrigues Torres-Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- ROSENFELD, A. “Aspectos do romantismo alemão”. In: *Texto/Contexto I*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- SCHLEGEL, F. *Conversa sobre a Poesia e outros Fragmentos*. Tradução, prefácio e notas de Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo: Iluminuras, 1994.

__. *Lucinda*. Tradução de Álvares Ribeiro. Lisboa: Guimarães, 1979.

SCHELLING, F. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

SCHMIDT, W. "Von der Bedeutung der Sehnsucht". Artigo disponível em: <http://spol.ch/20jahre/wp-content/uploads/2011/04/Von-der-Bedeutung-der-Sehnsucht.pdf>, 2011.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

Beleza e Plenitude Humana, Arte e Liberdade. Elementos de uma Antropologia Fundamental na Estética de Schiller

Ralphe Alves Bezerra

Universidade Federal do Ceará

INTRODUÇÃO

O texto que ora segue foi desenvolvido com base em nossa pesquisa de doutoramento sobre o filósofo, poeta e dramaturgo alemão Friedrich Schiller (1759-1805). Nosso trabalho, que se encontra ainda em fase inicial, se desenvolve a partir da análise da relação entre dois conceitos de importância fundamental à teoria antropológico-estética deste autor, bem como também da investigação do método dialético que permite ao filósofo em questão desenvolvê-los. Referimo-nos aos conceitos de **humanidade ideal** e **arte ideal**. É na relação destes conceitos, bem como dos resultados alcançados por Schiller, que se encontra o objeto fundamental para a demonstração da hipótese que deverá conduzir nossa pesquisa acadêmica, a qual pode ser enunciada assim: o pensamento schilleriano, em seus aspectos éticos, políticos, estéticos, pedagógicos, metafísicos, históricos, etc é fundamentalmente uma **antropologia**. Todavia, aqui, por motivos óbvios, nos limitaremos apenas a investigar sumariamente o conteúdo de apenas um dos conceitos indicados acima; o que não nos exime de mostrar de passagem sua relação com o conceito de “homem grego”. Especificamente, com este breve texto, pretende-se verificar o conceito de humanidade caída e sua relação com o momento histórico-cultural da modernidade; visto ser deste solo que Schiller verifica, analisa e, por fim, articula o con-

teúdo objetivo de tal conceito; por conseguinte, também indica-se, a nível de problematização, as consequências da filosofia transcendental kantiana e do Sturm und Drang na construção do referido conceito.

HISTÓRIA E PENSAMENTO CRÍTICO. Os fundamentos da antropologia de Schiller.

Sabem os leitores de Schiller que a modernidade é compreendida por ele como uma época desfavorável à *realização* da humanidade. Sabe-se também que aos olhos do filósofo alemão os gregos se apresentam como modelo de redenção para os modernos. Contudo, Schiller identifica uma recíproca necessidade entre estes dois momentos históricos da humanidade. Se por um lado os gregos são superiores aos modernos, por outro, são-lhes devedores de uma insuperável desvantagem. Qual é o sentido dessa aparente *contradição* se o filósofo afirma que os gregos são simultaneamente superiores e inferiores aos modernos na mesma medida em que dos modernos se pode afirmar o mesmo em relação aos gregos? Como o autor soluciona esse *paradoxo*? Seria isto uma mera questão de método? E quanto à natureza da arte, escolhida como objeto de educação estética, não seria problemático elegê-la para este fim visto que ela é produto de seu tempo? Quer dizer, se moderna corrompida e decaída, se grega insuficiente? Frente a esses problemas e de tantos outros que deveram surgir, nossa pesquisa será conduzida pelo fato de que a *genialidade* do pensamento schilleriano reside justamente em seu caráter *antropológico-dialético*.

É importante chamar a atenção para o fato de que na contrapartida de nossa opinião, nos parece que Luigi Pareyson, tomando também como referência a filosofia de Schiller, afirma que *a estética é a filosofia inteira*¹. Bem, isso parece razoável se pesquisa-se Schiller meramente do ponto de vista estético com objetivos estéticos. Porém, a *hipótese* que orientará nossas investigações consiste na afirmação de que em Schiller *a antropologia sim é a filosofia inteira*. Para nós, é justamente esse o caráter que orienta todos os esforços de Schiller. E não é apenas em sua filosofia que isso se verifica. Em toda a extensão de suas obras poéticas e dramáticas vemos o *homem* e a problemática de sua *humanização* surgir

¹ Luigi Pareyson, "Especificação da Arte" in *Estética. Teoria da Formatividade*, trad. Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis - RJ, Vozes, 1993, p.17.

como centro gravitacional, em torno do qual orbitam questões de ordens éticas, políticas, morais, metafísicas, ontológicas, religiosas e estéticas.

Não é nossa pretensão destituir a estética ou a arte do importante lugar que ocupam na filosofia do autor em pauta, pelo contrário. O fato é que num primeiro momento a arte e a teoria da beleza, paradoxalmente, surgem para Schiller como *instrumento* pedagógico de educação ou como *meio* de redenção e libertação política. Noutra, ambas revelam-se como *fim*. O que percebemos e pretendemos investigar é como Schiller realiza, metodologicamente, a articulação dialética de conceitos *aparentemente* distintos. Pois tanto os conceitos de homem-moderno e de homem-grego, como suas concepções de homem-ideal (liberdade) e de arte-ideal (beleza) são precedidos pela *intuição* da *unidade*. Daí a *noção antropológica* do ser aparecer-nos como que pressuposta ao mesmo tempo em que serve também de fio condutor para o resultado final. Assim, do ponto de vista estético, o método dialético permite à Schiller a dedução do conceito de arte do conceito de homem e, por conseguinte, o de beleza do de liberdade. Por isso, Hegel reconhecerá na *Introdução* do seu Curso de Estética, que “em Schiller a arte encontrou o seu conceito”². De fato, em Schiller, vemos os conceitos de verdade e beleza resultarem da unidade harmônica e do equilíbrio entre *forma* (razão) e *conteúdo* (sensibilidade), ou como ele próprio enfatiza: *na plena antropologia do ser*.

Nossa opinião, portanto, é de que a solução para o paradoxo indicado acima se encontra na explicitação do método dialético característico da originalidade e, por assim dizer, da *genialidade* desse filósofo. Todavia, como foi salientado acima, não é o método em questão o objeto desse trabalho. Saliente-se, no entanto, a despeito da impossibilidade de tratarmos dessa questão aqui, que é o método que permite na filosofia de Schiller a articulação pela *síntese* entre homem e arte, beleza e liberdade. Nessas articulações residem as determinações antropológicas da unidade do ser, o que nos permitirá (alhures) a defesa de que no conjunto de sua obra: a antropologia sim é a filosofia inteira.

Bem, apesar do *idealismo* expresso nos conceitos citados acima, deve-se ressaltar que Schiller não partiu de ideias puras para compreender e explicar a realidade de seu tempo. Ao contrário, uma das vá-

² Hegel: “Schiller, Goethe, Shelling” in: “Introdução” in: *Estética*, Lisboa, Guimarães Editores, 1993, p. 39-40.

rias originalidades desse filósofo da *Ilustração*, professor de filosofia e de história, consiste no fato de que suas reflexões partem do solo concreto de seu tempo. Ele investiga e analisa as experiências históricas, políticas e culturais do homem moderno e do homem grego para em seguida compara-las e contrapô-las.

Para nós, a teoria de Schiller não deve ser confundida com a filosofia *idealista* de sua época por dois motivos. Primeiro porque ele parte criticamente de sua efetiva experiência histórica e conclui que nela constata-se uma *humanidade caída* (fragmentada, dilacerada e atomizada) em pleno seio da sociedade moderna. Segundo pelo fato de que a proposta de sua solução é articulada a partir da referência de um modelo efetivamente histórico. Este ponto de vista de Schiller, na expressão de Colas Duflo, é justamente o que,

em certo sentido, dá esperança e indica que o problema não seja irremediavelmente insolúvel, [pois] que essa divisão ainda que encontrando sua origem na pura natureza do homem, conhece contudo — paradoxalmente — uma história empírica, que é a própria História³.

É à típica vida clássica do mundo grego, portanto, que o filósofo recorre fundamentando-a como modelo de *educação à humanidade* a ser efetivada. Neste aspecto consiste o fundamento histórico e ético de sua teoria estético-política a qual indica uma solução para o problema fundamental da modernidade, a saber: a efetivação de uma “verdadeira liberdade política”⁴.

Cultura moderna e cultura helênica, portanto, representam o *conteúdo* das reflexões filosóficas, políticas e estéticas de Schiller. A pri-

³ Colas Duflo, “As ‘Cartas sobre a educação estética do homem’ de Schiller”, in: *O Jogo de Pascal a Schiller*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1999, p. 69.

⁴ *Cartas Sobre a Educação Estética da Humanidade*, São Paulo, EPU, 1991, Carta II, p. 37. Dora-vante: *Cartas Estéticas*: CE, nº da Carta e página. Conf. também sobre os conceitos de Arte e de gênio e sobre a importância dos gregos no pensamento de Schiller: *A Educação Estética do Homem*, Iluminuras, 1995. *Kallias ou sobre a Beleza. A correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro de 1793*, Jorge Zahar Ed., 2002. *Poesia Ingênua e Sentimental*, Iluminuras, 1991. *Sobre a Educação Estética do ser Humano numa série de Cartas e outros Textos*, Imprensa Nacional – Lisboa, Casa da Moeda, 1994. *Sobre la Gracia y la Dignidad – Sobre Poesia Ingenua y Sentimental y una polemica: Kant, Schiller, Goethe e Hegel*, Icaria Antrazyt, 1985. *Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda 1997. *Teoria da Tragédia*, EPU, 1991.

meira apresentar-se-á como *humanidade caída*: fragmentada, dilacerada, atomizada, corrompida e prisioneira de um *estado político imposto e artificial*. A segunda, articulada num plano teórico-pedagógico, surge como “modelo ideal” de *unidade, beleza e liberdade* para *redenção* da primeira. Somente assim, acredita o filósofo, efetivar-se-á a verdadeira liberdade política do ser.

SCHILLER E SUA ÉPOCA. Sturm und Drang, Rousseau e Kant.

É verdade que a originalidade das reflexões schillerianas emergem no contexto rico de discussões próprias de sua época⁵. Destacando-se no âmbito das teorias política, ética, moral e estética. Mas, para nós, a maior relevância de sua contribuição deve ser verificada no âmbito da antropologia filosófica visto que, seguindo a trilha aberta por Rousseau, Schiller não desprezou as determinações *físicas* do ser. Pelo contrário, as mesmas ocupam lugar fundamental na forma como o filósofo articulou dialeticamente os conceitos de a) humanidade e beleza e b) de arte e liberdade. Vejamos então, brevemente, o efeito do teor crítico do conceito de humanidade caída com o qual Schiller caracteriza sua própria época.

É curioso o fato de que a Alemanha do século XVIII, assinalada por profundas contradições sociais, econômicas e políticas é afirmada como a *época das luzes* e, por isso, concebida otimistamente pelo *Aufklärung* kantiano como a passagem da humanidade para sua *maioridade*⁶. Maioridade, ou *idade do esclarecimento*, que se fundamenta numa *fé racional* no desenvolvimento progressivo da humanidade na história. Todavia, o que se evidenciou efetivamente no século schilleriano foi a negação desta tese. A confiança no desenvolvimento progressivo da

5 Evidencia também a originalidade antropológica deste autor a *atualidade* de sua *crítica* à sociedade moderna por intermédio do conceito de *humanidade caída*; o qual denuncia rigorosamente as condições sociais, políticas e éticas que muito se assemelham a sociedade contemporânea. Dito isto, compreendemos que a tese proposta por nós, ou seja, de que a **antropologia em Schiller é a filosofia inteira**, deve contribuir para reavaliações e releituras de vários problemas postos pela filosofia; como também colaborar a nível teórico à compreensão dos problemas que a humanidade enfrenta no presente e, talvez, indicar, a nível prático, soluções para os mesmos.

6 Conf. Kant, *Resposta à Pergunta: o que é o Esclarecimento?*, Vozes, 1974.

humanidade, de fato, apenas pôde ser observável no nível teórico, social e político da filosofia idealista que acabou por privilegiar a razão. Ernest Cassirer, por exemplo, indica que na época iluminista imperava uma concepção de *unidade* e *identidade* cultural, cujo fundamento era uma *razão imutável*. Na sua expressão,

o século XVIII [estava] impregnado de fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão é una e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda a nação, toda a época, toda a cultura⁷.

É bem verdade que essa unidade indicada por Cassirer pode ser observada no fundamento da prática social e política da Revolução Francesa. Pois, Igualdade, Liberdade e Fraternidade estampavam a divisa do ansiado *progresso humanista-revolucionário* que, ao provocar a derrocada do feudalismo francês, em 1789, acreditava efetivar-se de fato através da proclamação *formal* da “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” no final do mês de Agosto de 1793⁸. Contudo, o que se presenciou no transcorrer destes episódios não correspondeu às expectativas iniciais. A indicação aludida por Cassirer apenas pode ser verificada no momento em que as forças materiais-sociais se uniram para a derrubada da Bastilha, pois, no seu decurso histórico, a unidade deu lugar à *fragmentação* e à *dilaceração* da sociedade: a harmonia da unidade fora suplantada pelo conflito social generalizado. É justamente neste horizonte histórico que Schiller se situa. Seja como poeta, dramaturgo e contemporâneo simpático da Revolução Francesa, seja posteriormente como filósofo que denuncia criticamente a “urgente” necessidade de se superar a fragmentação e a dilaceração social e política do Estado, dos indivíduos e da cultura como um todo.

Schillerianamente afirmando, a *cultura moderna* caracteriza-se não pela unidade, mas pelo “antagonismo”. Isso se torna compreensível quando se percebe que a *fraternidade* prometida pelos ideais revolucionários da França convertera-se em conflito social dos indivíduos

⁷ Ernest Cassirer, “O Pensamento da Era do Iluminismo” in: *A Filosofia do Iluminismo*[1932], Unicamp, 1997, p. 23.

⁸ Cf. a respeito Hobsbawm in: *A Revolução Francesa* [sd], Paz e Terra, 1996, p. 25. É interessante lembrar que a primeira obra de Schiller, Os Bandoleiros, se tornou não somente um clássico do Teatro Universal, mas também inspiração para a Revolução Francesa.

entre si e destes para com as instâncias jurídicas do Estado. Pois, como denuncia Schiller, de um lado se tem

selvageria, [e do outro, a] lassidão: os dois extremos da decadência humana, e os dois unidos em *um* espaço de tempo! / Nas classes baixas e numerosas são-nos expostos impulsos grosseiros e sem lei, que pela dissolução do vínculo da ordem civil se libertam e buscam, com furor indomável, sua satisfação animal (...) / Do outro lado, as classes civilizadas dão-nos a visão ainda mais repugnante da languidez e de uma depravação do caráter, tanto mais revoltante porque sua fonte é a própria cultura [...]. A ilustração do entendimento, da qual se gabam não sem razão os estamentos refinados, mostra em geral uma influência tão pouco enobrecedora sobre as intenções que até, pelo contrário, solidifica a corrupção por meio de máximas (CE, V, 35-36).

Essa passagem expressa claramente a visão que o filósofo tem para com a sociedade de seu tempo envolta por profundos *antagonismos*. Suas Cartas Estéticas, nesse sentido, representam uma profunda crítica social, política e cultural ao Estado Absolutista. Este, enquanto instância “canônica” da materialização da lei no trono, revela-se como produto de uma *cultura antagônica* que “longe de nos pôr em liberdade”, diz Schiller, “apenas desenvolve uma nova carência a cada força que forma em nós...” (CE, V, 37). Ora, a fragmentação e o antagonismo social verificado por Schiller na cultura moderna revelam um Estado político cujo fundamento é o próprio indivíduo no qual impera um *estado interiormente antagônico e fragmentado*. Schiller está correto ao conceber que o homem moderno é um indivíduo *dilacerado* interiormente, pois, *razão* e *sensibilidade*, *espírito* e *matéria* travam uma belicosa disputa, revelando o *conflito recíproco* de suas *forças espirituais*. O homem moderno não é *unidade*, mas, ao contrário, é um ser *antitético*. Ele não é *uno*, mas *bipartido*. Não goza de *harmonia*, mas vive em *desequilíbrio*. E nessa relação de *estranhamento interior*, portanto, não poderia resultar outra coisa senão o *conflito exterior e social* dos indivíduos entre si e com o Estado.

Percebe-se que o problema fundamental que Schiller intenta solucionar é a *construção* de uma *verdadeira liberdade política*. Nesse sentido, a originalidade do conceito de Liberdade neste autor está no fato de que ele efetua a supressão do afamado “abismo” que a filosofia kan-

tiana estabeleceu entre a razão e a sensibilidade; pois, segundo Schiller pensa, a verdadeira liberdade somente é possível através da necessária *unidade harmônica* entre a razão e a sensibilidade. Pois, contrariamente a Kant, Schiller não compreende a sensibilidade como embaraço para a liberdade moral, mas sim como uma força indispensável para a construção da liberdade moral, social e política.

Quando se compara o sistema crítico de Kant à denúncia de Schiller, percebe-se que “Liberdade” para o primeiro é um conceito precedido por dois campos distintos. Pois, embora a política, para Kant, tenha como base a moral, observa-se que a primeira aplicação do conceito de liberdade diz respeito a moral-prática, e a segunda refere-se efetivamente a liberdade política no Estado o que, do ponto de vista de Kant, nos faz compreender que o indivíduo possa ser livre moralmente sem o ser politicamente. Essa observação decorre do fato de que a filosofia kantiana nos possibilita entrever duas aplicações para o conceito de Liberdade: uma no plano do imperativo transcendental e outra objetivamente política. Ao que tudo indica, a originalidade schilleriana reside na superação dessa distinção entre liberdade moral e liberdade política; pois, como pretende demonstrar nossa pesquisa, a educação estética de Schiller precisa resolver o problema do suposto abismo kantiano entre razão e sensibilidade. Tarefa essa que se articula como condição necessária para a verdadeira Liberdade política, a qual somente se torna possível quando o homem já tenha se tornado moral, o que, do ponto de vista de Schiller, só é possível mediante a unidade harmônica entre as faculdades que Kant separou⁹. No âmbito da filosofia schilleriana, liberdade moral e liberdade política fundem-se necessariamente num conceito único: *Verdadeira Liberdade política*. Pois, de acordo com a ideia da unidade antropológica, não há liberdade moral sem liberdade política e vice-versa, pois, uma não pode ser sem a outra. Noutros termos,

⁹ É interessante notar que a liberdade em Schiller é algo que é “fim e meio ao mesmo tempo”, já que ela representa inicialmente, a nível interior, a elevação do homem à sua unidade onto-antropológica; por outro lado, enquanto unidade das forças, a liberdade é uma tarefa em infinito desenvolvimento. Nesse sentido, cabem aqui as seguintes palavras de Luc Vincenti: “... a liberdade é [...], simultaneamente, fim e meio do desenvolvimento do [ser], e a pressuposição de um ato de liberdade na origem desse desenvolvimento é um postulado que torna tal desenvolvimento possível” (cf. Luc Vincenti, *Educação e Liberdade. Kant e Fichte* [1992], Unesp, 1994, p. 13). É que a Liberdade que Schiller aspira é algo onto-antropologicamente possível, pois, como essa pesquisa esclarecera, basta para tal que se criem as condições propícias para a formação da plena antropologia schilleriana.

dever moral e dever político são indistintos, não se separam; são uma e mesma coisa. A construção desse conceito, portanto, segundo Schiller indica, deve ser precedida pela solução do conflito interior no indivíduo. Apenas resolvendo esta cisão antropológica, afirma ele, pode-se efetuar a liberdade política no Estado. Com efeito, ao se compreender o sentido da superação schilleriana do abismo kantiano, se compreende também a originalidade do conceito de Liberdade pretendido por Schiller. Pois, é pela necessária unidade das forças espirituais da razão e da sensibilidade que se garante a verdadeira Liberdade Humana; noutros termos, é pela elevação do indivíduo à unidade das forças do espírito (razão e sensibilidade, espírito e matéria) que Schiller pretende efetuar a *antropologia plena* da humanidade.

Outro fato importante que devemos recordar é que o Aufklärung kantiano ao invocar, em 1784, o *sapere aude* horaciano¹⁰, afirmando a emancipação da humanidade em relação à sua *menoridade*, parece encontrar, paralelamente, num “movimento de emancipação das letras nacionais [...]”¹¹ (uma manifestação literária e poética iniciada por volta de 1770) um “violento impulso irracionalista [que] luta contra a [própria] Ilustração”¹². Recebendo seu nome de uma peça teatral de F.M. Klinger, o *Sturm und Drang* (“Tempestade e Ímpeto”) foi um movimento profundamente inspirado por Rousseau. Nesse sentido, ao bradar sua revolta contra as contradições sociais e políticas impostas pelo Absolutismo germânico, os *Sturmer* pretendiam uma *formação* (Bildung) que conduzisse a humanidade novamente de *volta à natureza*. Pretendiam uma nova *formação* humana que, simbolizada pelo *bom selvagem* rousseauiano, indicava que o homem deveria se deixar determinar mais pelo “coração” e pela “sensibilidade”¹³ do que pelo *imperativo* de uma racionalidade arbitrária. Note-se que neste período, uma das preocupações centrais da Ilustração era a questão da *Bildung*. A *formação* da humanidade, portanto, delineava-se no âmbito das reflexões da recém surgida Filosofia da Educação. Do mesmo modo, podemos afirmar, com Olívio Caeiro, que com suas obras poéticas, literárias e

¹⁰ Kant, op. cit., p. 100.

¹¹ Cf “Da Ilustração ao Romantismo” in: “Introdução” in: *Autores Pré-Românticos Alemães*, EPU, 1991, p. 7.

¹² Idem, ibidem, id.

¹³ Idem, ibidem, p. 11.

dramatúrgicas, o objetivo dos jovens intelectuais rebeldes dos *Sturmer* se refletiu, enquanto “atitude filosófica”,

numa “missão [de] aperfeiçoamento geral da humanidade [o que, de certa forma,] exigia naturalmente uma didática própria, já que as especulações filosóficas nunca foram acessíveis ao grande público”¹⁴.

Todavia, após a segunda metade de 1780 esse movimento começa a apresentar o declínio da sua “força vital”¹⁵. Dois anos depois, com sua peça *Os Bandoleiros* [1782] produzida aos 22 anos, Schiller inscreve seu nome no Sturm und Drang. Posteriormente, não apenas como colaborador, mas como herdeiro dos *Sturmer*, ele iria tecer suas especulações acerca da *formação* de uma plena antropologia do homem (Humanidade Ideal)¹⁶. O fato é que a solução almejada por Schiller parte do pressuposto de que qualquer liberdade concedida pelo Estado positivo resulta em *artificial*. Pois, essa característica fundamental da sociedade moderna é denunciada por uma análise que tem o olhar voltado para a profunda *artificialidade* cultural do seu tempo. Nesse sentido é que em oposição àquela pretendida realização progressiva da Humanidade na história, o que se sucedeu fora a profunda contradição de uma cultura artificial em todas as suas determinações políticas, sociais, econômicas, religiosas, também no âmbito das artes e das ciências, da filosofia e até, segundo Schiller, na atividade *monótona* do trabalho moderno.

CONCLUSÃO

Estamos convencidos de que nossa pesquisa deverá oferecer efetivas possibilidades de contribuir para novos debates filosóficos, na mesma medida em que possivelmente deverá provocar àqueles afeitos

¹⁴ Olívio Caeiro, “A Poesia da Aufklärung” in: *Oito Séculos de Poesia Alemã*. Fundação Caloust Gulbenkian, 1983, p. 113.

¹⁵ “Da Ilustração ao Romantismo”, op. cit. p. 8. Pode-se conf. também sobre a importância deste movimento para a formação de Schiller e das questões estéticas da época: Márcio Susuki. *O Gênio Romântico*, 1998 e Jacques Taminiaux. *La Nostalgie de la Grece a l’Aube de l’Idealisme Allemand. Kant et les grecs dans l’itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, 1967.

¹⁶ É digno de menção que esse período que vai de 1780 até 1805, ano da morte de Schiller, é conhecido como o período clássico da literatura alemã, e que o mesmo tem seu fim com a morte do próprio Schiller.

a uma postura mais rígida. Por exemplo, se nossa tese não se restringir apenas ao âmbito do pensamento schilleriano, não poderíamos afirmar também que é o *homem* que esteve e permanece sempre no centro das preocupações da filosofia? Sendo assim, não estão as teorias de toda ordem intelectual equivocadas quando muitas vezes, ao filosofar, referem-se ao objeto de análise na *terceira pessoa* como se este fosse uma entidade particular, individualizada e real. Não se apropriam assim de uma posição crítica privilegiada que parece afastar o observador do próprio objeto observado, o qual é na verdade o próprio observador? Quando se analisa, por exemplo, o estado, a religião, o sistema capitalista, etc. não é o homem que está observando e falando de si mesmo? Como provoca Feuerbach, não é de si mesmo que o homem fala quando pensa estar falando de Deus?

Encerramos com uma reflexão que Schiller evidentemente aprendeu da lição kantiana de que a *emancipação* moral é a solução pressuposta para todas as outras soluções da humanidade, a saber: *cada um deve tomar a si mesmo como a mais bela de todas as obras de arte*. Schiller compreende que a única *revolução* que pode mudar o mundo é a revolução que os homens devem realizar em si mesmos: elevarem-se da (ainda atual) **fragmentação** de suas forças à **unidade**, ou seja, realizar a plena antropologia do ser. Como? Não será esse um desafio digno da atenção da filosofia contemporânea?

REFERÊNCIAS

- AUTORES PRÉ-ROMANTICOS ALEMÃES, introd. e notas de Anatol Rosenfeld, 2º ed., São Paulo, EPU 1992.
- CAEIRO, Olívio. *Oito Séculos de Poesia Alemã*, Lisboa, Fundação Caloust Gulbenkian, 1983.
- CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*, trad. Álvaro Cabral, SP, Unicamp, 1997, 3ª ed.
- DUFLO, Colas. *O jogo de Pascal a Schiller*, trad. bras. de Francisco Settineri e Patrícia C. Ramos, Porto Alegre, Artes Médicas, 1999.
- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência da Religião em Geral*, trad. bras. José da Silva Brandão, Campinas, Papyrus, 1988.

HEGEL, G. W. F. *Estética*, trad. port. Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino, Lisboa, Guimarães Editores, 1993.

HOBBSAWM, E. J. *A Revolução Francesa*, trad. bras. Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

Edições 70, 1991.

KANT, Immanuel. *Resposta à Pergunta: Que é "Esclarecimento"?* Trad. Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes e Introd. de Emmanuel Carneiro Leão, Ed. Bilíngue, Petrópolis, Vozes, 1974.

LESCOURRET, Marie-Anne. "De Schiller a Schönberg. Da idéia moral ao ideal poético" in: *Artepensamento*, org. Aduino Novaes, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

PAREYSON, Luigi. *Estética. Teoria da Formatividade*, trad. Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis - RJ, Vozes, 1993.

ROUSSEAU, J. Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens / Discurso Sobre as Ciências e as Artes / Do Contrato Social*, trad. bras. Lourdes Santos Machado, Intr. de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores), 1978.

SCHILLER, J. C. F. *A Educação Estética do Homem*, trad. bras. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, 3ª ed., São Paulo, Iluminuras, 1995.

————— *Cartas Sobre a Educação Estética da Humanidade*, trad. port. Roberto Schwarz, São Paulo, EPU, 1991.

————— *Kallias ou sobre a Beleza. A correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro de 1793*, trad. Ricardo Barbosa, RJ, Jorge Zahar Ed., 2002.

————— *Poesia Ingênua e Sentimental*, trad. bras. Márcio Suzuki, SP, Iluminuras, 1991.

————— *Sobre a Educação Estética do ser Humano numa série de Cartas e outros Textos*, Trad., intr. e notas Teresa Rodrigues Cadete, Imprensa Nacional – Lisboa, Casa da Moeda, (Série Universitária, Clássicos de filosofia), 1994.

————— *Sobre la Gracia y la Dignidad – Sobre Poesia Ingenua y Sentimental y una polemica: Kant, Schiller, Goethe e Hegel*, trad. cast. Juan Probst y Raimundo Lida, Barcelona, Icaria Antrazyt, 1985.

————— *Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*, trad., intr. e notas Teresa Rodrigues Cadete, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, (Série Universitária, Clássicos de filosofia), 1997.

————— *Teoria da Tragédia*, trad. port. Flavio Meurer, 2ª ed., São Paulo, EPU, 1991.

SIQUEIRA, A. Carlos. "Arte, Educação em Kant e Schiller" in: *Belo, Sublime e Kant*, org. Rodrigo Duarte, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.

SUSUKI, Márcio. *O Gênio Romântico*, São Paulo, Iluminuras, 1998.

TAMINIAUX, Jacques. *La Nostalgie de la Grece a l'Aube de l'Idealisme Allemand. Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La haye, Martinus Nijhoff, 1967.

VINCENT, Luc. *Educação e Liberdade. Kant e Fichte*, São Paulo, Unesp, 1994.

O conceito de intuição intelectual em Schelling e Fichte

Arthur Martins Cecim

Universidade Federal do Pará

INTRODUÇÃO

No estabelecimento de uma tentativa de revalidar a intuição intelectual, esforço esse que se dá manifestamente no idealismo alemão enquanto exigência de superar o dualismo kantiano entre mundo objetivo e representação, vemos a relação problemática do vínculo entre o sujeito e o mundo, o subjetivo e o objetivo, o eu e o exterior, forma e conteúdo sob a perspectiva de adequação entre a Ideia e o objeto, o pensamento e o real, o conhecimento absoluto e o próprio absoluto, uma discrepância que nos acena para uma insuficiência do entendimento kantiano em relação a atingir uma realidade incondicionada.

Esta problemática tem como centro a possibilidade de conhecermos objetos completamente exteriores à consciência. Diante deste problema, cabe à filosofia germânica tomar duas direções possíveis: 1) supor a possibilidade de haver uma objetividade independente e exterior à consciência e optar por uma heterogenia entre sujeito e objeto, forma e matéria, ou 2) se decidir por abandonar toda objetividade exterior à consciência e fundar uma homogeneidade entre forma e conteúdo a partir do subjetivismo e da auto-consciência.

Em ambos os casos podemos instaurar, respectivamente: 1) uma intuição intelectual fundada em uma coisa em si como objeto independente, à luz do realismo empírico ou 2) uma intuição intelectual fundada em um eu como sujeito autônomo, à luz do idealismo transcendental. Em ambos os casos está em jogo de que lado colocamos o absoluto: 1) pelo realismo empírico, este absoluto é posto na coisa em si e 2) pelo idealismo transcendental, aquele absoluto é depositado no eu que, assim, passa a conter homogeneamente, em si mesmo, forma e conteúdo, pensamento e matéria. Trataremos do segundo aspecto, já que a intuição intelectual a ser aqui abordada deve ser considerada à luz do idealismo alemão, para o qual a liberdade transcendental fundada na auto-reflexão do sujeito pensante é o aspecto capaz de realizar um saber absoluto como modo de suprir as inconsistências discursivas do entendimento as quais são incapazes de atingir o próprio absoluto em sua substancialidade e realismo. Assim, a negação da intuição de uma coisa em si é o ponto de partida comum aos idealistas Schelling e Fichte, ponto a partir do qual podemos considerar concordâncias, discrepâncias e superações entre ambos os filósofos, tendo em vista a dificuldade em atingir uma imagem do Absoluto, dificuldade essa que se consagrou como uma ânsia de Absoluto no romantismo e que moveu esforços para torná-lo possível na esfera da arte.

1. A IMPOSSIBILIDADE DA INTUIÇÃO INTELECTUAL ENQUANTO INTUIÇÃO DA COISA EM SI

Tanto para Schelling quanto para Fichte, o qual é considerado o formulador das primeiras bases sistemáticas do idealismo alemão, a intuição intelectual pode apenas ser concebida dentro das possibilidades transcendentais, como respectivamente e inicialmente nos indicam seus escritos de 1794 e 1795¹. Fichte é o primeiro a tentar ultrapassar e expandir o transcendentalismo kantiano e a consolidar um sistema deduzível a partir de um único princípio². Schelling segue essa premissa, dando indicações de que a filosofia deve superar a dualidade

¹ Sob esse aspecto, o leitor deve consultar as seguintes obras: *Os fundamentos da doutrina da ciência* de Fichte (1794) e o *Do eu enquanto princípio da filosofia* de Schelling (1795).

² Neste sentido, Karl Leonard Reinhold (1757-1823) oferece apenas uma propedêutica ao idealismo alemão, apresentando-nos ainda um esboço de sistema.

entre fenômeno e coisa em si, voltando-se contra a insuficiência do entendimento e da intuição sensível em atingir uma última realidade e voltando a reflexão para o único terreno possível do incondicionado: o eu e aquele intuir inteligível³.

A exigência de um absoluto pode somente se realizar dentro das totalidades do pensamento, as quais têm um pano de fundo único: a subjetividade. O idealismo alemão não mais busca um objeto absoluto, a “coisa em si”, mas afirma um sujeito absoluto para o qual o mundo se reduz às determinações da sua consciência⁴, ou em outras palavras, as representações do mundo são tornadas possíveis através daquelas condições transcendentais.

Ao contrário do realismo, o qual defende que os objetos do conhecimento são intuídos e apreendidos como eles realmente são em sua existência fora e independente da consciência, ou seja, em si, aquele idealismo germânico não mais supõe o conceito de uma tal coisa em si, concebida por Reinhold e Kant como algo independente da mente e como causa externa das sensações⁵. É assim que a intuição intelectual, enquanto intuição daquele objeto absoluto, é, por um lado, aceita por Fichte e Schelling como sendo impossível a nós, como o profere Kant, mas por outro, é reconstruída enquanto intuição de si mesmo ou intuição interna de um sujeito absoluto.

O problema que conduz à solução idealista sustentada por Fichte e Schelling para apoiar uma outra possibilidade de intuição intelectual é o fato desta faculdade ser concebida como intuição de um objeto total e absoluto, segundo as premissas instauradas pelo idealismo platônico⁶: total e absoluto aqui quer dizer “em si” e possuindo o conteúdo

³ Cf. SCHELLING, F.W. *Sämtliche Werke*. Erster Band. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1856. p. 172.

⁴ A respeito dos objetos, Schelling considera tanto a coisa em si quanto os fenômenos como um não-eu (SCHELLING, *SW*, I, p. 172). Considera, também, que a intuição intelectual não intui nenhum não-eu, mas somente o eu puro e incondicionado (*Ibid.*, p. 210), já que essa intuição não pode estar onde está o mundo condicionado dos objetos (*Ibid.*, p. 181).

⁵ Cf. CRP B 344.

⁶ E que, segundo Kroner, caracterizam o idealismo platônico como aquele para o qual o objeto da intuição intelectual, a Ideia, seria uma substância, enquanto que em Kant passa a se tratar da Ideia sob os requisitos formais das leis da consciência. De acordo com Kroner, Kant não mais trata de um lugar supra-celeste, mas da internalidade do sujeito (Cf. KRONER, R. *Von Kant bis Hegel*. Erster Band. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921, p. 35).

e a matéria totalmente exteriores à consciência⁷. Kant sustenta duas impossibilidades: (1) a da intuição intelectual enquanto faculdade humana e (2) a da coisa em si enquanto objeto cognoscível. Kant apóia a impossibilidade de sermos dotados da intuição intelectual pensada como intuição daquele absoluto com base na divisão das faculdades do saber. Essa distinção decreta a impossibilidade de um intuir intelectual ou de uma inteligência instintiva, pois, sendo a sensibilidade passiva, não pode esta ser espontânea, ou seja, possuir qualidades discursivas que são próprias e exclusivas do entendimento humano. Por outro lado, ao mesmo tempo em que delimita nosso conhecimento aos fenômenos, Kant sustenta a impossibilidade de conhecermos a coisa em si concebida como um objeto absoluto e independente, ou seja, genuinamente exterior à consciência, impossibilidade essa que repousa na incognoscibilidade daquele objeto total, o qual, porém, era sustentado por Kant como afecção, fundamento de nossas representações⁸. Esta intuição, portanto, possuía uma sustentação realista na abordagem kantiana.

Mas vale notar a ambigüidade com que Kant mesmo trata o objeto da intuição intelectual: incognoscível e ao mesmo tempo como sendo aquela causa de nossas afecções. A negação da intuição intelectual por parte da crítica kantiana se baseia naquele realismo, já que o filósofo de Königsberg sustenta seu transcendentalismo no argumento de que não conhecemos as coisas em sua absoluta existência, ou seja, como são em si mesmas, o mundo se reduzindo à fantasmagoria dos fenômenos, ou seja, segundo o modo subjetivo como os objetos são percebidos através da nossa própria perspectiva, de acordo com nossos limites cognitivos e com as leis da nossa consciência.

No entanto, é aquela ambigüidade que, no período pós-crítico, mais precisamente e intensamente entre os anos de 1991 e 1993, conduzirá a filosofia alemã para a reconstrução do conceito de intuição intelectual. Com a eliminação da coisa em si, eliminação essa que atravessa as críticas céticas de Jacobi e Máimon e que atinge seu ápice no *Aene-*

⁷ É assim que a filosofia platônica está acometida de uma ilusão transcendental ao confundir a Ideia, o objeto inteligível daquela intuição, com uma realidade substancial, que Platão denomina de objetos divinos sob a pretensão daquela intuição atingir uma realidade ontológica supra-sensível (Cf. *Fedro* 249bd).

⁸ CRP B 344. Cf. CRP A 494.

sidemus de Schulze⁹, funda-se uma filosofia do eu que tem, em Fichte principalmente, o caráter de uma filosofia que se volta para si mesma, ou seja, que se funda na auto-consciência, sendo esta auto-consciência um caráter intrínseco do idealismo alemão.

Assim, a tentativa de fundamentação e reconstrução do conceito de intuição intelectual por parte de Fichte e Schelling no idealismo alemão deve sempre ser compreendida à luz do decreto kantiano da impossibilidade daquela intuição e sob dois aspectos: 1) a insustentável suposição kantiana da existência da coisa em si e o realismo do objeto e 2) a crise da coisa em si e o conseqüente primado idealista do sujeito, o qual caracteriza o que podemos denominar de um radical *giro idealista*¹⁰.

No segundo caso, o qual envolve a eliminação da coisa em si e este giro idealista caracterizado pelo primado idealista do sujeito¹¹, não mais se trata de uma intuição enquanto procedimento filosófico que visa a absolutez de um objeto. Não é esta a intuição intelectual referida por Schelling e Fichte. O idealismo germânico transfere para o sujeito todas as determinidades de um mundo em si, sujeito esse que passa a determinar formalmente toda a substancialidade¹². Esse sujeito passa a se determinar a si mesmo enquanto re-construção do mundo através de uma forma-matéria que é, na verdade, apenas forma da forma do pensamento, um pensar sobre o pensar, o qual, por ser imediato a si mesmo, é um pensar que se intui a si próprio.

Esta impossibilidade de sermos dotados da intuição intelectual, sustentada por Kant com base na divisão das faculdades do saber e no

⁹ A total eliminação do espectro da coisa em si do horizonte filosófico repousa no sólido argumento de Schulze de que tal objeto absoluto não pode se sustentar em vista de nada conhecermos a respeito das suas propriedades ontológicas intrínsecas, já que não há como provar que a matéria da sua representação seria dada por coisas fora de nós (SCHULZE, G. E. *Aenesidemus*. Berlin: Reuther & Reichard, 1911. p. 294).

¹⁰ A substancialidade e o em si do mundo, ou seja, sua existência exterior independente, é transferida para o eu, caracterizando uma hipóstase, segundo Hartmann (HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976, p. 32).

¹¹ Aqui se trata do primado da razão prática sobre a razão teórica, ou seja, Fichte defende o primado da liberdade e do agir sobre o realismo dos objetos do mundo exterior, primado que tem no idealismo e no eu seu princípio autônomo (Cf. FICHTE, J. G. *Sämtliche Werke*. Erster Band. Berlin: Veit und Comp, 1845, p. 471, 472, 495, 509).

¹² Cf. HARTMANN, 1976, p. 72.

agnosticismo daquele objeto independente trará conseqüências idealistas para a re-construção do conceito de intuição intelectual na doutrina da ciência de Fichte, a qual tem no eu o seu princípio único e absoluto.

2. FICHTE E O CONCEITO DE INTUIÇÃO INTELECTUAL NA DOCTRINA DA CIÊNCIA

A doutrina da ciência se propõe a fundar um saber absoluto e visa suprir as carências discursivas e indiretas da razão humana através de um procedimento que se dá de modo direto e ao mesmo tempo espontâneo, um intuir inteligível o qual não é, no entanto, fundado pela lógica, mas que estabelece sua própria lógica e que funda a si mesmo: é disso que se trata a *intuição intelectual*, a qual é reconstruída por Fichte não mais nos termos da exigência realista de atingir uma coisa em si enquanto realidade exterior à mente, e sim nos termos idealistas de uma construção do absoluto na consciência.

Segundo esse modo de ver transcendental, o mundo não é considerado como um objeto à parte da consciência. O idealismo trata, a partir disso, desta assunção: de que os objetos não são objetos exteriores à consciência, mas, pelo contrário, de que todo objeto do conhecimento é, em última análise, um objeto *da* consciência, ou seja, só possuímos consciência dos objetos da consciência e não de objetos exteriores. Esse modo de considerar o real à luz do idealismo germânico está em estreita relação com a reconstituição do conceito de intuição intelectual na doutrina da ciência.

Com esse novo conceito de intuição intelectual, Fichte supõe uma intuição ativa e não mais passiva, o exterior não toma mais o aspecto de afectante, mas, pelo contrário, é o eu que, do interior da consciência, coloca o mundo ao mesmo tempo que põe a si mesmo. Essa é a marca idealista de um mundo pensado não como *determinante* mas como *determinado* pelo puro pensar, mundo esse que *é sob as condições intrínsecas e transcendentais da consciência*¹³. Sob a ótica do idealismo fichteano, o mundo não é *em si*, mas algo *para o eu e pelo eu*, ou seja, o mundo é segundo a totalidade do eu em sua auto-determinação e estando

¹³ Cf. FICHTE, SW, I, p. 117.

imediatamente a si mesmo no ato do refletir. O mundo não é concebido substancialmente ou materialmente, mas como perspectiva do ver¹⁴.

Assim, temos, diante do exposto, cinco pontos a serem desenvolvidos a respeito do conceito de intuição intelectual em Fichte, 1) enquanto conhecimento da razão por si mesma, 2) o conteúdo da intuição intelectual não enquanto objeto, mas enquanto eguidade, 3) não enquanto consciência de objetos, mas como auto-consciência, e 4) fundada em um subjetivismo no qual o mundo é uma produção da consciência. Todos estes pontos possuem em comum e em geral a marca idealista.

Assim: (1) Quanto ao primeiro ponto, diante do aspecto problemático do dualismo kantiano, o objetivo da doutrina da ciência de Fichte consiste em derivar todo sistema do saber humano de um princípio único: o eu¹⁵. Com isso, pretende prover as filosofias teórica e prática com um fundamento comum. Fichte intenciona atingir o que fora apenas esboçado por Kant, a saber, a unidade da razão subjacente ao sistema.

Sob o ponto de vista dessa unidade da razão, Fichte substitui o termo *filosofia* pelo termo *doutrina da ciência* com o objetivo de fornecer um nome em geral para o todo do seu sistema enquanto aquela doutrina é um saber de todos os saberes e lhes fornece os fundamentos¹⁶.

A reflexão filosófica é auto-consciência, se deve ser assumida em sua autonomia em relação ao mundo empírico e exterior. Não mais se trata de uma recorrência direta à experiência, como seria o caso de uma ciência natural ou particular, caso em que lidamos com o saber de objetos. Se trata, isso sim, de um “auto-procedimento” da razão. Se trata de um intuir do próprio filosofar em seu próprio terreno, a auto-reflexão. Este filosofar ocorre através de um ato único e imediato, na *intuição*, ou o que Fichte denomina enquanto filosofia *o conhecimento da própria razão por si mesma*, nisso consistindo a tarefa de uma crítica da

¹⁴ Cf. In: ASMUTH, C. *Schelling: zwischen Fichte und Hegel*. (Hg.) ASMUTH, CHRISTOPH – DENKER, ALFRED – VATER, MICHAEL. Amsterdam 2000, p. 404, 406. Trata-se de um puro pensar que parte de si mesmo totalmente imanente e que nega o exterior.

¹⁵ Cf. FICHTE, SW, I, p. 91.

¹⁶ Nos escritos *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia* de 1794, Fichte denomina de filosofia a ciência das ciências em geral, esta sendo a própria doutrina da ciência (FICHTE, SW, I, p. 45). Contra um diletantismo historicamente relacionado ao tradicional termo “filosofia”, Fichte ressalta que a nação que encontrasse um termo capaz de edificar a filosofia em seu próprio terreno, o de uma ciência enquanto ciência das ciências em geral, deveria tirar seu nome de sua própria língua, que é o caso da língua alemã e do termo *Wissenschaftslehre* (Ibid., p. 44, 45).

razão enquanto esta deve, em primeiro lugar, conhecer a si própria. É este o ponto preciso em que intuição intelectual e doutrina da ciência em Fichte se encontram. Como Fichte nos indica nos escritos dos *Fundamentos da doutrina da ciência* (1794):

Desde que se começou a falar de uma crítica da razão, de um conhecimento da razão, como *conhecida*, e tornou-se tarefa da razão conhecer em primeiro lugar *a si mesma*, e somente a partir disso deduzir como pode conhecer algo fora de si mesma, deveria ter-se tornado claro que essa razão, para apreender-se e captar-se, não poderia fazê-lo em algo derivado, que não tem seu fundamento em si mesmo, como o conceito, mas **teria de fazê-lo no único imediato, na intuição**; que, portanto, se de agora em diante só se deve chamar de filosofia o *conhecimento da própria razão por si mesma*, a filosofia não pode absolutamente ser um conhecimento por conceitos, mas tem de ser um conhecimento por intuição. (FICHTE, 1988, p. 191, grifo do autor).

Além daquele primeiro aspecto, (2) o conteúdo da intuição intelectual em Fichte pressupõe a liberdade do refletir filosófico. É nesse sentido que a doutrina da ciência não trata de um saber de objetos, mas de um saber do próprio saber. O eu que se intui a si mesmo (que se põe a si mesmo, que se reflete) é absoluto porque se põe por liberdade, sua liberdade está em sua atividade de se pôr a si mesmo. Em seu intuir a si próprio, este eu não tem seu conteúdo num objeto, e sim na sua egoidade¹⁷.

(3) O eu de Fichte se assemelha ao *eu penso* kantiano, o qual deve poder acompanhar todas as nossas representações, e este “eu penso” absoluto é a própria intuição intelectual que, segundo Fichte e Schelling, ficara subentendida sem ser afirmada explicitamente por Kant através da apercepção transcendental¹⁸.

Assim, se a consciência (de um objeto) pressupõe a auto-consciência, sob o ponto de vista do “eu penso” da apercepção transcendental kantiana, isto significa que uma intuição intelectual em Fichte envolve a presença imediata do eu diante de si mesmo e independe de qualquer conteúdo sensorial. Essa intuição intelectual não acontece na consciência empírica e natural (esta é apenas fundamentada por

¹⁷ Cf. FICHTE, SW, I, p. 39, 50, 51.

¹⁸ Ibid., p. 472. Cf. SCHELLING, SW, I, p. 181.

aquela intuição). Essa intuição deve apenas ser pressuposta como um modo de esclarecermos a possibilidade de produzirmos representações e como um modo de explicar a consciência empírica. Mas importante notar aqui que aquela intuição intelectual, enquanto acompanha nossas representações e condiciona toda consciência empírica, é compreendida por Fichte como auto-consciência¹⁹. Nessa medida, eu sou o “pensado” nesse pensar²⁰.

(4) A intuição intelectual em Fichte corresponde, portanto, a um intuir que produz seu próprio objeto e que, no caso, se trata do eu que se põe a si mesmo como objeto, sendo ele mesmo em sua totalidade como sujeito-objeto originário²¹. Isso diz respeito a uma intuição intelectual fundada em um subjetivismo no qual o mundo é uma produção da consciência. Este ato de se pôr se explica como um ato de reflexão filosófica ou pura auto-reflexão, meio pelo qual o filósofo se torna consciente das condições transcendentais que proporcionam as possibilidades e os fundamentos da consciência comum, distinguindo-se de uma intuição sensível para a qual o que está em jogo é o intuir de um objeto externo à consciência, um objeto empírico.

Em suma, a intuição intelectual em Fichte busca fundar um princípio absoluto, originário e não derivado, o eu enquanto construtor da representação do mundo, caso em que este mundo passa a ser um objeto da consciência e não um objeto independente (um “em si”). A intuição intelectual em Fichte é interna, enquanto um pensar que se intui a si próprio. Esse pensar do pensar, refletir sobre o refletir (um auto-refletir ou uma pré-reflexão) significa um degrau acima de toda representação, no qual o eu é simultaneamente sujeito e objeto, ao mesmo tempo produtor e produto.

3. SCHELLING E A OBJETIVAÇÃO DA INTUIÇÃO INTELLECTUAL ATRAVÉS DA PRODUÇÃO ESTÉTICA

A princípio, Schelling concorda com aquela conceito de intuição intelectual em Fichte e assume que a filosofia deve começar por um

¹⁹ Cf. FICHTE, *SW*, I, p. 463, 472, 473, 476, 477, 494.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 475.

²¹ Eu sou objetivo porque sou para mim mesmo (*Ibid.*, p. 460). O eu é sujeito-objeto originário pelo fato de se pôr a si mesmo na consciência imediata, segundo Fichte. Este pôr, que é um pôr-se como sujeito-objeto, acontece imediatamente. O eu põe seu próprio ser (Cf. p. 97, 98). Ver nota de Rubens Torres Filho a esse respeito (FICHTE, 1988, p. 47, nota 16).

princípio único e absoluto: o eu²². O saber de objetos é sempre um saber condicionado, o do mundo das coisas finitas, caso da intuição sensível²³. E em vista disso, a filosofia deve partir do seu próprio terreno: do incondicionado, o qual pressupõe um ver invisível, um intuir não coisificado, como no caso da intuição intelectual enquanto apercepção²⁴.

A intuição intelectual é, como Schelling sinaliza em seus primeiros escritos (os escritos da fase fichteana e em especial, os escritos do *Vom Ich* de 1795), e em alinhamento semelhante ao de Fichte, um procedimento incondicionado: onde há intuição intelectual, não pode haver o mundo do condicionado, não pode haver o mundo dos objetos. Se o intuir é livre, ele deve se fundar sobre a liberdade, e não sobre o mundo condicionado das coisas.

Mas esse intuir intelectual concebido à luz da filosofia da doutrina-da-ciência de Fichte mostra sua insuficiência objetiva aos olhos de Schelling: naquilo que corresponde a um acomismo e a uma eguidade altiva que acaba por se tornar um solipicismo radical²⁵. O cerne dessa discussão envolvendo Fichte e Schelling é a concepção de natureza. Enquanto Fichte pensa a natureza estritamente como um produto do pensamento, um derivado da consciência, Schelling defende a posição de uma natureza produtora, e mesmo, em seus estudos acerca das origens transcendentais da consciência e do passado transcendental do espírito e da “alma do mundo”, concebe uma inversão a partir do dinamismo da produtividade da natureza: não apenas a natureza é derivada da consciência em sentido idealista e transcendental, sob o ponto de vista da doutrina da ciência, mas, inversamente, a consciência é também derivada da natureza²⁶.

²² Cf. SCHELLING, *SW*, I, p.89, 90, 167, 182, 186.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 163, 177, 181.

²⁴ A intuição intelectual é, segundo Schelling, apenas possível se esta não possui ou não se dirige a objetos, mas determina tão simplesmente o puro eu (*Ibid.*, p. 181, 182).

²⁵ BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: UNESP, 2005, p. 29.

²⁶ Schelling defende a dedução de uma inteligência da natureza (SCHELLING, *SW*, III, p. 342), o que significa dizer que reconhece uma finalidade imanente à matéria (*Ibid.*, p. 285), e conduz à ideia de uma natureza enquanto totalidade viva. A propósito da discussão entre Schelling e Fichte a respeito de uma dedução da inteligência da natureza, consultar a seguinte correspondência entre ambos: *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlasse beider*. I. H. Fichte und K. F. A. Schelling (org.). Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1856, carta n° 22, p. 59.

Em outros termos, a inteligência é engendrada geneticamente pelo auto-desenvolvimento contínuo da própria natureza em seus graus de objetivação. Isso se explica da seguinte forma: a natureza avança (segundo os estudos de Schelling acerca da evolução do mundo orgânico) de uma produção cega e inconsciente, em etapas progressivas, até atingir o estado da consciência propriamente dita, cuja atividade e produção é o pensar. Este é o movimento que vai da objetividade à subjetividade, ponto em que é atingida uma individuação²⁷. Em um estado mais avançado, o filosófico, este pensar é um pensar sobre si mesmo, ou seja, é uma autoconsciência, a qual equivale à auto-reflexão da doutrina da ciência. Aqui, Schelling explica geneticamente a intuição intelectual do eu de Fichte. Podemos, com relação a isso, anotar uma concepção divergente de intuição intelectual entre Schelling e Fichte: a intuição intelectual em Schelling é também possível na natureza porque a natureza é atividade livre e espontânea, porém, isso se dá de modo cego e inconsciente, enquanto em Fichte a intuição intelectual corresponde a uma atividade livre, espontânea e que se dá de modo auto-consciente, ação produtora em que a natureza é um produto derivado da consciência do eu²⁸.

Além daquela discordância quanto ao estatuto, à dignidade ontológica, e à gênese da natureza, ainda resta este problema, caro à defesa da possibilidade de um intuir inteligível: Fichte parece sustentar a intuição intelectual como sendo a visão de um objeto fictício, meramente esquemático, mais próximo de um ver invisível²⁹. Eis aqui um problema do qual Fichte não poderia se furtar a tentar solucionar: a objetividade daquela intuição.

A dificuldade de Fichte em sustentar tal objetividade é apontada por Hegel em sua obra *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801): a doutrina-da-ciência enquanto sistema unilateral que privilegia o subjetivismo é um sistema parcial caracterizado, segundo Hegel, por um sujeito-objeto subjetivo que, assim, não pode

²⁷ SCHELLING, SW, III, p. 612, 613. Cf. BARBOZA, 2005, P. 65.

²⁸ Assim afirma Barboza a esse respeito: “(...) a filosofia-da-natureza segue os passos da doutrina-da-ciência, porém agora se serve da concepção de uma atividade no cosmos, de modo que a auto-atividade livre absoluta é vista como atividade livre e real” (Ibid.).

²⁹ E se há uma imagem a ser vista, essa é, segundo Fichte, mero esquematismo (Cf. TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 72).

sustentar uma objetividade não-fictícia. Em outros termos, a identidade entre sujeito e objeto ocorre na clausura da internalidade do eu em seu pôr-se a si mesmo e no seu intuir-se, o que acaba por dar ao sistema de Fichte o aspecto de um sistema da subjetividade absoluta³⁰.

Sendo assim, se não há mais a busca por um objeto da intuição intelectual, como decretado pelos fundamentos do idealismo alemão, fundamentos esses antecipados parcialmente por Kant, como é possível objetivarmos tal intuição? Em outras palavras, como poderia Fichte sustentar a ilusoriedade de uma intuição intelectual cujo objeto não é mais que uma sujeito-objetividade posta pelo próprio eu em seu intuir a si mesmo?

O caminho da egoidade do eu fichteano não pode realizar a tarefa de uma objetivação daquela intuição intelectual, pois leva a cabo somente o mundo dentro do pensar, sendo a realidade concebida apenas dentro das condições transcendentais da consciência, realizando apenas subjetivamente e internamente aquela possibilidade de objetivação. Em suma, a intuição intelectual de Fichte está mais para uma intuição intelectual subjetiva e confinada à internalidade da consciência e ao eu auto-pensante do que a uma intuição fundada em uma objetividade concreta ou visão baseada em um objeto visível. Isto equivale a dizer que a Ideia permanece circunscrita à mera circularidade idealista do pensar.

O viés adotado por Schelling para sustentar uma objetivação daquela intuição é, enfim, o da arte em sua relação com o fator inconsciente. E isso porque, segundo o *Sistema do idealismo transcendental* (1800), aquela produtividade cega e inconsciente da natureza, a mesma que gera o mundo objetivo e que engendra o mundo dos objetos na forma de seres vivos, e sendo a mesma que culmina na consciência e

³⁰ Hegel toma partido de Schelling ao considerar a filosofia-da-natureza um sistema objetivo, já que Schelling considera uma identidade entre sujeito e objeto em um nível mais alto do que a que ocorre na consciência do eu, acusando Fichte de idealismo subjetivo. Em vista disso, Hegel denomina a filosofia-da-natureza de Schelling uma ciência do objetivo sujeito-objeto (HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Jena: Seidler, 1801, p. 133). Necessário ressaltar que o ano de 1801, ano da publicação da crítica de Hegel, marca o princípio da dissensão entre Fichte e Schelling, principalmente com relação à co-existência de um sistema ao lado da doutrina-da-ciência e à autonomia da natureza, como nos revela a troca de correspondências deste período, em particular as cartas n°18 e 22.

na conseqüente formação da individuação e da subjetividade, age no artista através da produção estética³¹.

Ao interagir com a consciência do artista, essa produtividade inconsciente acaba por objetivar aquilo que, intelectualmente, estava sendo intuído apenas internamente e conscientemente, durante o processo da produção artística: isso corresponde a um objetivar que toma a forma concreta na obra de arte³². É sob o seguinte aspecto que Schelling antevê na arte uma objetividade para a intuição intelectual pensada apenas subjetivamente por Fichte: a arte confere uma exposição sensível às Ideias, algo que, no campo da filosofia, poderia ser apenas pensado, estando recluso ao círculo da auto-reflexão. A arte expõe carnalmente o mundo ideal, corporificando-o em um objeto artístico. A arte oferece um *exhibitio* daquele mundo ideal, através do qual as Ideias podem atingir uma concretude, ultrapassando a mera representação³³. É em razão disso que Schelling afirma que a arte é o reflexo objetivo mais perfeito da filosofia, pois expõe seus protótipos³⁴.

Assim, para Schelling a intuição estética corresponde à objetivação da intuição intelectual, objetivação essa cuja possibilidade não é contemplada na doutrina-da-ciência de Fichte, a qual permanece circunscrita ao círculo subjetivo do pensar. Ou como Schelling mesmo o sintetiza no *Sistema do Idealismo transcendental*:

Toda a filosofia começa e deve iniciar, de um princípio que, *qua* absolutamente idêntico, é totalmente não-objetivo. Mas agora como isso é absolutamente não-objetivo para ser chamado à consciência e entendido – uma coisa necessária, se ela é a condi-

³¹ Na tensão entre consciente e inconsciente, inteligência e instinto, contradição que cabe ao gênio resolver, o resultado acabado da obra de arte não pode ser um objeto arbitrário, mas sim não-intencional. Isso ocorre porque o artista é consciente quanto à produção, mas inconsciente quanto ao produto, quanto à objetivação das suas Ideias (SCHELLING, SW, III, p. 612, 613), de tal maneira que o gênio não pode afirmar como chegou a tal resultado (Cf. KANT, *Sämmtliche Werke*. Fünfter Band. Leipzig: Leopold Voss, 1867, p. 317).

³² A obra de arte é assim a expressão sensível do Absoluto. Esse objetivar corresponde a um encarnar ou corporificar (BARBOZA, 2005, p. 127, 128) que torna as Ideias visíveis, já que estas estão expostas e refletidas objetivamente na arte.

³³ Esse aspecto proporciona um universal concreto que ultrapassa a representação e alcança uma exposição sensível do Absoluto, e é na mitologia que esse universal concreto na forma de um *exhibitio* encontra sua melhor expressão (Cf. TORRES FILHO, R. R. *O simbólico em Schelling*. Ensaio de filosofia ilustrada. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 131, 132).

³⁴ SCHELLING. W. F. *Filosofia da arte*. São Paulo: Edusp, 2010. p. 31.

ção para a compreensão de toda a filosofia? Que pode não mais ser apreendido através de conceitos do que ser capaz de ser estabelecido por meio deles, não apresenta nenhuma necessidade de demonstração. Nada resta, portanto, a ele a não ser estabelecido em uma intuição imediata, embora isso seja, por sua vez, inconcebível e, uma vez que seu objeto é para ser algo totalmente não-objetivo, parece, com efeito, ser contraditório. Mas se agora essa intuição de fato existe, tendo por objeto o absolutamente idêntico, em si mesmo nem subjetivo nem objetivo, e estivéssemos, com relação a esta intuição, que só pode ser intelectual, a apelar à experiência imediata, então como, neste caso, poderia até mesmo esta intuição ser, por sua vez, assumida objetivamente? Ou seja, como pode ser estabelecido, para além de qualquer dúvida, que tal intuição não repouse sobre um engano puramente subjetivo, se ela não possui nenhuma objetividade que seja universal e reconhecida por todos os homens? Esta objetividade universalmente reconhecida e completamente incontestável da intuição intelectual é a própria arte. Pois a intuição estética é simplesmente a intuição intelectual tornada objetiva. (SCHELLING, *SW*, III, p. 624-625).

CONCLUSÕES FINAIS

Devemos considerar três aspectos a respeito do presente trabalho, que ressaltam, relativamente ao subjetivismo de Fichte, uma intensa vocação romântica em Schelling a respeito de uma exposição objetiva do Absoluto através da intuição intelectual enquanto intuição estética: (1) a primazia da intuição estética sobre a intuição intelectual (2) a importância dada à potencialidade da natureza e do inconsciente na produção estética e (3) a inversão entre filosofia e arte, que caracteriza uma primazia da última sobre a primeira.

Assim, (1) podemos considerar a intuição estética em Schelling como sendo uma intuição que tem primazia sobre a intuição filosófica, primazia através da qual Schelling funda um sentido romântico que tem no intuir estético um meio de acesso ao Absoluto, já que o procedimento filosófico esbarra nas barreiras racionais das leis da consciência. (2) Em sentido romântico, também podemos caracterizar a intuição intelectual enquanto intuição estética em Schelling sob este aspecto: enquanto tem no fator inconsciente da natureza atuante no artista in-

tuíte seu fator de exteriorização e objetivação e que implica em um engendrar semelhante ao mundo das coisas e dos objetos naturais e, por fim, (3) uma inversão de predominância entre as instâncias da arte e da filosofia, sendo a primeira o meio mais autêntico pelo qual uma intuição filosófica pode se objetivar, ou seja, se concretizar e se tornar assim universalmente válida, atingindo um *Exhibitio* e indo mais longe do que o aspecto de *Vortellung* da reflexão do eu, já que a arte oferece uma imagem do absoluto, algo não almejado pelo limitado aspecto discursivo do entendimento, e também não almejado pela internalidade da intuição intelectual filosófica, como é o caso da doutrina-da-ciência de Fichte, já que esta permanece circunscrita à subjetividade do pensamento, pois seus “objetos” só são objetos enquanto objetos da consciência, ficando impossibilitados de serem expostos ou exibidos concretamente, ou seja, em figura visível.

Concluímos, portanto, que a intuição estética em Schelling oferece uma exposição das Ideias, exposição essa proporcionada pelo aspecto objetivo e inconsciente de uma natureza agindo através do artista de modo a engendrar um objeto, a obra de arte, e assim torna possível uma materialização ou objetivação da intuição intelectual filosófica, ao passo que em Fichte essa última está restrita ao movimento interno e subjetivo do pensar.

REFERÊNCIAS

- ASMUTH, C. *Schelling: zwischen Fichte und Hegel*. (Hg.) ASMUTH, CHRISTOPH – DENKER, ALFRED – VATER, MICHAEL. Amsterdam 2000, S. 403-417.
- BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: UNESP, 2005.
- FICHTE, J. G. *Pensadores: seleção de textos*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. *Sämmtliche Werke*. Erster Band. Berlin: Veit und Comp, 1845.
- Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlasse beider*. I. H. Fichte und K. F. A. Schelling (org.). Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1856.
- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Jena: Seidler, 1801.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Sämmtliche Werke*. Fünfter Band. Leipzig: Leopold Voss, 1867.

KRONER, R. *Von Kant bis Hegel*. Erster Band. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

SHELLING, W. F. *Filosofia da arte*. São Paulo: Edusp, 2010.

_____. *Sämmtliche Werke*. Dritter Band. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1858.

_____. *Sämmtliche Werke*. Erster Band. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta, 1856.

SCHULZE, G. E. *Aenesidemus*. Berlin: Reuther & Reichard, 1911.

TORRES FILHO, R. R. *O simbólico em Schelling*. Ensaios de filosofia ilustrada. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

Schiller e o Sublime Patético: sofrimento e resistência moral como possibilidade de exercício da liberdade

Clecio Luiz Silva Júnior

Universidade Federal de Ouro Preto

A filosofia do século XVIII deixa-nos um grande legado quando atribui à arte a possibilidade de abertura do mundo e busca da verdade ao pensar esteticamente a condição ontológica do homem. Intentamos neste breve artigo elucidar minimamente como o sublime, ou seja, como o sentimento sublime atravessa a natureza humana tocando-nos no mais profundo do ânimo, aquilo a que Schiller denomina Liberdade.

A segunda metade do sec. XVIII é marcada pelo surgimento da *Crítica da Faculdade do Juízo*, obra na qual Kant traz sua Analítica do Belo e Analítica do Sublime, portanto uma expressiva teoria sobre o gosto e sobre as sensações de prazer considerando fortemente as faculdades da imaginação, do entendimento e da razão no ajuizamento estético e que serão fundamentais na filosofia de Schiller. Interessa-nos justamente essa estética schilleriana que busca algo mais relacionado ao jogo sensível/suprassensível no que diz respeito ao homem, ao ser social e histórico que é, e em sua formação e educação estética, e esta é certamente uma das superações, um salto de Schiller, em relação à tradição conceitual advinda do rigor canônico da filosofia de Kant, como afirma Vladimir Vieira em sua apresentação “Os dois sublimes de Schiller”, em *Do sublime ao Trágico* :

Schiller tem em vista esclarecer, com base em princípios filosóficos, as entidades empíricas tradicionalmente arroladas como pertinentes a esse campo de investigação. (...) Mesmo quando escrevia sob influência direta de seus estudos sobre Kant, portanto, Schiller já procurava pensar o problema da estética de um modo mais profundo ou abrangente do que ele fora concebido por seu mestre. (VIEIRA, 2011, p.12)

É nesta perspectiva de relação sensível/suprassensível que o tema do Sublime se torna central para Schiller e ganha notoriedade na medida em que, também na condição de dramaturgo, ele observa no sublime o sentimento necessário e primordial para a experiência trágica. Anatol Rosenfeld nos diz que

“o sublime, que se manifesta antes de tudo na tragédia, mostra o homem no mundo empírico das tensões e dos antagonismos, lutando para afirmar a liberdade, fazendo apenas entrever a harmonia absoluta” e ainda, “a tragédia apresenta a vontade humana no seu desafio às forças do universo e da história, mostra o homem sofrendo, mas resistindo ao sofrimento graças à sua dignidade sublime e indestrutível”. (ROSENFELD IN SCHILLER, 1991, p.11)

Ao citar estas duas interpretações sobre a tragédia e sobre o sublime na voz de Rosenfeld, em íntimo acordo com a estética schilleriana, acreditamos na tese de que é o sublime a permanência do trágico na modernidade, ou seja, de que o sublime é o elemento ou acontecimento trágico por excelência. Schiller nos disse que o fim último da arte é a representação sensível do suprassensível, e é sobretudo a arte trágica que o realiza, como diria também Lacoue-Labarthe, séculos mais tarde, sobre a filosofia heideggeriana e a ideia de que aquela clareira do ser, o aberto que permite ver a verdade, ora oculta, ora manifesta, é o sublime¹. Fazemos esta breve e inevitável aproximação entre o sublime e o trágico para investigarmos o que mais nos interessa, que é esta relação do sublime com a liberdade moral, o efeito mais nobre do sublime que, como se pode ver, ocorre também e primordialmente na experiência

¹ Lacoue-Labarthe faz uma profunda reflexão sobre o sublime numa perspectiva ontológica no texto “A verdade sublime”. IN: A imitação dos Modernos. Paz e Terra, 2000.

da arte trágica, que é para Schiller o lugar desse conflito essencialmente humano entre natureza e liberdade, sensível e suprassensível, físico e moral.

De todo modo, o que temos de primordial no sublime de Schiller? A começar, Schiller nos diz que o sublime apenas se dá em função da coexistência de dois elementos: primeiro, a manifestação da natureza sensível, e, segundo, o exercício da razão, onde se operará a resistência moral e se manifestarão a vontade e a liberdade. No sublime há algo de paradoxal: se o Belo é um sentimento de prazer que permite o deleite, o sublime é um sentimento oposto, misto, que leva ao desprazer e ao sofrimento, mas que, pela ação moral, pela liberdade, é capaz de proporcionar prazer.

A tradição, de Longino a Schiller, passando por Burke e Kant, relacionou o Sublime como aquilo que se manifesta imensamente grande, absoluto, cuja grande força e poder é capaz de subjugar nossa força e resistência física, tornando-nos, diante deste terror, pequenos e incapazes de superá-lo, nos causando, portanto, dor, sofrimento e violência. Não intentando ser repetitivo, mas na necessidade de subsidiar esse conceito de sublime, lemos em Burke que

Tudo que seja de algum modo capaz de incitar as ideias de dor e de perigo, isto é, tudo que seja de alguma maneira terrível ou relacionado a objetos terríveis, ou que atue de um modo análogo ao terror, constitui uma fonte do *sublime*, isto é, produz a mais forte emoção de que o espírito é capaz. (BURKE, 2013, p.59)

E este mesmo conceito de grandeza está também em Kant, Schiller e toda a tradição do sublime. Aliás, é fácil perceber que é intrínseca ao sublime esta noção de grandeza que já está em seu conceito desde aquele sublime ainda retórico de Longino que, mesmo preso à noção do discurso, já se anunciava como elemento de nobreza e elevação.

O que se coloca já em questão é, portanto, uma condição de possibilidade de *independência* da natureza e de sua força imensamente grande e esmagadora. Aqui trata Schiller de nos falar da natureza humana e de sua superioridade moral sobre o mundo sensível. Cito Schiller:

A primeira exigência feita ao homem, fá-la sempre e eternamente a natureza, que nunca deve ser rejeitada. Porque o homem é – antes de mais nada – um ser físico e sensível. A segunda exigência que lhe é feita, fá-la a razão, porque ele é um ser que sente racionalmente, uma pessoa moral, para o qual é dever não deixar a natureza reger sobre si, mas dominá-la. (SCHILLER, 1991, p. 117).

Esta afirmação denota essa superioridade, esse algo humano que busca superar e transcender o mundo sensível (vontade). Não se trata aqui, porém, de uma grandeza religiosa, mas de uma grandeza moral, racional, de maneira tal que essa superioridade ou relação com o suprassensível seja um acontecimento e não uma *esperança de*. Desse modo, na relação com o sublime, falamos, com Schiller, em dois impulsos distintos: impulso de autoconservação e impulso de conhecimento. Neste (de conhecimento), sentimos nossa dependência enquanto seres racionais, impedidos de conhecer; naquele (de conservação) sentimos nossa dependência enquanto seres sensíveis, impedidos de levar a diante a nossa existência quando aquilo que denominamos sublime se faz manifesto. Esses dois tipos de impulsos são fundamentais para compreendermos como se dá a superação moral do homem diante do objeto sublime.

Para Schiller, o sublime enquanto sentimento estético pode ser de dois tipos:

- Sublime Prático – é aquele que se revela imensamente grande, uma manifestação da natureza que se revela poderosa, ou ainda algo dado pela arte que se mostra, da mesma maneira, imensamente grande. Diante desse poder e grandeza percebemos nossa inferioridade física e isso contradiz o impulso da conservação.
- Sublime Teórico – é aquele que se revela grande não apenas em sua natureza sensível, mas que subjuga também nossa condição racional e nos incapacita a imaginação de conhecê-lo e contradiz o impulso da representação².

² “Eu sou tudo o que é, o que foi e o que será. Nenhum mortal suspendeu o meu véu” (inscrição do Templo de Ísis, na cidade de Sa el Hagar, Egito. Inscrição também citada por Kant na CFJ). Desconhecer isso que se mostra obscuramente é o que se torna apavorante.

Ao mesmo tempo, paradoxalmente, sentimos também a nossa independência quando, de modo *teórico*, ultrapassamos as condições e limitações e podemos imaginar e pensar mais do que conhecemos; de modo *prático* quando somos capazes de sobrepor nossa vontade àquilo que é natural (instintivo). E é nesse ultrapassamento que, de fato, o sublime ocorre. Se algo se manifesta grande e poderoso, simplesmente, mas não nos ameaça a ponto de necessitarmos ultrapassá-lo moralmente (racionalmente), este algo poderoso é meramente contemplativo e o sentimento do sublime é fraco. A condição da existência humana está condicionada à natureza que dá regra à própria existência humana, e perceber-se dependente da natureza, ver-se cerceado e sob o domínio dela revela uma dependência física e o subjugo da vida humana às suas leis. Que liberdade nos restaria se é a natureza o único meio de gozo da existência? A beleza do sublime, se podemos falar assim, reside exatamente nessa possibilidade de ultrapassar esta dependência e fazer valer algo maior, que é a vontade, a “liberdade no fenômeno” (SCHILLER, 1991).

Ora, se diante de grande força da natureza, algo muito poderoso se impõe diante de nós e percebemos nossa pequenez, nos vemos diante de um sublime de modo prático, mas meramente contemplativo. Se esta mesma grandeza a nós imposta se torna *temível*, *terrível*, a ponto de findar com nossa existência e nosso impulso de conservação grita por socorro diante desse horror, vemo-nos diante de um *sublime patético*. O importante na relação com o sublime é que esta dependência limita-nos enquanto seres sensíveis. Para que ele ocorra, nossa resistência física tem de sucumbir, mas a independência moral tem de sobressair. O que significa que ainda que nossa resistência física de nada possa valer, ainda que sucumbamos fisicamente e soframos tal violência e, se mesmo assim, somos capazes de nos elevar moralmente, mediante o exercício da vontade, mediante a liberdade e o uso da razão, temos então um sublime de modo patético.

Schiller (2011, p. 40) enumera três aspectos na condição do sublime: I – apresentação de um poder físico objetivo; II – a apresentação de nossa impotência física subjetiva; III – apresentação de nossa supremacia moral subjetiva. Eis o que nos interessa para falarmos em *Sufrimento e Resistência Moral como exercício da Liberdade*. O que isso quer

dizer? Schiller nos diz que é da vontade humana querer viver, “pois o homem é o ser que quer”, (SCHILLER, 1991, p.49), portanto, se *fisicamente* pode o homem ser subjugado às forças sublimes da natureza, sua vontade de querer lhe é tão cara que mesmo diante da impossibilidade de negação física dessa violência – as forças sensíveis da natureza –, exerce esse homem sua vontade da razão em combater tal violência e ele busca, portanto, *destruir conceitualmente a violência que terá de sofrer de fato*. Nesse sentido, segundo Schiller (1991), o homem se submete sim à violência, porém, trata-se agora de uma submissão voluntária, exercida pela plena vontade. Se antes a natureza lhe impunha uma força à qual não percebia as condições físicas de resistir, agora, em nome da vontade de não aceitar ser obrigado ao que não quer, ele se submete racionalmente – moralmente – por sua própria vontade ao destruir aquele conceito de violência ou, ao mesmo tempo, de superar a natureza sensível em nome de sua razão. Cito Schiller:

Com isso, caso ele não fosse capaz de nenhuma outra cultura que não a do mundo físico, estaria liquidada a sua liberdade. No entanto, ele deve ser irrestritamente humano, isto é, em caso algum suportar seja o que for contra a sua vontade. Assim, sempre que não possa opor às forças do mundo físico nenhuma força física equivalente, e a fim de não padecer violência alguma, não lhe resta senão anular de todo uma situação, que lhe é sobremaneira prejudicial, e destruir conceitualmente uma violência, que terá de sofrer de fato (...) que nada mais significa do que uma submissão voluntária a ela. (SCHILLER, 1991, p.51)

É exatamente a opressão por uma força imensa que gera sofrimento e que, diametralmente possibilita a mais pura das liberdades. Podemos presumir que é a partir dessa ideia que Schiller nos mostra que a experiência estética do sublime – seja na natureza, como declara Kant, seja na arte, como elabora ele mesmo – passa por esse mesmo princípio que faz jogar imaginação e entendimento (como diz Kant: a inadequação da imaginação às ideias da razão), sensibilidade e razão, violência física e resistência moral, revelando-nos que no sentimento estético, não só nossas sensações dispõem do gozo ou do deleite, mas inclusive, e principalmente, nossa liberdade moral. O sublime patético requer exatamente esta relação entre sofrimento físico e resistência moral, sem um dos quais o patético não ocorrerá.

Por isso, no que se refere a toda forma de *pathos*, os sentidos devem estar participando através da liberdade. Faltando à representação patética uma expressão da natureza padecente, fica ela sem força *estética* e o nosso coração permanece frio. Faltando-lhe uma expressão e comportamento ético, não poderá jamais ser patética (...). De toda liberdade da alma deverá transparecer sempre o homem padecente, de todo sofrimento da humanidade deverá transparecer sempre o espírito independente ou o espírito capaz de autonomia. (SCHILLER, 1991, p.132)

O *pathos* num sentido *lato* é como um sentimento do ânimo (de dor, ou compaixão) que advém de uma impressão ou sensação (afeto), de uma experiência sensível que, por simpatia, movimentada as emoções e o ânimo. O *pathos* é um sentimento de excitação, irracional e incontável que surge do interior, do obscuro da natureza humana³. “Não depende de modo algum de nossa vontade se desejamos nos comiserar do sofrimento de uma criatura. (...) quem age é a *natureza*, não a nossa *liberdade*, e o movimento do ânimo corre à frente da decisão”. (SCHILLER, 2011, p.49, grifos do autor).

Mas isso significa uma contradição que, segundo Schiller, é exigida pelo patético. Essa contradição se refere exatamente ao conflito moral que temos diante do objeto sublime: por um lado, temos arraigados em nós um impulso de exprimir nossa existência, numa relação sujeito/objeto, uma vontade de representação, um desejo de conhecer ao qual chamamos “impulso de conhecimento”. Por outro lado temos um impulso de “autoconservação”, que nos faz levar a diante a nossa existência e conservar a vida. O que é o sublime patético então? Pois bem, é exatamente esta contradição entre natureza e razão, este conflito entre os impulsos de conhecimento (superação) e o impulso de autoconservação (manutenção da vida ou fuga da morte), no qual interfere a liberdade, cuja vontade maior é manter viva a dignidade do indivíduo ou de sua espécie (humanidade) e que, de algum modo, nos afeta enquanto seres humanos e nos faz perceber nossa condição real.

A liberdade, como efeito e força motriz do sentimento do sublime, opera a vontade humana, a dignidade que, se compararmos ao herói trágico, mesmo tendo ele suas forças físicas sucumbidas, mesmo

³ Esta definição de *pathos* pode ser lida no artigo “Le pathétique dans la réflexion esthétique du XVIIIe siècle”, de Marilina Gianico.

tendo decaído fisicamente no intuito de manter sua dignidade, mesmo lançando mão do impulso de autoconservação, ocasionando sua trágica morte, sobressai-se moralmente no gesto livre de fazer valer sua dignidade moral, ainda que isso lhe tenha custado a vida. Schiller (2011, p.30, grifos do autor) diz que: “Para o sentimento do sublime é absolutamente exigido, portanto, que nos vejamos completamente abandonados de todo *meio de resistência físico* e que busquemos auxílio, ao contrário, em nosso Eu não físico”. São diversas as passagens nas quais Schiller traz exemplos mais concretos dessa possibilidade, tais como a escultura de Laocoonte⁴, ou mesmo a comparação entre Hércules e Prometeu, como expressão maior do sublime, dentre várias tragédias clássicas. No caso de Laocoonte, antes que a violência (as temíveis e aterrorizantes serpentes) subjuguem o homem físico, antes disso o homem moral já fora afetado. A dignidade e firmeza de Laocoonte em proteger e mostrar-se forte diante de seus filhos já revela nele uma serenidade humana, uma liberdade moral – pois, podendo fugir, não o faz, e vai em direção às serpentes para salvar seus filhos. Assim, ele age na superação da dor física, mas de maneira voluntária, de maneira a fazer valer essa liberdade que perpetuará sua dignidade e humanidade diante do terror. Para que o sublime seja patético, a superação do sofrimento físico não deve ser combatida com a força física. É o que Schiller diz de Hércules e Prometeu⁵: “Hércules foi grande porque empreendeu os seus doze trabalhos e os concluiu (...). Sublime foi Prometeu, porque acorrentado ao Cáucaso não se arrependeu de seu ato e não admitiu seu erro”. (SCHILLER, 2011, p-39).

É, portanto, a partir deste sublime patético de que tratamos aqui que se podem inferir os juízos estéticos, mas se, e somente se, estivermos a uma distância segura, ou se compartilharmos um certo afeto, pois, se o objeto temível se encontra próximo a nós e se somos nós o alvo de seu terror, nosso impulso de autoconservação deve agir e na iminência do perigo de vida, nenhum juízo estético pode esse sujeito

⁴ Schiller usa o exemplo da estátua de Laocoonte e seus Filhos, muito bem descrita na história da Arte (obra de 1764) de Winckelmann (1717-1768), um dos pioneiros do classicismo alemão, conhecedor proeminente da arte e cultura antigas.

⁵ Segundo a mitologia, Prometeu teria roubado o fogo dos deuses e dado aos homens, o que trazera grande poder aos homens. O fogo deveria ser algo divino, exclusivo dos deuses e em virtude disso, castigaram prometeu acorrentando-o no Cáucaso por 30 mil anos.

fazer. Cito Schiller mais uma vez para concluir este trabalho e evidenciar a possibilidade do juízo estético por meio do *pathos*:

Quando o objeto nos é efetivamente dado não simplesmente como poder, mas também como um poder que é pernicioso para o homem – quando, portanto, ele não apenas mostra sua violência, mas também a exprime efetivamente de modo hostil -, nessa situação a imaginação já não está mais livre para relacioná-lo ou não ao impulso de conservação, ela tem de fazê-lo, é objetivamente obrigada a isso. O sofrimento efetivo não permite, entretanto, nenhum juízo estético, pois suspende a liberdade do espírito (...). O sofrimento só pode se tornar estético e despertar um sentimento do sublime quando é mera ilusão ou criação poética. (SCHILLER, 2011, p-48)

Desse modo, pelo fato mesmo de a experiência estética requerer essa distância que permite o gozo ou o juízo moral é que o patético se torna a irredutível exigência da arte, em especial da arte trágica, *i.e.*, é o patético que envolve o espectador da arte com seu herói trágico, com a obra, e sofre com ele o quão pode sofrer e fazer sofrer esse herói e, sentindo pateticamente o peso do sofrimento imputado ao herói – ou obra de arte sublime – é que o espectador se comove, se deleita e goza a arte e, sublimemente, tem a possibilidade de se ver livre e ultrapassar o sofrimento, pois “a arte tem de deleitar o espírito e ser agradável à liberdade” (SCHILLER, 1991, p.119). É um permanente conflito entre a razão, a liberdade e a vontade contra o sofrimento da natureza sensível. Retomando a história de Laocoonte para sublinhar nossa relação entre sofrimento e liberdade, Schiller traz uma análise que é conclusiva para o intento deste nosso trabalho:

Fosse Laocoonte apenas uma pessoa vulgar⁶ aperceber-se ia de sua vantagem e, como os demais troianos, procuraria sua salvação numa fuga rápida. Mas ele traz no peito um coração (...). Já esse único traço fá-lo digno de toda nossa compaixão. Pouco importa em que momento as serpentes possam tê-lo atacado, isto nos teria comovido e estremecido de qualquer modo. Mas acontecendo justamente naquele momento em que ele se torna digno de nosso respeito como pai e em que seu fim seja apresentado

⁶ O termo vulgar a que Schiller se refere descreve o homem enquanto meramente ser físico e sensível. Oposição que faz ao ser livre e racional.

ao mesmo tempo como consequência direta do cumprimento do seu dever de pai e do terno cuidado por seus filhos – tal fato inflama ao máximo a nossa participação. Pois, por assim dizer, é ele mesmo quem agora se entrega à ruína livre escolha, e sua morte torna-se um ato da vontade. (SCHILLER, 1991, p.131-132)

Por fim, há em nós um sentimento que nos faz compadecer, um afeto que visa libertar-nos dos grilhões da natureza sensível e assim, por meio desse afeto, desse *pathos*, somos capazes de compartilhar do sofrimento alheio e levantarmo-nos nós mesmos para além das amarras do mundo físico, encarando todo o sofrimento, no pleno uso de nossa faculdade moral, por meio de nossa liberdade, essa expressão suprassensível que é relevante e sem a qual a experiência estética do sublime não seria possível.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *A poética clássica*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005.
- BARBOSA, Ricardo. *Schiller e a cultura estética*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2004.
- BURKE, E. *Uma investigação filosófica sobre a origem das nossas ideias do sublime e do belo*. Trad. Enid Abreu. Campinas: Unicamp, 2013.
- FIGUEIREDO, Virgínia. *O sublime explicado às crianças*. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, p. 35-56, 2011.
- FIGUEIREDO. Virgínia, “O sublime como experiência do trágico moderno”, in: DUARTE, Rodrigo. & FIGUEIREDO. Virgínia, *Mimesis e Expressão*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- GIANICO, Marilina. *Le pathétique dans la réflexion esthétique du XVIIIe siècle*. Acessado <http://www2.lingue.unibo.it/dese/didactique/travaux/Gianico/Histoire%20des%20idees.pdf> em 07-07-2014
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Trad. Idalina Azevedo da Silva e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. *A imitação dos Modernos*. orgs. J. C. Penna e V. Figueiredo. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico. De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ROSENFELD, Anatol. *Teatro Moderno*. São Paulo. Perspectiva, 1977.

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa serie de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2011.

SCHILLER, Friedrich. *Do sublime ao trágico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SCHILLER, Friedrich. *Teoria da Tragédia*. São Paulo: E.P.U., 1991.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

Uma visão schilleriana do sublime.

Ana Karênina Trindade de Araújo

Universidade Federal de Ouro Preto

O poeta e dramaturgo alemão Friedrich Schiller em 1771 resolve pesquisar minuciosamente o conteúdo da recém lançada obra kantiana (*Crítica da Faculdade de julgar*), a intenção era buscar ali novas informações para o seu curso de estética no inverno próximo na Faculdade de Iena. Empolgado com o texto, Schiller se dedica muito mais do que esperava e se concentra então na compreensão dos pormenores do pensamento estético kantiano.

A noção kantiana do conceito de sublime é notadamente o que mais Schiller se apegava e desenvolve, por si, a partir do “mestre”, uma visão particular do conceito. Pela sua experiência como escritor o “discípulo” atreve-se a pensar a possibilidade do sentimento de sublime se realizar pela “*representação viva daquele que sofre.*” (schiller, 2011, P. 51).

Se na letra de Kant o sublime aparece como uma inadequação entre a imaginação e a razão:

O sentimento sublime é, portanto, um sentimento do desprazer a partir da inadequação da faculdade de imaginação, na avaliação estética de grandeza, à avaliação pela razão e, neste caso, ao mesmo tempo um prazer despertado a partir da concordância, precisamente deste juízo de inadequação de máxima faculdade sensível, com ideias racionais, na medida em que o esforço em direção às mesmas é lei para nós. (KANT, 2008, p. 103-104)

Schiller encontra aí uma possibilidade de pensar o caso desse sentimento poder emergir no ânimo humano com o auxílio da arte trágica. Pensa Schiller:

Sublime denominamos um objeto frente a cuja representação nossa natureza sensível sente suas limitações, enquanto nossa natureza racional sente sua superioridade, sua liberdade de limitações; portanto um objeto contra o qual levamos a pior fisicamente, mas sobre o qual nos elevamos moralmente. (Schiller, 2011, p.21)

Aparece em destaque no pensamento do poeta a noção de liberdade moral perante um objeto que aflige o homem e o coloca em uma condição de sofrimento tal que se iguala a um abalo. O próprio sentimento de sublime também depende desse abalo, mas também é dependente de uma liberdade de ânimo que possa, pelo viés da moral, aparecer para que ele possa fazer dessa experiência uma experiência estética do sentimento de sublime.

É na experiência artística da tragédia que Schiller encontra então as condições necessárias para o acontecimento, de maneira segura, do sentimento de sublime. Pois se a natureza nos torna dependente “somos dependentes apenas enquanto seres sensíveis, enquanto seres racionais, somos livres.” (SCHILLER, 2011, p.21)

A ligação entre a tragédia, como forma artística, e o sentimento de sublime aparece claramente no pensamento de Schiller enquanto ele analisa que as condições para o sublime reivindicam “uma representação vivaz do sofrimento” e “uma representação da resistência contra o sofrimento” e que acima de tudo clama pela liberdade na consciência desse que sofre. Assim são também as leis fundamentais para a arte trágica, diz ele: “em primeiro lugar, a apresentação da natureza que sofre; em segundo lugar a apresentação da autonomia moral.” (SCHILLER, 2011, p.51)

Dessa investigação resulta uma ligação, como bem se vê muito bem fundamentada, entre o sublime como sentimento estético e o sentimento proporcionado, segundo tais condições, pela representação própria do universo da arte trágica. Sua contribuição, aqui, se revela então naquilo que põe Schiller a pensar o acontecimento do sublime, contra Kant, com o auxílio de uma forma artística*.

A procura de Schiller logo se volta para suas questões particulares do fazer de poeta. Em carta à Goethe de 1794, ele revela: “Já é hora de fechar por tempo a barca filosófica. O coração anseia por um objeto que possa ser tocado” (SCHILLER, GOETHE, 2010, p. 117). Nesse desabafo fraternal, a sinceridade de Schiller se mostra interessado muito mais pelo ofício de artista do que pela sua carreira teórica. O que se nota, neta carta, é a figura de um dramaturgo, que pesquisa na teoria estética, novas possibilidades de fazer e criar suas histórias para o teatro. O caráter palpável da obra artística, aqui, lhe é muito mais desejado do que o caminho infactível das reflexões estéticas filosóficas e de pronto retoma os seus escritos para o teatro.

Sua concepção particular acerca da tragédia* possibilitou a conquista de uma nova condição do sentimento de sublime, para além da limitação dos fenômenos naturais impostos na letra de Kant. Em Schiller as condições de possibilidade do acontecimento do sentimento de sublime se abrem para a apreciação do objeto de arte de maneira inaugural. A proposta de Schiller é que esse sentimento encontre suas condições necessárias pelo auxílio da contemplação de uma tragédia.

Contrariando o pensamento kantiano, Schiller adentra numa nova ideia do conceito que o liga diretamente com a arte. O que parece importar para ele é a união das reflexões filosóficas da novíssima estética transcendental e a arte em sua forma de fazer.

Artista e pensador, sua preocupação está voltada para a questão que separa o homem sensível do homem racional, que era a visão comum do homem na modernidade. Na tentativa de resgatar o universo da sensibilidade para a cultura da sociedade, tanto do seu tempo quanto para o porvir, ele alerta para a importância de uma educação alicerçada pela sensibilidade, que ele vai chamar de educação estética do homem*. Esse tipo de educação resultaria em um indivíduo capaz de agir pela razão de maneira ética pelo viés da educação sensível, ou melhor, direcionada à sensibilidade. Quanto a isso Ricardo terra nos esclarece melhor. “A formação estética do homem favorece a sua formação ética, na medida em que é capaz de conter o ímpeto de natureza em nós e suscitar a atividade da razão”. (TERRA, 2003, p. 38)

Schiller, homem de seu tempo, conviveu com a desastrosa experiência da revolução francesa e a frenética corrida em busca dos limites

da razão, que foi característica marcante do período da modernidade. Ao perceber que tais influências não foram saudáveis para a educação do homem, como ser social, ele sente que é urgente a necessidade de trazer de volta um tipo de educação do sensível, que tanto foi abandonada devido ao contexto histórico em que se encontrava. A luz da sensibilidade, ele inicia o seu projeto de recolocar no pódio da educação humana tudo aquilo que é da ordem do sensível e, para isso, ele elege os objetos de arte como base para uma educação sensível que vá gerar bons frutos. O equilíbrio entre a sensibilidade e a razão é, para ele, uma solução educativa que deve ser adotada com urgência.

Belo e sublime são compreendidos como dois elementos complementares e indispensáveis para o processo de educação estética que levaria o homem a realizar de modo pleno a sua destinação, superando a crise entre suas duas naturezas – sensível e racional – de que os comportamentos bárbaros e selvagens do século XVIII davam testemunho. (VIEIRA, 2011, p. 15)

Questões como liberdade e educação estética do homem permeiam a preocupação principal de suas obras, tanto filosóficas quanto artísticas. Posicionado efetivamente contra a moral do *tu debes* kantiano e visando que isso exige do homem um total aniquilamento de sua sensibilidade, Schiller é encorajado a resgatar o estético trágico para o teatro moderno.

Percebendo que a realidade do homem grego (totalmente integrado com a natureza) faz parte do passado, ele cria uma nova forma de trágico que desembocou naquilo que chamamos hoje de tragédia moderna e que apresenta um homem cindido em duas partes opostas: a sensibilidade e a razão.

Schiller parece lograr compreender algo que vá mais além de suas preocupações estéticas: a imagem da tragédia, as reflexões sobre o sublime, se apresentam em Schiller como um espaço adequado para compreender, inicialmente, e enfrentar-se, em um segundo momento, na situação do homem moderno, na difícil relação deste com a natureza e a luta entre sua racionalidade e sua sensibilidade. O pensamento sobre o trágico se converte assim, em Schiller, a sua vez, em uma visão trágica do homem e do mundo que serve como marco conceitual para a elaboração de

um processo que vai de compreensão a uma valoração própria da modernidade. (ACOSTA, 2007, p. 2)

Enfim, o pensamento acerca da necessidade da arte trágica retornar ao momento da modernidade imprime na obra de Schiller, mais uma vez, uma preocupação tanto com o equilíbrio entre a sensibilidade e a razão, que lhe logrou trabalho Educação Estética do Homem, quanto com o tema eternamente pensado na filosofia, dentro e fora da estética, que é a liberdade. A liberdade é vastamente desenvolvida como força de expressão em seus personagens trágicos no decorrer de suas peças, são exemplos disso, *Os Bandoleiros* e *A Noiva de Messina*.

A arte tentou se afinar com a filosofia durante todo o trabalho de Schiller e ambas deixaram marcas daquilo que o tragediólogo e pensador imprimiu no mundo como expressão do homem moderno e os aspectos trágicos desse homem em sua eterna busca por afirmação, resistência, permanência e liberdade. A importância de seu esforço nos dá a conhecer os conflitos desse homem cindido entre sensibilidade e razão, que se encontra totalmente abandonado a sua própria sorte e que tenta exercer sua liberdade para construir seu próprio futuro.

REFERENCIAS

- GOETHE E SCHILLER. (2010). *CORRESPONDÊNCIA*. São Paulo, SP: Hedra.
- KANT, I. (2008). *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense.
- LOPES, M^a. (2007). Tragédia e modernidade em la teoria sobre lo sublime de Friedrich Schiller. Carracas: *Episteme*. Ano: 2007. V. 27, N^o 2. Dez.
- SCHILLER, F. (2011). *Do sublime ao Trágico*. Belo Horizonte, MG: Autentica.
- TERRA, R. (2003). *Passagens: estudo sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- VIEIRA, V. (2011). Os dois sublimes de Schiller, in. *Do sublime ao trágico*. Belo Horizonte, MG: Autêntica.

As contradições na filosofia de Schopenhauer

Katia Cilene da Silva Santos

USP

INTRODUÇÃO

Este texto apresenta alguns resultados iniciais de uma pesquisa de doutorado sobre a antinomia da faculdade de conhecimento, também conhecida como paradoxo de Zeller, exposta por Schopenhauer no § 7 de *O mundo como Vontade e representação*. Antes de iniciar a abordagem do nosso tema, diremos algumas palavras sobre as contradições em geral, com o fim de evitar uma suposição de arrogância de nossa parte, pela referência a contradições no pensamento de um filósofo tão importante como Schopenhauer. Desde a exposição de Aristóteles sobre o princípio de não contradição, no livro Γ da *Metafísica*¹, a presença de contradição em uma filosofia se tornou uma espécie de tabu, de condenação. O princípio de não contradição é uma das leis máximas da lógica clássica, entendidas como necessárias e suficientes para o pensamento correto, e sua desobediência tem sido vista como um erro capaz de impugnar toda uma filosofia.

Para diminuir o peso dessa condenação, lembraremos, em primeiro lugar, que a presença de contradições é muito comum na História da Filosofia. Diversos autores, em um ou outro momento, tiveram

¹ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Valentín García Yebra. 2ª ed. Trilíngue. 1ª reimpr. Madrid: Gredos, 1987.

uma contradição ou outro problema lógico apontados no desenvolvimento de suas ideias. Um exemplo bem conhecido está no artigo de Lebrun, “A aporética da coisa em si”², em que esse filósofo evidencia a existência de uma inconsistência na noção de coisa em si de Kant, e aponta nela uma estrutura aporética. Lebrun evidencia a aporia que surge, ao se constatar que, na parte especulativa do pensamento kantiano, a coisa em si é um conceito problemático, não pensável objetivamente, ao mesmo tempo em que, na parte prática da sua filosofia, ela ganha realidade objetiva. Além disso, há filosofias que não consideram a contradição como problemática, mas sim como um aspecto básico do real, como as de Marx e Hegel.

Em segundo lugar, mencionaremos também que as contradições têm sido estudadas por pensadores das lógicas paraconsistentes, entre eles o professor Newton da Costa, que tem evidenciado que a contradição não é uma aberração, e que existem domínios do discurso onde elas são inexpugnáveis, como a Medicina e o Direito, por exemplo³. Nessas lógicas, mostrou-se possível manter sistemas contraditórios e evitar a trivialidade, isto é, a possibilidade de dedução de quaisquer fórmulas ou teoremas em uma teoria dada – o que é o real problema, na medida em que dificulta a distinção entre o que é falso e o que é verdadeiro. Em terceiro e último lugar, destacaremos que as contradições que serão expostas aqui foram todas apontadas e discutidas por Schopenhauer. Ou seja, não se trata de uma acusação, mas sim de um estudo de algo que está dado nas obras do filósofo.

A ANTINOMIA DA FACULDADE DE CONHECIMENTO E OUTRAS DIFICULDADES LÓGICAS

No § 7 do primeiro livro de *O mundo como Vontade e representação*, Schopenhauer reconhece um problema na sua filosofia, ao qual ele denomina antinomia da faculdade de conhecimento (*ANTINOMIE in*

² Cf. LEBRUN, G. *Sobre Kant*. Trad. José Oscar de Almeida Marques, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2010. (Biblioteca Pólen)

³ Cf. DA COSTA, Newton Carneiro Affonso da. *Sistemas formais inconsistentes*. Curitiba: UFPR, 1993. Cf. também DA COSTA, Newton Carneiro Affonso da. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. 3ª ed., São Paulo: Hucitec, 2008.

unserm Erkenntnißvermögen)⁴. Esse problema desponta nos desdobramentos de dois aspectos fundamentais de sua filosofia, a saber, a concepção de que todo o mundo conhecido é somente representação do sujeito e a de que as objetivações da Vontade, fundamento metafísico de tudo o que existe, apresentam um progresso no tempo. Ambos esses aspectos fazem parte dos alicerces do pensamento schopenhaueriano, e sua confrontação foi interpretada como levando a uma contradição, discutida pelo próprio filósofo e por diversos comentadores de sua obra.

De acordo com a filosofia de Schopenhauer, o universo reduz-se a representação, de modo que todos os seres animados, bem como todo o mundo inanimado, dependem do sujeito cognoscente e somente podem existir por meio dele. Como o filósofo afirma, o mundo é “[...] simplesmente representação, e como tal exige o sujeito cognoscente como portador de sua existência [...]”⁵ Essa relação de implicação entre o sujeito e o mundo como representação é radicalizada pela conexão intrínseca, estabelecida por Schopenhauer, entre a faculdade cognoscitiva e a matéria que lhe dá suporte, na medida em que o cérebro é entendido como o órgão no qual se situa o conhecimento. Para Schopenhauer, o espaço como forma da intuição sensível, o tempo como forma da sucessão dos eventos e a lei de causalidade como reguladora das transformações na natureza são as bases da constituição do sujeito cognoscente, e, além disso, possuem uma origem cerebral. Ernest Cassirer sublinha esse aspecto, mostrando que o filósofo formula sua teoria do conhecimento sobre uma concepção que é, ao mesmo tempo, metafísica e fisiológica. Como ele escreve,

O “mundo” que assim nasce existe somente na representação e para a representação: é, pura e exclusivamente, um *produto do cérebro*. Nunca se poderá afirmar com a energia necessária, sublinhar-se com força o bastante essa condicionalidade fisiológica. Sem o olho não existiria jamais o mundo das cores: sem o cérebro, jamais existiria o mundo dos corpos no espaço, o mundo das

⁴ SCHOPENHAUER, A. *Gesamtausgabe. Die Welt als Wille und Vorstellung* I. München: Deutschen Taschenbuch Verlag GmbH & Co.KG, 2011. (Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus), p. 65. (tradução nossa). Em português: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005, p. 76.

⁵ *Ibidem*, p. 64. (tradução nossa). Em português: *ibidem*, p. 75.

mudanças e das dependências causais no tempo. O intelecto, que possui como seu patrimônio apriorístico e primitivo todas essas relações e formas, encontra-se absolutamente condicionado por fatores físicos: é função de um órgão material, subordinado portanto a este e que sem ele seria tão impossível como o ato de segurar sem a mão⁶.

Em contraste com o lado transcendental de sua teoria do conhecimento, o pensamento schopenhaueriano postula uma gradação nas objetivações da Vontade, pela qual se admite uma complexidade e um aperfeiçoamento crescentes nos seres da natureza, culminando com o animal cognoscente. A lei de causalidade e a investigação da natureza, diz o filósofo, levam necessariamente à ideia de que “[...] no tempo, cada estado da materia superiormente organizado sucedeu a um mais rudimentar: isto é, que animais surgiram antes dos homens, peixes antes dos animais terrestres, plantas antes destes, o inorgânico antes de todo orgânico; [...]”⁷. Conforme Schopenhauer, todos esses seres orientam-se por uma espécie de princípio de afirmação, em virtude do qual a existência deles tem como único objetivo garantir à Vontade sua própria objetivação. Em função disso, a complexidade e o aperfeiçoamento dos seres da natureza, no decurso do tempo, se dão no sentido de afirmarem a Vontade de modo cada vez mais eficaz. Com o homem, a Vontade teria alcançado o ápice das suas manifestações, pois a razão e o conhecimento abstrato seriam os instrumentos mais eficientes para a satisfação do querer individual. Não obstante, a possibilidade de uma tal gradação exige que se admita a existência de um processo temporal, no qual uma longa cadeia causal tenha agido sobre a natureza para modificar e aprimorar o mundo, desde o inorgânico até o cérebro dotado de razão.

O problema lógico que surge ao se confrontarem os dois aspectos expostos é, então, admitido por Schopenhauer:

⁶ CASSIRER, E. *El problema del conocimiento III*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. 4ª reimpr., 1993, p. 497. (tradução nossa)

⁷ SCHOPENHAUER, A. *Gesamtausgabe. Die Welt als Wille und Vorstellung I*. München: Deutschen Taschenbuch Verlag GmbH & Co.KG, 2011. (Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus), p. 64. (tradução nossa). Em português: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005, p. 75.

Assim, de um lado, vemos necessariamente a existência do mundo inteiro dependente do primeiro ser cognoscente, por mais que seja imperfeito; de outro lado, também necessariamente, esse primeiro animal cognoscente é completamente dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos anterior, na qual ele entra como um pequeno elo. Esses dois pontos de vista contraditórios, aos quais, na verdade, fomos conduzidos com a mesma necessidade, podem de fato nomear-se novamente antinomia da nossa faculdade de conhecimento, e esta pode ser colocada como contrapartida daquela encontrada no primeiro extremo da ciência da natureza; [...]⁸.

Para o filósofo, o problema é dissolvido considerando-se que o espaço, o tempo e a causalidade referem-se somente à representação e não ao núcleo do mundo, à coisa-em-si. A chave para tal solução seria a ideia de que, na verdade, o tempo vem associado ao conhecimento, ou seja, se é certo que não havia conhecimento antes do intelecto, não haveria também tempo algum. Ao surgir juntamente com o primeiro ser cognoscente, somente aí é que o tempo traria as noções de passado e presente infinitos, bem como a representação de uma cadeia causal anterior. Como ele explica,

[...] desse modo, assim como o primeiro presente, também o passado de onde ele provém depende do primeiro sujeito cognoscente e sem ele nada é, embora a necessidade conduza a que esse primeiro presente não seja representado como o primeiro, isto é, como não tendo nenhum passado como mãe e como o início do tempo; mas, sim, como consequência do passado, conforme o princípio do ser no tempo, da mesma forma que o fenômeno que preenche o passado mais antigo é efeito de estados prévios que o preencheram, segundo a lei de causalidade ⁹.

Essa solução elaborada por Schopenhauer, no entanto, não chegou a solucionar as dúvidas e os problemas encontrados pelos historiadores e filósofos posteriores, e o problema passou à História da Filosofia como uma lacuna não preenchida, como um paradoxo “descoberto”¹⁰

⁸ Ibidem, p. 65. (tradução nossa). Em português: ibidem, p. 75.

⁹ Ibidem, p. 66. (tradução nossa). Em português: ibidem, p. 77.

¹⁰ Em verdade, segundo pensamos, não se pode falar em descoberta, uma vez que o próprio Schopenhauer menciona essa dificuldade, como de resto as outras que discutiremos adiante.

por Eduard Zeller. Em 1875, na obra *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, Zeller expôs a formulação que tem sido a mais referenciada dele. No seu livro, esse historiador da filosofia afirma que, quando confrontamos as partes do sistema schopenhaueriano, somos conduzidos à surpreendente conclusão de que o mundo resulta da representação, a qual, por sua vez, resulta de um órgão material que pressupõe o mesmo mundo. Como ele escreve,

[...] Encontramo-nos, portanto, no círculo evidente de que a representação deve ser um produto do cérebro e o cérebro, um produto da representação; e que este último não seja o limite extremo da sua concepção, mas apenas enquanto ele é representado, é um subterfúgio vazio: pois somente enquanto matéria, somente “enquanto se torna representado”, é que pode existir corporalmente o órgão que gera as representações. Aqui se situa uma contradição, para cuja solução o filósofo nem minimamente contribuiu¹¹.

Quando nos aprofundamos na filosofia schopenhaueriana, notamos que a antinomia da faculdade de conhecimento não é a única questão lógica nela presente. Schopenhauer menciona contradições e antinomias em diversos contextos de seu pensamento, na análise das quais constatamos que algumas são superficiais ou aparentes, enquanto outras possuem raízes mais profundas. Em contextos superficiais, encontram-se os embaraços que, por assim dizer, não comprometem a integridade do conjunto e podem ser conciliados com suas premissas básicas, enquanto em níveis mais internos estão aqueles que podem estar enraizados nas próprias fundações do sistema. Realmente, no decurso da formulação da sua filosofia, Schopenhauer acaba se deparando com diversos problemas que precisa resolver tomando por base seu pensamento único. Essa tarefa, no entanto, não é nada fácil, pois as soluções precisam ser harmonizadas com um mundo que, enquanto representação, caracteriza-se pela necessidade, em virtude de ser construído pelo princípio de razão suficiente e, ao mesmo tempo, tem sua essência em algo totalmente oposto, uma Vontade imanente absolutamente livre, cega e sem objetivo.

¹¹ ZELLER, E. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. München: Didenbourg, 1875, p. 713. (tradução nossa)

Segundo pensamos, além das contradições mencionadas expressamente por Schopenhauer, há certos problemas que se situam na superfície do seu edifício teórico e que podem ser descritos, de modo geral, como conclusões que o sistema não permitiria logicamente extrair, embora o filósofo o faça. Exemplos de tais dificuldades são, em primeiro lugar, a suposição de poder expressar o enigma do mundo por meio do conhecimento abstrato. Com efeito, a formulação do princípio de razão suficiente¹² como forma única do conhecimento¹³, cujas raízes, em última instância, possibilitam somente perguntar e responder ao “porquê” das coisas, contrasta com a pretensão de sua filosofia que, embora seja fruto de uma das figuras dele, do *principium rationis sufficientis cognoscendi*, pretende demonstrar o “quê” do mundo, seu mais íntimo interior. Ou seja, se o princípio de razão suficiente somente pode expressar a necessidade de uma razão para tudo o que existe, o enigma do mundo jamais poderia ser desvelado por meio dele. Em suma, a essência do mundo não pode ser encontrada seguindo-se as relações causais de que é feita a representação, nem oferecendo-se as razões de conhecimento dos juízos verdadeiros, pois somente um conhecimento de tipo diferente pode alcançá-la, a saber, o estético ou o ético, mas nunca o racional.

¹² Conforme Schopenhauer, há quatro leis do princípio de razão suficiente, que se referem às quatro classes possíveis de objetos para o sujeito. A primeira classe de objetos são as intuições empíricas, e a elas corresponde a lei de causalidade, segundo a qual um efeito sempre deve sempre ser precedido por uma causa. A segunda classe de objetos são os conceitos, representações abstratas extraídas de intuições, e a eles corresponde o princípio de razão suficiente do conhecer, pelo qual todo juízo verdadeiro exige uma razão de conhecimento. A terceira classe é formada pelas intuições puras do tempo e do espaço, cuja forma do princípio de razão expressa a sucessão e a posição, respectivamente. Por fim, o objeto da quarta classe é o sujeito da volição, ao qual corresponde a lei de motivação que exige, para toda decisão e toda ação, um motivo da qual resultem.

¹³ Existe também o modo de conhecimento estético, no qual se abandona o fio condutor do princípio de razão e alcançam-se as Ideias, entendidas como graus de objetivação da Vontade e formas eternas das coisas. Para Schopenhauer, elas são refletidas pela obra de arte, cuja contemplação leva à intuição imediata da vida e da natureza por um indivíduo transformado em puro sujeito do conhecer. Há também o conhecimento obtido pela conversão ética, que descortina a essência da Vontade e leva a negá-la. Não obstante, o conhecimento filosófico não é do mesmo tipo do estético ou do ético, mas tem de seguir o princípio de razão suficiente do conhecer.

Uma segunda dificuldade se refere à profundidade em que o sujeito pode ter conhecimento do próprio interior. Segundo Schopenhauer, nossa vontade individual nos dá a conhecer, de modo imediato, o processo interno da lei da causalidade, mas, ao mesmo tempo, quanto mais a Vontade se manifesta nos fenômenos, mais incompreensíveis eles são, porque se afastam daquela lei. O princípio de razão suficiente do devir estaria, assim, em uma relação inversa de compreensibilidade com a Vontade, o que contradiz o caráter mais conhecido, atribuído a esta última. A questão que então se abre é a de saber como podemos conhecer melhor e mais profundamente algo, sem o intermédio da forma intelectual responsável pelo conhecimento. Por fim, um terceiro problema se observa na relação entre intelecto e matéria, a saber, a vida seria acidente da matéria, e o intelecto, acidente da vida, embora intelecto e matéria sejam apresentados pelo filósofo como correlatos.

Apesar de serem complicadores da filosofia de Schopenhauer, esses impasses não adentram profundamente no seu pensamento e talvez possam ser dissolvidos com algum esforço e boa vontade intelectual. Há alguns outros, no entanto, cuja resolução não é tão simples e que o próprio filósofo admitiu terem sido resolvidos apenas imperfeitamente. Com efeito, Schopenhauer assinala o que entende serem três oposições (*Gegensätze*)¹⁴, que ele imputa à distinção entre representação e Vontade. A primeira contradição, estudada por nós em dissertação de mestrado, ocorre entre a afirmação da existência de uma ação livre no mundo fenomênico, percebida no momento de negação da Vontade, e a necessidade que rege todas as ações humanas. No fim de contas, considerando-se todas as colocações do filósofo sobre essa contradição, sua filosofia refletiria um fato presente no próprio mundo e na Vontade mesma, definida como autoconflitante e autodestrutiva. Embora possa ser satisfatoriamente justificada, a contradição acaba não sendo dissolvida e permanece tanto no mundo, quanto no discurso teórico.

¹⁴ O reconhecimento das contradições pode ser conferido em SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke. Transzendente Spekulation über die anscheinende absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*. Band IV, Stuttgart/Frankfurt am Mai: Suhrkamp, 1986, p. 217. Em espanhol: _____. *Especulación trascendente sobre los visios de intencionalidade em el destino del individuo*. In: *Los designios do destino*. Estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994, p. 44.

A segunda é aquela que estabelece simultaneamente o *nexus effectivus* e o *nexus finalis* na natureza, ou seja, o mecanicismo e o finalismo que se verificam ao mesmo tempo nos fenômenos naturais¹⁵. De acordo com Schopenhauer, observa-se uma relação de harmonização entre pontos distantes e heterogêneos da natureza, induzindo à consideração de que existe alguma finalidade a orientar os corpos orgânicos. Tal finalidade, porém, não pode ser explicada por causas mecânicas e lineares ou pelo conceito de causa estabelecido pelo princípio de razão, que não permite a admissão de um ser que se causa e se organiza a si mesmo. Além disso, por ser cega e sem objetivo final, a Vontade não permitiria a afirmação de uma teleologia na natureza. Não obstante, essa teleologia é afirmada como existente por Schopenhauer e explicada metaforicamente.

A terceira contradição mencionada pelo filósofo atine à oposição existente entre a contingência dos acontecimentos da vida individual e a necessidade moral que a determina. No entender dele, embora embotada e sem finalidade, a Vontade originaria um todo coerente e ordenado na vida humana. No foro íntimo dos homens, e sem o seu conhecimento, ela dirigiria todas as ações em função de seus próprios fins, de maneira que os eventos isolados e aparentemente desconexos concorreriam para uma manifestação coerente do ser como um todo¹⁶. Por conseguinte, haveria uma contradição entre a trajetória do indivíduo, constituída por uma série de acontecimentos fortuitos, e os fins morais da Vontade, que ele persegue independentemente de seu próprio conhecimento. No fim de contas, sem que soubesse, o homem estaria sendo conduzido pela Vontade à meta final de negação de si mesma¹⁷. Porém, como é evidente, tais ideias são completamente opostas à de uma Vontade obtusa, sem fim e sem alvo, um dos pilares da filosofia schopenhaueriana.

Há ainda uma outra dificuldade, apontada por Eduardo Brandão em sua tese de doutorado intitulada *A concepção de Matéria na obra de Schopenhauer*. Brandão evidencia o modo como o filósofo incorreu em contradições e incoerências, na formulação da sua visão a respeito da matéria. De acordo com ele, isso se deu em virtude das mudanças

¹⁵ Ibidem, loc. cit. Em espanhol: ibidem, loc. cit.

¹⁶ Ibidem, loc. cit. Em espanhol: ibidem, loc. cit.

¹⁷ Ibidem, p. 272. Em espanhol: ibidem, p. 44-45.

realizadas por Schopenhauer em sua teoria da representação, pelas quais a noção de matéria passou a ter dois sentidos. O primeiro sentido consiste na definição de matéria como *Stoff*, enquanto determinada no tempo e no espaço e identificada com os estados perceptíveis da causalidade. O segundo sentido é o da matéria enquanto *Materie*, indeterminada, fora do tempo e do espaço, que passa a constituir a substância que está na base dos acidentes representados pela matéria como *Stoff*¹⁸.

Todavia, essa reformulação acabou por complicar as relações entre Vontade e matéria, bem como a ligação desta última com sujeito cognoscente. No primeiro caso, como mostra Brandão, a matéria passa a se confundir com o absoluto, medida em que Schopenhauer afirma, em diversas passagens, que *absolutum* é o que nunca surge nem perece, aquilo cujo *quantum* nunca se altera e características que também são atribuídas à matéria. No fim de contas, o filósofo teria chegado ao mesmo resultado dos pós-kantianos que ele criticava, assim como à substância tal como pensada por Espinosa¹⁹. No segundo caso, atinente às relações entre matéria e sujeito cognoscente, a reformulação da teoria da representação de Schopenhauer teria levado a uma mudança na noção de objeto. Segundo Brandão, o mundo como representação deixa de ser entendido a partir da correlação entre sujeito e objeto, e passa a ter dois polos distintos, a saber, sujeito e matéria. Isso, no entanto, desloca a noção de objeto, que passa então a ser superposta à de matéria. Na opinião de Brandão, o estabelecimento dos dois sentidos para o conceito de matéria, nos *Complementos ao Mundo como Vontade e Representação*, foi importante para que a noção de mundo mantivesse um traço idealista. Sem isso, a filosofia de Schopenhauer recairia em um materialismo, já que a única matéria admitida seria *a posteriori*, ou seja, *Stoff*. Outro risco daí decorrente seria a impossibilidade de atribuir um sentido moral ao mundo.

Não obstante, haveria também, da parte de Schopenhauer, a necessidade de construir seu conceito de matéria contra os idealistas do seu tempo, daí a importância de colocá-la como visibilidade da Vontade. Assim, diz Brandão,

¹⁸ BRANDÃO, E. "A concepção de Matéria em Schopenhauer e o Absoluto". In: SALLES, J.C. (Org.). *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Salvador: Quarteto, 2004, p. 52.

¹⁹ *Ibidem*, p. 50.

Seguindo a lição de Lebrun, talvez fosse então mais correto enxergar na noção de *Materie* de Schopenhauer uma estrutura *aporética*, em que cada lado é realçado conforme o inimigo a ser combatido: se o materialismo, a matéria é abstração, *ens rationis*, fenômeno; se o idealismo absoluto, — Berkeley, incluso — o fenômeno, a *matéria*, o objeto precisa ser algo em si, como ocorre nos *Complementos de O Mundo*.²⁰

Porém, essa duplicidade de perspectiva, bem como as transformações e deslocamentos conceituais realizados por Schopenhauer na teoria da representação, repercutem na sua filosofia como um todo, com efeitos profundos. Como escreve o autor,

Esta estrutura *aporética* tem suas características próprias: a *Materie* é causalidade abstrata, atividade abstrata, mas também inerte, imóvel; é dada *a priori* mas só surge como abstração. No limite, é preciso não perder de vista que, se a *lectio purissima* sobre a matéria ensina a imaterialidade da matéria, que ela é um substrato *lógico*, meramente acrescentado pelo pensamento como o permanente dos fenômenos, há em contrapartida passagens em que ela parece, de fato, concreta.²¹

Outra consequência que, segundo entendemos, poderia ser daí extraída é a de que, no fim de contas, a filosofia de Schopenhauer apresentar-se-ia como um dualismo, e não como um monismo. Com efeito, monista é aquela filosofia na qual há apenas um ser, uma substância, uma única essência à qual tudo se refere, seja no mundo animado, seja no inanimado. A princípio, a Vontade seria essa substância única, pois é descrita como “tudo no todo”, o α e o ω de toda a existência, do mesmo mundo que se apresenta como Vontade e como representação. Porém, como entender esse monismo frente às características atribuídas à matéria, conforme a exposição da obra de Eduardo Brandão? Schopenhauer entende sua filosofia como a exposição de um pensamento único, no qual aparece a Vontade como a verdadeira substância, subjacente ao mundo como um todo. Quaisquer objetos existentes, animados ou inanimados, são vistos por essa filosofia como manifestação

²⁰ BRANDÃO, E. *A concepção de Matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 329-330.

²¹ *Ibidem*, loc. cit.

desse ente único, razão pela qual teríamos de afirmar que se trata de um pensamento monista. Todavia, é possível perceber traços de dualismo no pensamento de Schopenhauer, quando a matéria é identificada com o absoluto, ou mesmo quando o intelecto se alça ao posto de superioridade que é necessário para negar a Vontade, substância primordial. À primeira vista, poderia parecer um problema marginal, que apenas realçaria o peso da matéria ou do conhecimento no universo conceitual schopenhaueriano. Entretanto, é bastante problemático, para a coerência do pensamento de Schopenhauer como um todo, que matéria e conhecimento se coloquem, mesmo que em circunstâncias específicas, em situação de igualdade com a Vontade.

ALGUMAS CONCLUSÕES PRELIMINARES

Em relação ao objeto principal da nossa pesquisa, a antinomia da faculdade de conhecimento, com base nos estudos que realizamos até o momento, concluímos inicialmente que não se trata de uma contradição estrita ou um paradoxo, e nem mesmo uma antinomia. No nosso entender, trata-se mais propriamente de um *circulus in probando* que envolve a possibilidade do conhecimento e sua relação com o tempo. A questão não é simples de ser decidida, pois, em termos latos, o problema poderia ser enquadrado em qualquer desses conceitos lógicos mencionados. Entretanto, segundo pensamos, uma escolha deve forçosamente ser feita, se quisermos compreender a fundo e precisamente o problema com o qual nos ocupamos, bem como determinar as soluções possíveis e as aceitáveis.

Com efeito, no nosso entender, o problema da teoria do conhecimento de Schopenhauer não pode ser entendido como contradição. De fato, o filósofo escreve que “a existência do mundo inteiro depende do primeiro ser cognoscente” e também que “o primeiro animal cognoscente depende de uma longa cadeia precedente de causas e efeitos”²², isto é, subordina-se à existência do próprio mundo como re-

²² SCHOPENHAUER, A. *Gesamtausgabe. Die Welt als Wille und Vorstellung I*. München: Deutschen Taschenbuch Verlag GmbH & Co.KG, 2011. (Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus), p. 65. (tradução nossa). Em português: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005, p. 75.

apresentação. Quando analisamos esse problema do ponto de vista do desrespeito à norma lógica básica de que a conclusão deve ser consequência das premissas, isto é, se as premissas forem verdadeiras que a conclusão também o seja, notamos que não se aplica a esse caso. O que temos aqui são duas conclusões, provindas de regiões distintas do pensamento schopenhaueriano tomado como um todo. Cada parte do argumento tem suas ilações próprias, que são suficientes para justificá-lo, de modo que não se observam premissas verdadeiras levando a uma conclusão falsa.

Pensando na relação existente entre as proposições universais afirmativas e particulares negativas, e entre as universais negativas e as particulares afirmativas, também não se observa contradição na antinomia da faculdade de conhecer. Não há, nesse caso, as mesmas divergências de quantidade e qualidade que se notam naquelas, e que caracterizam a relação de contraditoriedade. Para que fosse assim, nosso problema teria de contrapor todos os animais cognoscentes a alguns deles: consideraríamos que todos os animais cognoscentes constroem o mundo como representação e que, simultaneamente, alguns não o constroem. E não é esse, em absoluto, o sentido da dificuldade exposta por Schopenhauer. Examinando da perspectiva das proposições compostas, poderíamos analisar cada sentença da antinomia como um condicional. No primeiro, a existência do animal cognoscente (A) seria o antecedente, sem o qual o consequente, a existência do mundo como representação (M), não se verifica: $A \rightarrow M$. No segundo condicional, os termos estariam trocados e o mundo como representação seria o antecedente, enquanto o primeiro ser cognoscente seria o consequente: $M \rightarrow A$. Não obstante, a contradição de uma proposição condicional resulta do rompimento da relação de implicação entre o antecedente e o consequente, isto é, caso aconteça de o antecedente ser verdadeiro e o consequente ser falso. Desse modo, só poderíamos falar em contradição, caso no discurso schopenhaueriano estivesse afirmado, ao lado das duas proposições da antinomia, que o animal cognoscente em algum momento existiu, mas não o mundo como representação: $A \wedge \neg M$; ou, inversamente, que o mundo da representação existiu, mas não o animal que o constrói: $M \wedge \neg A$. Em verdade, $A \rightarrow M$ e $M \rightarrow A$ não se contradizem.

No nosso entender, a antinomia da faculdade de conhecimento não deve ser também enquadrada entre os paradoxos, em sentido rigoroso. Paradoxo formal é definido a derivação de dois teoremas contraditórios em uma teoria formalizada, mas nossa análise anterior demonstrou que as duas conclusões da antinomia não estão em uma relação de contradição. Tomando em consideração o conceito mais geral de paradoxo, poder-se-ia dizer que as duas conclusões paralelas são paradoxais, na medida em que o argumento de cada uma possui premissas aparentemente verdadeiras, mas conclusões inaceitáveis, quando comparadas entre si. Porém, como estamos buscando uma precisão crescente do nosso objeto de estudo, cremos que esse conceito de paradoxo acaba sendo muito amplo, a ponto de abranger distintas classes de problemas, o que não nos auxilia.

Além disso, segundo pensamos, nenhum dos tipos de paradoxos encontrados nas discussões da Lógica possui a forma da antinomia que analisamos. Com efeito, os paradoxos lógicos-matemáticos envolvem autocontradição, trazendo como consequência que a atribuição de qualquer dos valores de verdade, V ou F, às proposições envolvidas resultará sempre em uma proposição falsa. Por exemplo, no caso do paradoxo das classes, formulado por Russel, se respondermos afirmativamente à questão de saber se a classe de todas as classes que são não membros de si mesmas pertence a si mesma, teremos uma proposição falsa, pois a classe de todas as classes que não são membros de si mesmas terá um membro que não pertence a ela. Se respondemos negativamente, a classe de todas as classes que não são membros de si mesmas não conterá a si mesma, mas então seu caráter universal será posto em xeque, pois haverá um membro que deveria estar dentro dela e, no entanto, está fora. Com efeito, uma outra forma de conceituar a contradição é pelo valor de verdade resultante da fórmula em questão, a saber, quando ele é sempre falso. Esse é o caso do exemplo acima, em que a resposta à pergunta sobre a classe de todas as classes não admite resposta verdadeira. No entanto, o problema lógico da antinomia da faculdade de conhecer não é uma autocontradição, como nesse caso. Se tomarmos como verdadeira cada conclusão em separado, veremos que “a existência do mundo inteiro depende necessariamente do primeiro ser cognoscente” é uma proposição perfeitamente consistente consigo

mesma, não levando a valores de verdade falsos, nem implicando verdade e falsidade simultâneas. O mesmo se pode dizer de “o primeiro ser cognoscente depende de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede”. Na verdade, os problemas surgem quando se colocam ambas as sentenças lado a lado.

Considerando os paradoxos semânticos, ligados ao uso da linguagem, a relação lógica estabelecida entre as proposições implicadas é ligeiramente diferente, embora também vejamos um tipo de autocontradição envolvida. Examinando o exemplo do paradoxo do mentiroso, observamos que a verdade da proposição “Esta sentença é falsa” acarreta sua própria falsidade, enquanto a falsidade dela acarreta a própria verdade. Com efeito, se o que a proposição afirma é verdadeiro, ela deve ser falsa, e o resultado pode ser expresso assim: $S(V) \circledast S(F)$. Do mesmo modo, se o que a proposição afirma é falso, então ela deve ser verdadeira: $S(F) \leftrightarrow S(V)$. Mais uma vez, não é esse o tipo de oposição que se percebe na antinomia de Schopenhauer. Cada parte dela não implica a própria verdade e falsidade simultaneamente, nem mesmo a junção de ambas implica.

No tocante aos paradoxos empíricos, a semelhança com o nosso objeto de estudo parece ser maior, pois a dificuldade lógica surge pela impossibilidade de se pensar algo, como uma espécie de interrupção do pensamento frente a um impasse, que envolve também conhecimentos extralógicos. Assim, o exemplo do paradoxo de Aquiles e a tartaruga evidencia uma necessidade, decorrente do próprio modo de funcionamento do intelecto, de continuar realizando a divisão da extensão ao infinito, embora a velocidade de Aquiles imponha ao pensamento a ideia de que ele deve se sobrepor à divisibilidade contínua do espaço e ultrapassar a tartaruga. Impasses análogos, segundo pensamos, estão na base desses paradoxos empíricos, mas não é exatamente isso o que comparece no problema da teoria do conhecimento de Schopenhauer. Realmente, pensar que o mundo é dependente do primeiro ser cognoscente e que, ao mesmo tempo, o primeiro ser cognoscente depende da existência do mundo não leva a um impasse desse tipo, é algo que se pode pensar, mesmo que somente tomando cada proposição de modo separado. Os problemas surgem quando as pensamos juntas, mas a possibilidade que existe aqui de considerar cada porção do problema

está excluída no caso dos paradoxos, pois eles se configuram como um todo indivisível.

Sob a perspectiva do conflito de leis, no sentido kantiano de antinomia, não verificamos algo semelhante no problema lógico da teoria do conhecimento de Schopenhauer. As antinomias são entendidas por Kant como teses e antíteses contraditórias ou contrárias, que surgem do conflito da razão pura consigo mesma. Aparentemente, esse seria o caso, pois, assim como as antinomias kantianas, as duas proposições discordantes da teoria do conhecimento de Schopenhauer tem cada uma sua justificação lógica. A partir de cada um dos dois lados do mundo, tal como pensado pelo filósofo, decorre necessariamente, por um lado, que o mundo como representação só pode existir com apoio no sujeito, e, por outro, que a Vontade se objetiva numa trajetória de refinamento que exige um transcurso de tempo. No entanto, ambas as proposições não estão entre si na mesma relação em que estão as teses e antíteses das antinomias formuladas por Kant, nas quais uma é sempre a negação explícita da outra. Além disso, não se observa um conflito propriamente entre leis, da razão ou de outra coisa, mas sim uma discrepância entre duas formas de descrever e explicar o mundo, isto é, entre dois discursos, um pelo lado da representação e outro pelo lado da Vontade. As antinomias kantianas derivam da constituição da razão pura, são como ilusões naturais e inevitáveis. A de Schopenhauer, por seu turno, parece ser o resultado de um modo dual de construir o mundo.

Observando mais de perto a antinomia da faculdade de conhecimento²³, notamos que o assombro que ela causa se deve ao fato de o animal cognoscente aparecer em dois pontos distintos da mesma série temporal. Na primeira, ele é o início do mundo, aquele que traz consigo, pela primeira vez, as formas necessárias para a construção de toda e qualquer representação, a saber, o tempo, o espaço e a lei de causalidade. Na segunda, ele ocupa um ponto avançado de um processo que vai no sentido do aperfeiçoamento das objetivações da Vontade, no qual o mais complexo, no caso, o animal cognoscente, é posterior ao mais simples na ordem do tempo. Por conseguinte, de um lado, esse animal cognoscente deve ser anterior às plantas, aos peixes e aos

²³ Embora estejamos argumentando que o problema não tem a forma de uma antinomia, preservaremos esse nome para designá-la, pois assim foi que Schopenhauer a nomeou.

animais inferiores, já que sem ele estes não existiriam como representação que são. De outro, ele é posterior às mesmas plantas, peixes e animais inferiores, já que é um animal mais perfeito e, portanto, ulterior no tempo.

Segundo pensamos, trata-se, então, de um *circulus in probando*, ou argumento circular, porque a imagem construída pela teoria como todo é a de um círculo que, a rigor, não teria começo nem fim e cujas extremidades estão unidas pelo princípio de razão suficiente do ser. Cada proposição, em separado, exige que o tempo seja dado como infinito, uma *a parte ante*, a outra, *a parte post*: *a parte ante*, isto é, o início do tempo coincidindo com o início do mundo como representação, que, no entanto, exigiu um passado infinito para existir, e *a parte post*, o desenvolvimento progressivo do mundo, a partir do surgimento do tempo. Por conseguinte, no exato momento em que abriu os olhos, o primeiro animal cognoscente iniciou uma cadeia causal para o futuro, infinitamente. Para abrir os olhos, contudo, exigiu uma cadeia causal anterior, também infinita. Em verdade, de acordo com a filosofia schopenhaueriana, a ideia de que o mundo como representação tem início com o animal cognoscente é algo básico, um ponto pacífico. O problema maior é a segunda proposição, porque ela perturba, indiretamente, a construção teórica da Vontade e introduz nela um processo temporal. Quando o filósofo escreve que o mais simples precede o mais complexo, está afirmando que a Vontade depende, de alguma forma, do tempo e que admite um processo que postula a existência dele, antes mesmo de existir aquilo que é sua condição de possibilidade.

Além da antinomia da faculdade de conhecer, Schopenhauer aponta também as três contradições que já mencionamos acima. Não discutiremos a primeira, sobre a liberdade, uma vez que já nos dedicamos a ela em dissertação de mestrado²⁴. A segunda contradição seria a existência simultânea de mecanicismo e finalismo, na natureza. O cerne desse problema não está na possibilidade em si de que os fenômenos naturais sejam regidos, ao mesmo tempo, por causas finais

²⁴ Cf. SANTOS, K. C. S. *O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Orientador Prof. Dr. Eduardo Brandão. São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-23082010-175510-pt-br.php>>

e causas eficientes. Nesse caso, um primeiro problema se encontra na dificuldade de se explicar o funcionamento dos corpos orgânicos por meio do princípio de razão suficiente, que só é aplicável a causas mecânicas e não às finais. Uma causalidade final exige a pressuposição de um conceito regulador, uma organização do corpo de si para si, algo que a lei de causalidade, que age de modo meramente mecânico, não admite. Um segundo problema está em que a Vontade é definida como um impulso cego e sem objetivo final e, portanto, não se poderia admitir uma finalidade nas suas objetivações. Conforme pensamos, o embaraço que daí se origina não possui um caráter lógico, mas transparece na dificuldade em se aplicar os conceitos de Vontade e de causalidade à realidade do mundo empírico. Assim, mecanicismo e finalismo não estão em contradição entre si, e ambos poderiam ser inferidos, ao mesmo tempo, do funcionamento dos seres orgânicos. A questão é que essa realidade não encontra explicação na filosofia schopenhaueriana.

A terceira contradição indicada por Schopenhauer, a saber, entre a contingência aparente dos eventos que ocorrem na trajetória de um indivíduo e um *télos* que parece guiá-la, não seria em si problemática, se a finalidade afirmada como subjacente à vida humana não fosse moral. Caso essa finalidade fosse entendida como a mera busca, pela Vontade, de melhores e mais eficazes instrumentos para sua própria objetivação, seria coerente com a parte metafísica do pensamento schopenhaueriano e o caráter fortuito da vida individual seria descartado como mera aparência. Porém, o que se assevera é que o indivíduo estaria, independente de seu próprio conhecimento, buscando fins morais da Vontade, identificados com a negação de si mesma. Aqui estamos, realmente, diante de uma contradição em sentido estrito, porque a Vontade é apresentada, simultaneamente, como sendo moral e não moral. Não obstante, acreditamos que essa contradição é inofensiva em relação ao pensamento schopenhaueriano como um todo, e, embora o filósofo discorra sobre ela em todo um ensaio dos *Parerga e paralipomena*²⁵, ele o faz advertindo expressamente que se tratam de especulações, sem qualquer fundamento filosófico.

²⁵ Cf. SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke. Transzendente Spekulation über die anscheinende absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*. Band IV, Stuttgart/Frankfurt am Mai: Suhrkamp, 1986. Em espanhol: SCHOPENHAUER, A. *Especulación transcendente sobre los visios de intencionalidade em el destino del individuo*. In: *Los designios do destino*. Estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994.

Em relação às outras dificuldades que apresentamos, entendemos que eles são problemas de menores consequências. O primeiro deles atine ao que é ou não possível, dentro dos pressupostos schopenhauerianos, realizar-se mediante o discurso filosófico. Com efeito, Schopenhauer se propõe descobrir o segredo mais íntimo do mundo, desvendar seu enigma, o que só poderia ser feito com recurso ao conhecimento de tipo estético ou ao ético, que não seguem o princípio de razão suficiente. No entanto, sua filosofia, enquanto expressão *in abstracto* do que ocorre *in concreto*, só pode ser estruturada por meio do *principium sufficientis cognoscendi*, pelo qual somente se poderia explicar o mundo como representação, mas nunca desvendar o íntimo da Vontade. Segundo nosso entendimento, trata-se de uma conclusão assombrosa, é verdade, mas não deixa também de ser verdadeiro que Schopenhauer descreveu o mundo em seus dois lados, tal como ele o entendia, e chegou ao máximo daquilo que considerou ser possível saber acerca da Vontade. Ao que nos parece, não se trata de uma contradição, nem de uma antinomia, mas de um paradoxo, no sentido informal que apresentamos: as premissas são aceitáveis, mas não a conclusão.

O último paradoxo²⁶ que discutiremos diz respeito ao conhecimento possível ao sujeito a partir do seu próprio interior, ou do seu querer individual. Para Schopenhauer, a vontade individual dá acesso imediato ao interior do processo de funcionamento da lei de causalidade, possibilitando um conhecimento mais profundo dos fenômenos por meio da posse imediata da Vontade. Ao lado disso, o filósofo afirma também que os fenômenos que mais manifestam a Vontade são os mais incompreensíveis, justamente porque estão afastados do princípio de razão suficiente do devir. Não obstante, esses fenômenos, onde a Vontade é mais evidente, deveriam também ser os mais conhecidos. O que notamos, nesse caso, é um descompasso entre os modos diferentes de conhecimento, um dado pela Vontade, o outro pelo princípio de razão. É verdade que Schopenhauer escreve que, embora seja mais profundo, o conhecimento pela vontade individual é obscuro. Porém, continua a indagação sobre como um conhecimento mais obscuro pode ser o melhor. Trata-se também de um paradoxo, no sentido geral que apontamos, na medida em que temos um raciocínio

²⁶ Não nos deteremos sobre as questões envolvidas na explanação de Schopenhauer sobre a matéria. O leitor interessado pode consultar a obra de Eduardo Brandão, já citada.

com premissas aceitáveis, mas conclusão inaceitável. Não obstante, a exemplo do paradoxo acima, trata-se de algo não significativo e sem grandes implicações.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Valentín García Yebra. 2ª ed. Trilíngue. 1ª reimpr. Madrid: Gredos, 1987.

BRANDÃO, E. *A concepção de Matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 329-330.

CASSIRER, E. *El problema del conocimiento III*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. 4ª reimpr., 1993.

DA COSTA, Newton Carneiro Affonso da. *Sistemas formais inconsistentes*. Curitiba: UFPR, 1993.

_____. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. 3ª ed., São Paulo: Hucitec, 2008.

LEBRUN, G. *Sobre Kant*. Trad. José Oscar de Almeida Marques, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2010. (Biblioteca Pólen)

SCHOPENHAUER, A. *Gesamtausgabe. Die Welt als Wille und Vorstellung I*. München: Deutschen Taschenbuch Verlag GmbH & Co.KG, 2011. (Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus).

_____. *Gesamtausgabe. Die Welt als Wille und Vorstellung II*. München: Deutschen Taschenbuch Verlag GmbH & Co.KG, 2011. (Nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus).

_____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Sämtliche Werke. Transzendente Spekulation über die anscheinende absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*. Band IV, Stuttgart/Frankfurt am Mai: Suhrkamp, 1986.

_____. *Especulación trascendente sobre los visios de intencionalidade em el destino del individuo*. In: *Los designios do destino*. Estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994.

ZELLER, E. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. München: Didenbourg, 1875.

Considerações preliminares sobre a negação da vontade

Lívia Ribeiro Lins

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

O homem, enquanto ser volitivo, vive constantemente agitado pelo movimento do querer sem fim, atormentado pela incessante busca por coisas que não podem lhe proporcionar uma satisfação definitiva e que são pontos de partida para novos desejos. Ao afirmar a vontade, o indivíduo confirma sua participação no ciclo eterno do querer, se dispõe a permanecer no contínuo desejar e buscar satisfação. Para Schopenhauer, uma possível redenção para nossa existência pode ser alcançada por meio da negação da vontade de vida [*Verneinung des Willens zum Leben*].

De acordo com o filósofo, a supressão da vontade pode ocorrer tanto no campo estético quanto no ético. Na contemplação estética o indivíduo pode se libertar do domínio da vontade por alguns momentos; quando isso ocorre, ele deixa de ser mero indivíduo e passa a ser um puro sujeito do conhecimento; durante essa contemplação ele cessa de querer, mas logo volta a ser manipulado pelos fios invisíveis da vontade. No campo ético, a supressão da vontade pode ocorrer em diferentes graus, dos quais surgem justiça espontânea, compaixão e ascese. Neste texto, pretendo abordar a ascese como meio para a negação da vontade, única forma eficaz para a completa negação da vontade.

A ascese é definida pelo filósofo como a “quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastida-

de, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade”¹. A ascese acontece quando, em meio aos tormentos da existência, surge uma repulsa pela vontade de vida, quando a essência do mundo é renunciada. No homem, a vontade pode conhecer a si mesma do modo como se espelha no mundo, esse autoconhecimento faz com que a vontade “se vire” [*wendet sich*] e passe a negar a si mesma em seu fenômeno.

Ao pensar a negação da vontade nos deparamos com as seguintes questões: são necessárias condições específicas para que ela ocorra? Qualquer indivíduo pode se tornar um asceta ou somente aqueles que já possuem uma disposição de caráter para isso? Uma vez que haja disposição de caráter para o ascetismo, é certo que o indivíduo alcançará esse estado e nele permanecerá?

Schopenhauer aponta algumas condições para o ascetismo: em primeiro lugar, é necessário o desvecilhamento do modo ordinário de conhecimento que está submetido ao princípio de individuação; é nesse modo de conhecer que o indivíduo vê a multiplicidade dos fenômenos sem ser capaz de enxergar sua essência una; é nele que o indivíduo só conhece os objetos relacionados ao seu querer. Em segundo lugar, a visão através do princípio de individuação pode desencadear o conhecimento da essência volitiva do mundo e esse conhecimento pode ser suficiente para que surja a negação da vontade, mas o mero conhecimento do sofrimento alheio e apropriação desse sofrimento pelo sujeito pressupõe uma certa disposição de caráter; a segunda via, que torna a negação da vontade possível para um indivíduo comum, entra em cena quando o sofrimento radicalmente vivido conduz à ascese. Em terceiro lugar, ainda que se atinja a ascese, é preciso que haja uma luta constante contra os próprios desejos para que o sujeito se mantenha no estado de negação, pois o corpo, como objetivação da vontade, continua com tendência à volição; o asceta precisa contrariar a própria vontade constantemente, fazendo o que não gostaria ao invés de alimentar o desejo que persiste.

Espaço e tempo compõem o princípio de individuação, são eles que tornam possível a pluralidade dos fenômenos como nós os conhecemos no mundo como representação. É no espaço e no tempo que o que é semelhante e único em essência aparece como diferente e variado. O princípio de individuação cria em nós a ilusão de que as coisas são

¹ SCHOPENHAUER, 2005, §68, p.496.

múltiplas, ele é um empecilho para o conhecimento da essência una do mundo. Enquanto enxergamos dentro dos limites impostos por esse princípio não nos damos conta de que por trás de toda a multiplicidade aparente existe uma mesma essência: a vontade. Os indivíduos comuns conhecem por meio do princípio de individuação, esse conhecimento limitado faz com que eles pensem estar isolados de todos os demais seres, faz com que vejam os outros como simples máscaras, mera representação, não reconhecem que todos participam da mesma essência.

Para o filósofo, uma visão clara do mundo só poderia ocorrer se conseguíssemos enxergar fora do nosso modo ordinário de conhecer e essa visão é a condição necessária para que o indivíduo se desvencilhe do querer constante, deixe de enxergar a aparente multiplicidade e os objetos isolados, alcançando o conhecimento da essência do mundo.

Decerto, para o conhecimento, nos moldes em que se apresenta a serviço da Vontade e como chega ao indivíduo enquanto tal, o mundo não aparece naquela forma em que finalmente é desvelado ao investigador, ou seja, como a objetividade de uma única e mesma Vontade de vida, que é o investigador mesmo; mas, como dizem os indianos, o Véu de Maia turva o olhar do indivíduo comum. A este se mostra, em vez de coisa-em-si, meramente o fenômeno no tempo e no espaço, no *principium individuationis* e nas demais figuras do princípio de razão. Em tal forma de conhecimento limitado, o indivíduo não vê a essência das coisas, que é una, mas seus fenômenos isolados, separados, inumeráveis, bastante diferentes e opostos entre si.²

De acordo com Schopenhauer, enxergar o mundo de uma maneira desvinculada do princípio de individuação é possível para determinados sujeitos. Ao se desvencilhar do modo ordinário de conhecimento e intuir o mundo fora da relação espaço/tempo, o sujeito pode conhecer a essência de todo fenômeno. Tal experiência torna-se possível porque o corpo pode ser conhecido imediatamente e serve como ponto de partida; cada um de nós pode, por meio do próprio corpo, conhecer imediatamente as mudanças que ocorrem em seu interior e todos os demais objetos existentes no mundo são conhecidos por meio dele. A visão através do princípio de individuação pode proporcionar o conhecimento da

² Idem, § 63, p. 450.

identidade da vontade em todos os seus fenômenos. Ao enxergar através do princípio de individuação, o sujeito percebe a unidade do mundo, a sua essência volitiva; ele percebe que a vontade que sente em seu próprio corpo encontra-se presente em todos os outros seres, liberta-se da ilusão que o faz se sentir diferente dos demais e torna-se claro que todos participam da mesma essência volitiva.

A visão através do princípio de individuação pode ocorrer em diferentes graus e cada um desses graus se expressa em atos determinados: do primeiro grau surge a justiça espontânea, de um grau mais elevado surge a compaixão e o mais alto grau é a ascese. Justiça e compaixão são provas de que o princípio de individuação já foi transpassado em determinados graus e o oposto: injustiça, maldade e crueldade, mostram que o indivíduo ainda está preso à ilusão da individuação.

O homem justo se limita a não negar a vontade alheia na afirmação de sua vontade; o homem bom, além de respeitar os demais indivíduos, procura diminuir seus sofrimentos. Ambos mostram que não estão completamente envolvidos pelo modo de conhecimento ordinário, e sim, que conseguem enxergar os outros como seus semelhantes, partes da mesma essência. O filósofo afirma que “Ser curado dessa ilusão e engano de Maia e praticar obras de amor são uma única e mesma coisa. Estas últimas obras, entretanto, são sintomas inevitáveis e infalíveis daquele conhecimento”.³ A ascese representa o mais alto grau de visão através do princípio de individuação. O asceta vai além da justiça e da caridade, pois não basta amar e fazer pelos outros tanto quanto faz para si, ele repudia a essência volitiva do mundo da qual seu corpo é também uma expressão, evita satisfazer seus desejos para que ela não seja afirmada, busca a grande indiferença por tudo.

O ultrapassador do mundo é o maior e mais significativo acontecimento que pode ser exibido, pois somente nele entra em cena a liberdade⁴, ou seja, a ausência da necessidade. É o asceta, que por possuir uma conduta diferente da conduta ordinária, mostra que conseguiu superar a ilusão da individuação e atingir o conhecimento da essência do mundo.

³ Idem, § 66, p.474.

⁴ No §70 de MVR I, Schopenhauer afirma que a liberdade é a independência do princípio de razão; ela pertence à vontade como coisa-em-si e não ao seu fenômeno. Somente em sua negação, a vontade que se manifesta no corpo pode entrar em contradição consigo mesma, negando o que o fenômeno expressa.

O mais elevado grau de objetivação da vontade é o homem, e somente nele a vontade pode alcançar a plena consciência de si e se virar, deixando de afirmar a própria essência espelhada no fenômeno, passando a negá-la. A consciência da essência presente em todo o mundo proporciona a autonegação e torna possível ao homem alcançar o estado de voluntária renúncia e resignação.

O conhecimento que faz com que o sujeito veja através do princípio de individuação é imediato e intuitivo, não pode ser comunicado por meio de conceitos, não pode ser adquirido ou eliminado pelo raciocínio. Somente através da intuição o homem pode conhecer o que há de essencial nas coisas, e esse conhecimento é condição necessária para a negação da vontade. Os conceitos abstratos são incapazes de levar o indivíduo ao conhecimento da essência do mundo. As intuições possuem um significado amplo e os conceitos, referem-se apenas a uma parte do que foi dado pelo fenômeno; os conceitos descrevem friamente o que só pode ser expresso de forma adequada em atos e conduta:

Toda a propriedade dos conceitos não consiste em nada senão naquilo que se depositou neles após ter sido solicitado e retirado do conhecimento intuitivo, essa fonte efetiva e inesgotável de toda compreensão. Por isso uma filosofia verdadeira não se deixa entretecer com meros conceitos abstratos; pelo contrário ela deve ser fundada na observação e experiência, tanto a interna quanto a externa.⁵

Como Schopenhauer defende a ideia de que cada indivíduo possui um caráter empírico, manifestação no mundo como representação do caráter inteligível que não pode ser alterado, concluímos que é preciso uma certa disposição de caráter para que o indivíduo seja um asceta. Determinados pelo caráter inteligível, os homens não escolhem querer o que querem e nem ser o que são.⁶ Porém, Schopenhauer apon-

⁵ SCHOPENHAUER, 2010, §. 9, p.35.

⁶ No capítulo 16 de *O fundamento da moral*, o autor aponta três motivações fundamentais para as ações humanas: o egoísmo, que é ilimitado e faz com que o indivíduo vise seu próprio bem estar e conservação em detrimento dos demais; a maldade, que faz o indivíduo provocar o mal aos outros, ter prazer ao ver o sofrimento alheio, chegando a mais extrema crueldade; e a compaixão, que faz com que o indivíduo busque o bem-estar alheio. Essas molas propulsoras estão presentes em cada indivíduo e cada um age de acordo com a medida que está presente em seu caráter. Em uma nota no capítulo 48 dos complementos, Schopenhauer acrescenta a quarta motivação: o próprio mal-estar.

ta duas vias para que uma pessoa se torne asceta: a primeira via é a do conhecimento e apropriação do sofrimento universal, que surge quando o homem percebe a identidade de todos os fenômenos, e a segunda via é o sofrimento profundamente sentido. A negação da vontade pela via do conhecimento é para poucos, somente para os “santos” e “eleitos” conhecer o sofrimento alheio faz efeito e conduz à resignação; são raros os sujeitos que chegam à negação dessa forma. Na maioria dos homens a ascese chega por meio do sofrimento sentido; é o sofrimento pessoal intenso e, na maioria dos casos, a proximidade da morte, que pode levar o homem comum à completa resignação. No § 68 de *O mundo como vontade e como representação*, o filósofo diz o seguinte:

Sim, podemos assumir que a maioria dos homens só chega ao mencionado fim por esta via; logo, que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que com mais frequência produz a completa resignação, e na maioria das vezes a proximidade da morte.⁷

Alguns ascetas são citados no §68 de *O mundo*, como Buda e Francisco de Assis, que abandonaram seus bens e optaram pela vida mendicante; ao adotarem a pobreza como um fim em si mesma deram um passo para a negação da vontade. Madame Guion também é citada como outro bom exemplo de asceta, sua autobiografia é recomendada por Schopenhauer com o fim de exemplificar e elucidar as concepções por ele expostas. Também são citados exemplos de ascetas que chegaram à negação após um sofrimento intenso, como Raimund Lullius e Abade de Rancé. Nos *Complementos*, Schopenhauer narra a conversão do Abade de Rancé, que ao visitar Madame de Montbazon, mulher com quem vivia uma relação passional, entrou em seu quarto e esbarrou com o pé em sua cabeça, separada do tronco, e a partir disso teve seu comportamento completamente modificado. Não havia indícios de que ele se tornaria um asceta antes do fato mencionado; durante sua juventude, se dedicou ao prazer e à diversão, mas após experimentar esse grande sofrimento, entrou e reformou a ordem dos trapistas, retomando o rigor e elevado grau de renúncia que essa ordem já havia perdido.⁸

⁷ SCHOPENHAUER, 2005, §68, p. 497.

⁸ SCHOPENHAUER, 2014, capítulo 48, p.369.

É importante destacar que o sofrimento é, em potência, uma “força santificadora”⁹, porém, ele só leva o sujeito à ascese quando se torna “simples e puro conhecer”¹⁰. Nem sempre o sofrimento se torna conhecimento e nem todos os que experimentam um grande sofrimento se tornarão ascetas. Somente o conhecimento do conflito interno da vontade e de sua nulidade essencial atua como quietivo e leva à resignação. É sempre o conhecimento que torna possível a negação da vontade, seja por meio da visão do sofrimento alheio e intuição da essência do mundo em todos os seus fenômenos ou por meio do sofrimento radicalmente vivido, capaz de quebrar a vontade e proporcionar a conversão¹¹.

O filósofo descreve como é difícil a passagem da afirmação para a negação da vontade dizendo que muitos se aproximam, mas não conseguem chegar à negação, pois seduzidos pelas promessas de satisfação do querer, os homens voltam à ilusão da individuação. Nas palavras do filósofo:

Quando às vezes em meio aos nossos duros sofrimentos sentidos, ou devido ao conhecimento vivo do sofrimento alheio e ainda envoltos pelo Véu de Maia o conhecimento da nulidade e amargura da vida se aproxima de nós e gostaríamos de renunciar decisivamente para sempre ao espinho de suas cobiças e fechar a entrada a qualquer sofrimento, purificar-nos e santificar-nos, logo a ilusão do fenômeno nos encanta de novo e seus motivos colocam mais uma vez a Vontade em movimento. Não podemos nos libertar. As promessas da esperança, as adulações do tempo presente, a doçura dos gozos, o bem-estar que fazem a nossa pessoa partícipe da penúria de um mundo sofrente sob o império do acaso e do erro atraem-nos novamente ao mundo e reforçam os nossos laços de ligação com ele.¹²

O estado de negação da vontade não é algo que após ser atingido se mantém por si mesmo, é preciso um contínuo esforço para permanecer nele, o asceta precisa lutar contra seu querer, renunciando constantemente seus desejos. Ele não deixa de sentir uma tendência à volição, mas evita fazer o que gostaria e faz o que não gostaria com a

⁹ SCHOPENHAUER, 2005, §68, p. 501.

¹⁰ Idem, §68, p. 502.

¹¹ Idem, §68, p. 503.

¹² Idem, §68, p. 482.

finalidade de mortificar a vontade. Enquanto o corpo vive a vontade tende a aparecer, já que o corpo é objetivação da vontade.

Algumas práticas são adotadas pelo asceta, a fim de mortificar a vontade. A castidade voluntária é o primeiro passo a ser dado, para que, ao negar o próprio corpo, ocorra uma contradição da vontade em seu fenômeno:

Seu corpo saudável e forte exprime o impulso sexual pelos genitais; porém agora nega a Vontade e desmente o corpo: não quer satisfação sexual alguma, sob nenhuma condição. Voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese ou negação da Vontade de vida. A castidade, assim, nega a afirmação da Vontade que vai além da vida individual, e anuncia que, com a vida deste corpo, também a Vontade, da qual o corpo é fenômeno, se suprime.¹³

A pobreza voluntária, como fim em si mesma, e não quando se doa os próprios bens com o objetivo de aliviar o sofrimento alheio, é outro passo para a mortificação da vontade. Algumas pessoas escolheram a pobreza, quando o destino não a proporcionou, por considerarem que esse era um passo importante para a salvação. Jejum, autopunição e autoflagelo, também são maneiras de provocar constantes privações e sofrimentos ao corpo.

Se observarmos a vida daqueles que negaram a vontade veremos muitos conflitos e oscilações, mas os que atingiram a ascese experimentaram a mais profunda paz e liberdade, por isso se empenham por manter esse estado por meio de renúncias, autopenitências, busca pelo desagradável e tudo o que pode contrariar o querer.

A morte é o último estágio de negação da vontade, é o apagar da mais fraca chama que ainda se encontrava no sujeito. O asceta conhece a essência do mundo e recusa seus prazeres, até mesmo os necessários à sua sobrevivência. A morte ocorre quando se renuncia a autoconservação, o que há de mais básico na vida; no sujeito não há nem a vontade necessária para ingerir alimentos, nesse caso o asceta deixa de viver porque já deixou de querer.

¹³ Idem, § 68, p.483.

Se, ao fim, advém a morte, que extingue este fenômeno da Vontade, cuja essência aqui há muito expirou pela livre negação de si mesma, exceto no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo – então essa morte é muito bem vinda e alegremente recebida como a redenção esperada. Com ela não finda, diferente dos outros casos, apenas o fenômeno; mas a essência mesma que aqui ainda tinha tão-só uma existência débil em e através do fenômeno é suprimida. O último e delgado laço é rompido. Para quem assim finda, findou o mundo ao mesmo tempo.¹⁴

REFERÊNCIAS

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *El mundo como voluntad y representación II*. Tradução de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2005.

_____. *O mundo como vontade e como representação*, tomo II: complementos livros III - IV, volume 2. Tradução de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Sobre a filosofia e seu método*. Tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

¹⁴ Idem, § 68, p. 485.

Mefistófeles e o mundo como vontade: os tipos afirmador e negador, otimista e pessimista, no *Fausto*, de Goethe

Dax Moraes

UFRN

[...] em Goethe, cada um, enquanto se apresenta e fala,
tem plena razão, mesmo o próprio diabo.
(Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, II, §117¹)

Não seria cabível levantarmos aqui a hipótese de que importante parcela da filosofia de Schopenhauer é retirada do poema de Goethe, tampouco justo para com este último forçá-lo para o interior daquela filosofia a fim de expor artificialmente uma unidade de pensamento. Nesse sentido, não nos deverá ocupar aqui o mero esforço de, por meio de comparações, fazer derivar o pensamento de Schopenhauer de seu convívio com Goethe à época que precedeu imediatamente a publicação de *O mundo como vontade e representação*. O intuito da comparação é, antes, o de refletir sobre o que nos diz Schopenhauer à luz do poeta genial que, segundo ele, é capaz de tornar veraz o próprio diabo – afinal, é a obra do gênio capaz de exprimir a verdade do mundo. Desse modo, na verdade expressa no *Fausto* podemos buscar refletir sobre a verdade expressa em *O mundo como vontade e representação*, não para oferecer de uma ou outra uma interpretação definitiva como se fossem redutíveis a denominadores comuns, mas, em vez disso, examinar em

¹ Numeração relativa à edição em doze volumes (Stuttgart) da obra completa, a partir da qual foi feita a tradução. Na versão brasileira de Wolfgang Leo Maar, o trecho se encontra no §118.

que pontos a lucidez encontrável em cada uma permite que ambas as obras reciprocamente se iluminem.

Isto considerado, os “tipos” genéricos assumidos pela Vontade no mundo da vida, o afirmador e o negador, são aqui expressos alusiva e alegoricamente recorrendo-se aos personagens de Goethe. De início, o que se busca é compreender, sobretudo, a que caráter pertenceria o *pessimista*. Há de se convir – a despeito de algum espanto inicial – que o pessimista é uma figura um tanto difícil de se captar na obra de Schopenhauer no que tange à sua *essência*. Por um lado, o pessimismo parece estar em toda parte, sendo dominante o julgamento de que o próprio Schopenhauer foi um pessimista – ainda que por mera oposição aos filósofos otimistas, conforme a classificação encontrada no capítulo “Sobre a necessidade metafísica do homem” –, muito embora isto não seja um consenso absoluto. De minha parte, considero isto bastante problemático e creio que Goethe pode nos auxiliar, particularmente com relação a outra posição problemática relativa à “brecha otimista” possivelmente aberta no âmbito da “sabedoria de vida”. Tal “brecha” consistiria na possibilidade de se levar uma vida “menos infeliz”, uma tese que, assim formulada, *depende* do diagnóstico de que a filosofia schopenhaueriana é decididamente pessimista em suas linhas gerais. Aliás, semelhante dependência, ou, se se preferir, copertinência entre otimismo e pessimismo já consiste em uma boa dica do que se trata. Passemos, contudo, provisoriamente por cima das disputas conceituais e nos dirijamos antes à concretude do caráter dos personagens de Goethe, isto é, deixemos o *logos* para dar voz ao mito, trocando o conceito pela alegoria como que por um guia privilegiado.

Em sua primeira aparição, Mefistófeles interfere nos louvores dos arcanjos às grandiosas maravilhas da Criação, em tom que, sem perder a oportunidade de uma irônica alfinetada dirigida ao Senhor, parece soar humilde (“Far-te-ia rir, decerto, o meu patético,/ Se o rir fosse hábito ainda para ti”, v. 277-8). Diz então o diabo (v. 279-86):

De mundo, sóis, não tenho o que dizer,
Só vejo como se atormenta o humano ser.
Da terra é sempre igual o mísero deusito,
Qual no primeiro dia, insípido e esquisito.

Viveria ele algo melhor, se da celeste
Luz não tivesse o raio que lhe deste;
De Razão dá-lhe o nome, e a usa, afinal,
Pra ser feroz mais que todo animal.

Como que acusando o diabo de possuir um ânimo inconvenientemente lastimoso, melancólico ou mesmo pessimista, Deus, com impaciência, pouco crédito parece dar ao insatisfeito (v. 293-5):

Nada mais que dizer-me tens?
Só por queixar-te, sempre vens?
Nada, na terra, achas direito enfim?

Ao que Mefistófeles responde sem rodeios (v. 296-8):

Não, Mestre! acho-o tão ruim quão sempre; vendo-o assim
Coitados! em seu transe os homens já lamento,
Eu próprio, até, sem gosto os atormento.

Tal “voz do pessimismo” soa como a mesma que profere o diagnóstico schopenhaueriano sobre a existência. A vantagem que tem o homem sobre o restante da natureza, a razão, potencializa suas dores como se já não bastasse para tanto seu complexo sistema nervoso, particularmente suscetível à dor em todos os mamíferos. Como veremos adiante, contudo, é antes a voz da lucidez, e o que aqui se nos apresenta é um diabo que tende mais a defender o homem da obliterada soberba divina do que a ser seu algoz. O que vê essa lucidez no divino dom da “luz interior” que constitui a centelha divina compartilhada no espírito humano é, além de uma capacidade que potencializa a própria dor, um instrumento para infligir dor a outrem no intuito de, assim, abafar, com prazeres perversos, a dor própria – é a maldade, apenas encontrável nos seres racionais. Como, então, não concluir com Schopenhauer que o mundo é obra do Mal, não de um ser Todo-Bem e Todo-Poderoso? Mas também veremos em que consiste o desvario desse Criador que, Todo-Bem, não é capaz, em todo seu poder e sabedoria, de olhar para o mundo senão com os olhos de um otimista.

Mudando de assunto abruptamente, Deus pergunta sobre Fausto, cujo retrato reúne os maiores anseios do homem, na esfera inte-

lectual (“Do céu exige o âmbito irrestrito”) como na sensível (“Como da terra o gozo mais perfeito”), sem jamais saciar a um ou outro por estar impelido ao infinito (v. 300-7). Ora, Fausto é, como todos nós, fenômeno da Vontade, constituindo figura paradigmática do espírito afirmador – ele tudo quer e jamais se sacia por sua própria natureza. A certa altura diz Mefistófeles a Fausto (v. 10132-3): “Mas insaciável como és, nada atiça/ Um teu desejo, uma cobiça?”. Como no conto de Kafka, “Um artista da fome”, é a vontade insaciável proporcional à falta de valor de tudo aquilo que deseja e não pode satisfazê-la, sendo pessimismo e niilismo efeitos colaterais de um ímpeto sem limites. Diz o próprio Schopenhauer (2005, p. 411) no §58 de sua obra capital: a satisfação só vem pela supressão de um desejo; logo, um anseio insuperável impossibilitaria todo contentamento.

Tais aspirações, contudo, preocupam a Deus, que então parece querer do homem a resignação – “Erra o homem enquanto a algo aspira” (v. 317). Afinal, que haveria de se ambicionar (*streben*) se o mundo é perfeito, o melhor dentre os possíveis segundo o mais convicto dos otimistas? Aspirações são, portanto, sintoma de desvio, próprio somente a um louco ou alienado, conforme o fora o próprio Fausto qualificado por Mefistófeles. É neste contexto que Deus dá licença ao Diabo para que atormente o desgarrado, com a única ressalva de não lhe tirar a vida, semelhante ao que se lê no prólogo ao livro de Jó. Como garantia para sua própria vitória, Deus deposita sua confiança no bom senso, comum a todos os homens de bem, incorporando assim todos os atributos do espírito do otimismo. Quanto ao diabo, chamado por Deus de “espertalhão” (*Schalk*, no original; magano, na tradução), embora associado ao Mal e à Negação, como o *Satan* judaico (opositor, adversário, inimigo), desempenha claramente o papel de, atormentando os homens, fazer com que se mantenham firmes na existência, confirmando o espírito afirmador que o Criador não quer ver afrouxar. Diz o Senhor (v. 340-3):

O humano afã tende a afrouxar ligeiro,
Soçobra em breve em integral repouso;
Aduzo-lhe por isso o companheiro
Que como diabo influi e incita, laborioso.

Como se percebe explicitamente no decorrer da peça, o elemento profano fundamental a que se liga Mefistófeles é o erótico – para Schopenhauer, o mais poderoso ímpeto afirmador da Vontade na Natureza. Contudo, o caráter afirmativo da influência demoníaca é, como acabamos de ver, um instrumento que, a despeito dos males e aflições que traz consigo, pertence, como nas teodiceias, ao plano divino enquanto estratégia pela qual o homem é a cada vez convidado a erguer-se e prosseguir na adesão à “boa e bela ordem do divino Criador” em vista de uma graça futura. A seu próprio ver, no entanto, Mefistófeles tem uma tarefa pífia para cuja realização precisa repetidas vezes lançar mão de sua habilidade para produzir belas ilusões com o único propósito de seduzir, como se, sem artifícios mágicos, tal coisa não pudesse ser levada a cabo. A tarefa ignóbil de produzir ilusões quando a fé soçobra não pode caber a Deus ou a seus anjos fiéis, mas àquilo que se lhes opõe, algo como um gênio maligno cuja natureza é enganar sempre. (Fausto, cabe antecipar, se mostrará particularmente suscetível a tais ilusões, mesmo ou principalmente quando produzidas por ele mesmo, como no caso de sua ideia fixa por Helena na segunda parte.) Dito de outro modo, Mefistófeles não tem um olhar otimista sobre a Criação, de modo a não poder ser ele mesmo um afirmador da vida – ele é “o Mal” e a “Negação” em relação ao otimismo de Deus. Se este é o otimista que determina a reiterada afirmação da vontade, mesmo que lançando mão dos instrumentos mais escusos sem, contudo, sujar as próprias mãos, se Deus é o Senhor da Vida, poderíamos dizer, o promotor supremo dessa afirmação na vida, sobretudo enquanto envia o diabo para seduzir o homem, Mefistófeles, a despeito de ter seu elemento próprio no erotismo, segundo lhe incumbe o Senhor, é, na verdade, um negador da vontade. Isto fica mais claro nas célebres palavras pelas quais se apresenta a Fausto, quando de seu primeiro encontro (v. 1338-41):

O Gênio sou que sempre nega!
 E com razão; tudo o que vem a ser
 É digno só de perecer;
 Seria, pois, melhor, nada vir a ser mais.

Mais uma vez reconhecemos uma “voz pessimista” a que Schopenhauer daria seu incondicional assentimento. Imediatamente antes (v. 1335-6), porém, Mefistófeles havia se identificado como parte da Energia que sempre quer o Mal e sempre cria o Bem. Assim, Mefistófeles é instrumento deste Mal e, portanto, “tudo o que chamais/ De destruição, pecado, o mal” pertence a ele como elemento próprio (*eigentliches Element*) (v. 1342-4). Mas o caráter negador de Mefistófeles é dúbio, como dúbio é tudo aquilo que provém do diabólico, sendo justamente daí que se determina esta designação genérica. Tal ambiguidade é importante para nós se queremos entender melhor se essa voz do gênio que sempre nega é a voz do pessimista ou a do sábio, se a sabedoria de vida deve ser pessimista, otimista ou nada disso.

Se, no plano de Deus, como vimos, o Diabo se opõe à existência e ao mesmo tempo é o instrumento pelo qual o homem é levado a afirmá-la com maior obstinação, esforçando-se por ela, na perspectiva do próprio Diabo, sua atividade não é lá tão apazível, mas, antes, insípida, conforme vimos também acima. Aliás, a destruição, o pecado, o mal, se resumem, seja em ato, seja como efeito, a uma coisa: a morte. Mas nesta Mefistófeles não tem prazer algum, segundo suas próprias palavras no “Prólogo no Céu”, respondendo à restrição que lhe impõe o Senhor, qual seja, a de não levar Fausto à morte (v. 318-22):

Grato vos sou, já que um defunto
Não é lá muito do meu gosto;
Gabo aos que têm viço e verdor no rosto.
E com cadáveres evito o trato;
Sou como gato, em tal, com o rato.

Ora, a morte pertence ao fenômeno da vida, portanto, à vontade afirmada, não à sua negação. Enfim, espírito “brincalhão”, Mefistófeles compara-se ao gato que joga com o rato de um lado para o outro enquanto este se agita na tentativa de se evadir, mas, se o último vem a perecer, sua imobilidade coincide com a perda de seu interesse para o primeiro. É no *esforço pela vida* que o mal se compraz e do que se alimenta. E qual o meio pelo qual o Diabo mais se diverte? Incutindo nos homens ilusões que os movem a empreender esforços inúteis para ter uma existência feliz ou, pelo menos, menos digna de lamento. Aqui,

inclusive, há uma nada desprezível diferença entre a história de Fausto e a de Jó. Se, na Bíblia, Satan priva Jó de toda sua bem-aventurança e, além disso, acrescenta-lhe terríveis tormentos, Mefistófeles faz inteiramente o contrário em relação a Fausto: como que encobre por um véu toda sua frustração e o orienta para o prazer.

Já vimos que, aos olhos de Mefistófeles, a vida criada pelo Senhor é feita de sofrimento, digna de perecimento, mas, em sua ambiguidade, o jogo do Diabo é, ao mesmo tempo, afastar o homem da constatação desta verdade, demovendo-o de querer a morte, e, por este meio, reconduzindo-o ao plano do Criador, a saber, a afirmação do querer-viver. Nesse ponto, o Mefistófeles goetheano coincide com o Satan bíblico, enquanto acusador necessário ao processo de remissão do homem a Deus na medida em que o conforma à vontade divina incutindo-lhe obstinada perseverança. O Satan bíblico só tenta os escolhidos: Davi, Jó, Jesus... Fausto, por sua vez, tendo recuperado sua ânsia infinita, se acaso um dia ela chegou a ser verdadeiramente perdida, ao mesmo tempo em que persevera na existência, jamais se detém de modo a poder encontrar a felicidade. Próximo ao momento de sua morte, Fausto exprime o paradoxo de sua condição (v. 11433-9/49-52):

Pelo mundo hei tão só corrido;
A todo anelo me apeguei, fremente,
Largava o que era insuficiente,
Deixava ir o que me escapava.
Só desejado e consumado tenho,
E ansiado mais, e assim, com força e empenho
Transposto a vida [...]

Percorra, assim, [o homem apto] o trânsito terreno;
Em meio a assombrações ande sereno,
No avanço encontre ele êxtase ou tormento,
Insatisfeito embora, hoje e a qualquer momento!

Nas palavras de Mefistófeles, logo a seguir de sua morte (v. 11587/91), “Jamais se satisfaz, vão lhe é qualquer contento, // Quem se me opôs com força tão tenaz”.

Assim Fausto vence o Diabo: não por haver resistido à tentação e mantido a fé, mas por nada lhe poder satisfazer – nem mesmo Deus

é tão exigente e talvez Fausto compartilhe, inconscientemente, da lucidez de Mefistófeles, sabendo em seu mais recôndito íntimo que nada neste mundo vale o bastante para cobrir o custo de se viver, porém recusa-se obstinadamente a rir, brincar, *aceitar* a tragédia de que tamanha exigência não passa de loucura.

Antes, porém, de abordar o tipo característico de Fausto, vale observar outro elemento da natureza de Mefistófeles que mais precisamente diz respeito a sua disputa (ou aposta) com Deus. A obra divina é fadada ao fracasso pelo fato de ser constituída por algo não originário, mas que nasce e, portanto, morre. Mefistófeles, ao contrário, não é obra de Deus, mas, enquanto negatividade, como que a precede – a ele corresponde o Nada, origem e destino do mundo, o que o leva a çaoar do sentimento de plenitude que o homem, em seu egocentrismo, nutre em si mesmo (v. 1347-58).

[...] o homem, o pequeno mundo doudo,
Se tem habitualmente por um todo;
Parte da parte eu sou, que no início tudo era,
Parte da escuridão, que à luz nascença dera,
À luz soberba, que, ora, em brava luta,
O velho espaço, o espaço à Noite-Mãe disputa;
Tem de falhar, porém, por mais que aspire à empresa,
Já que adere aos corpos, presa.
Dos corpos flui, beleza aos corpos dá,
Um corpo impede-lhe a jornada;
Creio, pois, que não dure nada,
E é com corpos que perecerá.

Se o mundo tal como o vemos é obra divina, o mundo como é em si, sua origem e destino, bem como o fundo de tudo isto que é mera aparência é o Nada eterno sobre o qual tudo se assenta, o que nos faz recordar a complementaridade evocada por Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, entre o caos dionisíaco e a figuração apolínea pela qual somos convidados a fazer as pazes com a existência. Retomando no último ato da segunda parte da tragédia seu parecer sobre a Criação, diz Mefistófeles (v. 11595-603):

Passou! palavra estúpida!
 Passou por quê? Tolice!
 Passou, nada integral, insípida mesmice!
 De que serve a perpétua obra criada,
 Se logo a arremessa para o Nada?
 Pronto, passou! Onde há nisso um sentido?
 Ora! é tal qual nunca houvesse existido,
 E como se existisse, embora, ronda em giro.
 Pudera! o Vácuo-Eterno àquilo então prefiro

Trata-se de que melhor seria jamais ter vindo o mundo à existência, posto que nula. Mas parece – sugeriria eu – que Mefistófeles não tem lá grande poder sobre o mundo criado. Não apenas nada tem a dizer a seu respeito – falta-lhe mesmo o “fraseado estético” (v. 275) – como também lhe falta o próprio poder de interferir naquilo que é corpo. Sua ação restringe-se à manipulação dos espíritos sugerindo-lhes ilusões. A morte, enquanto supressão de um corpo à existência, portanto, não é obra sua, mas consequência da natureza corpórea criada por Deus, conforme já disse antes. Assim, são o mal moral e o pecado aquilo que está a seu alcance promover. Acontece, todavia, que, se o domínio de Mefistófeles se exerce sobre o que *não é*, sua ação sobre os homens somente se efetua enquanto eles *são*, pois a um morto nenhuma ilusão pode seduzir.

Desse modo, é antes o propósito do Diabo iludir os vivos do que fazê-los perecer – isto é obra da Natureza, não do Mal. O máximo que se poderia imputar ao Diabo seria o poder de “levar às portas da morte”, não o de levá-la a termo. No caso de Fausto, Mefistófeles surge no preciso momento de demovê-lo do querer-morrer, *impedindo* seu suicídio com uma sedução desafiadora. No encontro seguinte, Fausto lhe diz (v. 1571): “A morte almejo, a vida me é malquista”. Fausto apenas quer a morte na medida em que não quer a vida, e não quer a vida na medida em que suas aspirações infinitas são repetidas vezes frustradas. Fausto é o afirmador de uma vontade bloqueada, razão do afrouxar e do soçobrar de seu ânimo, conforme constatado por Deus ser o problema humano a exigir o Diabo por companheiro. Sua dor é a dor de quem não aprendeu com a vida a conformar o desejo às próprias possibilidades, a querer o que está definitivamente fora de alcance, precisamente a dor a que se refere Schopenhauer (2005, p. 393-396) ao final do longo §55 de *O mundo como vontade e representação*:

Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho. [...] e a dor suprema é a carência percebida de faculdades lá onde são necessárias. [...] Guardemo-nos de tentar aquilo que não nos permitirá ser bem-sucedidos. [...] Assim, se somos plenamente cômicos de nossos poderes e fraquezas, não tentaremos mostrar forças que não possuímos, não jogaremos com falsas moedas, porque tais dissimulações se traem no fim. [...] O conhecimento de nossa mente, com suas faculdades de todo gênero e limites inalteráveis, é, nesse sentido, o caminho mais seguro para obtermos o maior contentamento possível conosco mesmos. [...] então nos livramos da maneira mais segura possível, até onde nossa individualidade o permite, do mais amargo de todos os sofrimentos, estar descontente consigo mesmo, consequência inevitável da ignorância em relação à própria individualidade, ou da falsa opinião sobre si, e presunção daí nascida.

Logo, a sabedoria de vida, em vez de “brecha otimista”, é antes sua *recusa*, ao menos se entendemos por otimismo a fé em podermos alcançar além do que está ao nosso alcance, ou seja, do que *já nos é dado poder obter desde a origem* segundo o querer de que somos fenômeno – dito de outro modo, resignação à fatalidade de sermos o que somos. Felicidade e saber supremo estão certamente entre as aspirações do otimista e ao mesmo tempo fora de alcance. Mas Fausto não se conforma à sabedoria de vida, pois o saber é, para ele, poder, não a lucidez em face à própria impotência. A vontade bloqueada quer a morte para desembaraçar-se do fenômeno soçobrado pela dor de uma vida incompleta – só a ilusão do otimismo pode salvar o fenômeno de sua auto-destruição, reflexo dessa contradição do querer consigo mesmo, querendo ser o que não é, ou não querendo ser o querer que já é. (Não é à toa que doutrinas do livre-arbítrio andem de mãos dadas com alguma espécie de otimismo.) Diante dos lamentos de Fausto pelos bens que sua vida não lhe permitiu alcançar, Mefistófeles lhe recorda a hesitação e o conseqüente fracasso de sua intenção de suicídio. O que impediu (e ainda impede) o bloqueio total de seu querer-viver é, na ausência de esperanças, a recordação de alegrias passadas, contrapondo a saudade ao desespero. Dentre os versos que apresentam o conflito de Fausto (v. 765-807), destaco os seguintes:

[...] àquele som afeito desde a infância,
Hoje também, me traz de volta à vida.
[...]
Saudade estranha e suave me impelia,
E entre mil lágrimas ferventes
Um mundo novo me surgia.
Trazia esse cantar gentil
Folgas da adolescência, a primavera suave;
Põem-me as recordações, com ânimo infantil,
Hoje, ao supremo passo, entrave.
Ressoai, ó doces saudações do Além!
Jorra meu pranto, a terra me retém!

A nostalgia pelo passado desempenha efeito análogo, porém inverso, ao do ressentimento, no sentido do valor que o faz pesar mais sobre a vida presente, como que aliviando desta última o seu peso. No caso de Fausto, as delícias do passado como que lhe infundem a crença de que, tendo sido possíveis outrora, podem sê-lo no futuro – por *esta* brecha reingressa o otimismo. Se a saudade proporciona o primeiro passo na reiteração do querer-viver, contra a alternativa de desfazer-se por fim deste bem que ainda se possui, o passo definitivo depende da renovação da esperança com relação ao futuro, o que é oferecido a Fausto pelo coro dos anjos com que se encerra a cena inicial: o consolo pela ressurreição de Cristo e pela promessa de felicidade por ele anunciada. O motivo é oportuno, considerando a proximidade da celebração pascal. Contudo, em seu lamento, o efeito das lembranças perde seu vigor usual; a impaciente frustração de Fausto é mais poderosa, levando-o a maldizer as virtudes cristãs, incluindo amor, esperança e paciência, bem como todas as pretensões que volta a considerar vazias, não que não as queira ainda, mas por não conseguir fruí-las. A insinceridade com que Fausto despreza tudo que almeja, ou seja, a inautenticidade de sua negação, tão exemplarmente diagnosticada por Schopenhauer em sua psicologia do suicida, é o momento propício para a aposta fatal com o Diabo, pois é, também ambigualmente, quando tudo parece a Fausto sedução ilusória, orgulhoso, é justamente a isto que se entrega, pois a esta altura despreza o mundo vindouro desde que neste aqui não sofra mais. Se seu querer-viver bloqueado não desemboca em suicídio, isto ocorre porque Mefistófeles o desafia a não desistir de sua

esperança. Fausto faz a aposta em vista de uma bela morte, ou seja, morrer em um momento de felicidade – diz ele (v. 1698-706):

E sem dó nem mora!
Se vier um dia em que ao momento
Disser: Oh, para! és tão formoso!
Então algema-me a contento,
Então pereço venturoso!
Repique o sino derradeiro,
A teu serviço ponhas fim,
Pare a hora então, caia o ponteiro,
O Tempo acabe para mim!

Fausto, porém, crê já estar imune às decepções e, desse modo, capaz de ludibriar o Diabo, vivendo intensamente todos os prazeres sem jamais se deixar seduzir ou abater, fruindo do efêmero na desesperança de qualquer coisa reter. Em sua negligência, cuja primeira grande vítima será Margarida, Fausto se converte de pessimista neófito, *consequência de um otimismo frustrado*, em um acabado *niilista* (v. 1748-59).

Do pensamento se partiu o fio,
Com a ciência tida me arrepio.
Nos turbilhões do sensual fermento
Se aplaque das paixões o ígneo tumulto!
Em véus de mágica se quede oculto,
Presto a surgir, qualquer portento!
Saciemo-nos no efêmero momento,
No giro rápido do evento!
Alternem-se prazer e dor,
Triunfo e dissabor,
Como puderem, um com outro, então;
Patenteia-se o homem na incessante ação.

A Fausto foi oferecido, pelo sofrimento, o remédio da negação da vontade ou, pelo menos, de uma sabedoria de vida, uma vez constatada a inutilidade de seus esforços, mas, diante da possibilidade de ter todos os prazeres a seu serviço, tudo desprezou. Assim, tão mais obstinadamente entrega-se à afirmação do querer quanto seu pessimismo

Ihe promete nada mais tirar em seu proveito do que breves momentos de satisfação, pois, afinal, o que segundo ele faz sofrer, é a frustração de ser incapaz de tomar posse em definitivo de qualquer bem. Dito de outro modo, a certeza de que a todo o prazer sucede a dor, desvaloriza o prazer, torna-o imediatista, pois nada mais resta. Diz Fausto no quarto ato da segunda parte (v. 10198-209/12-9):

Percorreu meu olhar o vasto oceano;
Cresce, e em si mesmo se encapela, alto;
Logo após se desmancha e ao vasto plano
Da orla, se lança em tumultuoso assalto.
Amuou-se. O gênio livre, independente,
Preza o direito e o seu lugar à luz,
Mas a arrogância, a exaltação fremente,
Só mal-estar no espírito produz.
Julguei-o acaso, e firmei bem o olhar:
A onda estacou, para depois recuar;
Após vencê-la, a vaga ignora a meta;
Chega a hora, a brincadeira reenceta.

Vem, sorrateira, todo canto invade,
E espalha, estéril, a esterilidade.
Cresce, incha, rola, se desfaz, e alaga
A árida vastidão da inútil plaga.
Impera onda após onda, agigantada!
Para trás volta e não realizou nada.
E me aborrece aquilo! é-me um tormento!
O poder vão do indômito elemento!

Não há aí tanta lucidez quanto se verifica em Mefistófeles, e isto porque Fausto é um afirmador da vontade e, *por isso*, um pessimista amargurado pelo que não pode fruir, um niilista sedento por tudo que lhe é dado consumir. Todavia, a paixão amorosa se mostra como grande obstáculo, como se percebe quando do encontro com o espectro de Helena, produzido pelo próprio Fausto, em que se retoma a quimera da bela morte (v. 6487-500):

Tenho olhos ainda? Esparze-me em meu peito
Da fonte de beleza o jato a fundo?
Traz-me êxtases meu espantoso feito!

Como era um vácuo inexistente o mundo!
E após meu sacerdócio, de repente,
Como é estável, desejável, permanente!
Ah, que eu jamais de tua luz me isente,
Ou que da vida o hálito se me suma!
[...]
É a ti que voto o Todo da existência,
Do amor, paixão, da idolatria a essência!
Delírio que da insânia toca as raiais!

Como promessa de futuro, no encontro do objeto da mais alta paixão amorosa – que não é a Margarida de carne e osso, mas a fantasmagórica Helena –, plena satisfação e justificação da vida, o plano da bela morte se anula em benefício do ímpeto do desejo de posse do objeto, mas, reiterando-se a afirmação do querer em seu mais alto grau, a vida adquire uma finalidade: a consumação do amor. Nas palavras de Fausto (v. 9703/6), “Forma um todo, então, perfeito:/ [...] Para sempre perdurasse!”. No entanto, como a felicidade não se mantém unida à beleza por muito tempo, o laço de amor logo será desfeito mediante a prematura morte do filho Eufórion, que, em sua ânsia inquieta de infinito, espelho do próprio Fausto, tem destino similar ao de Ícaro. Após o canto fúnebre pela queda do belo e impetuoso jovem, diz Helena a Fausto (v. 9939-44):

Confirma-se um fatal e velho dito em mim:
Da boa fortuna e da beleza a aliança é efêmera.
Desfez-se o frágil nó do amor como o da vida;
Pranteando ambos, de ti magoada me despeço,
E pela última vez me lanço nos teus braços.
Perséfone, a ambos nós, meu filho e a mim, acolhe!

A própria Helena fora levada a pactuar com Mefistófeles, então na figura de Fórcuias. Embora Helena já fosse há milênios uma sombra no Hades, uma vez trazida “de volta” a Esparta com o séquito das troianas, Mefistófeles joga com seu ímpeto de existência, pois todas permanecem querendo a vida odiando a morte e o conseqüente retorno ao mundo subterrâneo. Induzindo as mulheres a pensar que serão todas mortas a mando de Menelau, o marido ofendido, Fórcuias pre-

cipita Helena a decidir-se por salvar a si e às demais através de “um sim claro e firme” (v. 9049), obtendo êxito graças ao rogo do coro das troianas. Afinal, mesmo uma sombra prefere um simulacro de mundo, o mundo demoníaco das ilusões, à perda de um mundo e à errância no submundo. Helena, por sua vez, tenta resistir como que assumindo uma postura heroica que não é, contudo, suficientemente firme e logo afrouxa: “Elas que tremam! Sinto eu mágoa, temor, não;/ Mas, se um recurso tens, gratas te ficaremos.” (v. 8962-3). Sua última resistência soçobra tão-logo Fórquias a convence de que o amor de Menelau não a poupará. Se, em sua altivez de belíssima rainha, Helena não confessa se cede em benefício de suas servas ou em seu próprio benefício, declara apenas algo de enigmático (v. 9075-7): “o que a Rainha oculta/ No mais recôndito, imo seio, impenetrável/ Mistério para todos seja”.

Compaixão ou sedução? De um modo ou de outro, o resultado é a afirmação da vontade, o que fica ainda mais claro pelo que pergunta Helena ao ser-lhe oferecido Fausto como salvador (v. 9010) – “Como parece?” –, desejosa de saber se se trata de alguém belo para satisfazer-lhe os sentidos. Como ocorrera ao próprio Fausto, diante da morte e da impossibilidade de salvação, Helena se torna suscetível a se agarrar a qualquer chance de escapatória, reafirmado seu querer-viver. Mesmo que de fato Helena haja caído em nome e pelo bem das inocentes troianas, a quem não caberia punição pelo delito que fora seu, ainda assim, não é apenas nelas que a vontade de vida fala mais alto – também seria a afirmação da vida em geral a falar mais alto se fosse o caso de a salvação das troianas se dar como resultado do sacrifício de Helena como indivíduo. Se a vontade nega a si mesma na compaixão, tal negação se dá tão-somente no indivíduo; no mundo, a Vontade se afirma através daqueles que em maior número ou com mais futuro são, graças ao sacrifício de um, preservados, parecendo, portanto, não haver saída. Encerro, então, este já longo ensaio com os versos de Manuel Bandeira:

A vida assim nos afeiçoa,
 Prende. Antes fosse toda fel!
 Que ao se mostrar às vezes boa,
 Ela requinta em ser cruel...

REFERÊNCIAS

- GOETHE, J. W. *Fausto: uma tragédia*. Trad. Jenny Klabin Segall. Apres. Coment. e notas Marcus Vinicius Mazzari. ed. bolso. São Paulo: 34, 2011. 2 v.
- SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke in 12 Bänden*. Mit einer Einleitung von Dr. Rudolf Steiner. Stuttgart: Cotta, 1894-1896. v. 10.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação: primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

O Recalque em Schopenhauer: Contribuições filosóficas à teoria psicanalítica

Alexandre Teles
UFRGS

Será meu intento nessa comunicação apresentar algumas notas de uma pesquisa sobre a teoria do inconsciente de Schopenhauer e Freud voltada para a elucidação de conceitos centrais da teoria e da prática psicanalítica. Tal pesquisa é, por um lado, a sequência de uma pesquisa sobre o sistema filosófico de Schopenhauer e, por outro, um exercício de teórico de formação clínica¹.

O tema central da comunicação é o que podemos chamar da teoria do recalque; teoria que Schopenhauer dava o nome de primazia da Vontade sobre o intelecto na consciência. Será possível mostrar que a teoria de Schopenhauer é praticamente a mesma desenvolvida por Freud e que as diferenças que lá encontramos podem ser úteis tanto para teoria como para a prática psicanalítica. O fato interessante é que Schopenhauer, através de sua teoria, explica fenômenos que a teoria psicanalítica reconhece como manifestações do inconsciente: esquecimento, atos falhos e erros em geral, dispersão e associação de ideias e a loucura² (*Wahnsinn*). Abarcaremos aqui a teoria do recalque, a dispersão e a associação de ideias; ao fim, compararemos a teoria da loucu-

¹ Esse texto é uma apresentação de alguns resultados de uma pesquisa desenvolvida originalmente como monografia de um curso de Especialização em Clínica Psicanalítica realizado na Clínica de Atendimento Psicológico da UFRGS. (TELES, 2012) Seu conteúdo integral pode ser encontrado em: www.alexandreteles.com

² Esse termo pode ser entendido genericamente como designando o amplo espectro de transtornos mentais.

ra de Schopenhauer com passagens em que Freud apresenta a técnica psicanalítica e seu propósito.

Tratemos agora, então, de expor a teoria do inconsciente de Schopenhauer. Conta como axioma - pois trata-se de uma tese provada alhures e nessa teoria será apenas tomada como verdadeira - a tese de que somos conscientes de uma representação por vez. De modo que todo o restante do nosso conhecimento permanece inconsciente. Essa noção de inconsciente surge simplesmente por oposição ao que não ocupa a consciência em um determinado momento. Nessa formulação preliminar ainda não temos nenhuma barreira que restrinja determinadas representações ou afetos a ocupar a consciência: a única restrição que se impõe aqui é a própria natureza da consciência: o tempo.

Soma-se ao que chamamos de axioma uma tese da filosofia da natureza de Schopenhauer: aos animais em geral é intrínseca uma tendência natural de busca pelo prazer associada à manutenção da vida. Isto é, há algo que impulsiona todo animal a viver constantemente. Isso se dá em uma experiência de dor sempre que a vida do organismo animal estiver ameaçada: o animal experimenta prazer ao respirar, comer, procriar e fugir da morte. E, ainda, acontece que, ao considerarmos a consciência enquanto tal, se pode afirmar que a consciência de cada representação pode ser prazerosa ou desprazerosa. (W2: p.204) Nesse ponto, temos o que seria uma formulação da filosofia de Schopenhauer do princípio do prazer: a cada instante a experiência interna se apresenta como prazerosa ou desprazerosa; de modo que ter uma representação pode ser desagradável ou aprazível.

Muito bem, passemos agora a considerar o fenômeno da dispersão. Esse fenômeno conta como um fato a ser explicado pela teoria da consciência de Schopenhauer. O tempo é tomado como a forma essencial da consciência: ela segue um fluxo temporal, sendo ocupada por uma representação de cada vez. Ao observar o que ocorre em nossa consciência, podemos perceber que ela, por vezes, passa de uma representação a outra espontaneamente. De modo que o controle que temos dos nossos pensamentos é deveras limitado. Ora, essa é uma possibilidade aberta pela própria forma essencial do nosso intelecto: a temporalidade. Sem a temporalidade da consciência não poderíamos ter uma série assim desordenada. O mesmo pode ser dito de uma série

ordenada. Pois, a temporalidade da consciência é a própria condição das séries ou cadeias de pensamento em geral.

Dessa imperfeição do intelecto³ depreende-se a rapsódica e frequente *fragmentariedade do curso do nosso pensamento* (*Fragmentarische unsers Gedankenlaufs*), (...) da qual se origina a inevitável *distração* de nosso pensar. A saber: ora impressões externas dos sentidos invadem-no, incomodando-o, interrompendo-o e o direcionando a todo instante para as coisas mais estranhas; ora *um* pensamento se põe no lugar do *outro* na cadeia (am Bande) de associação e assim se põe no lugar dele [ou o reprime] (*verdrängt*); ora, finalmente, o intelecto não é mais capaz de se prender a *um* pensamento. (W2: p. 137)

Assim, a nossa dificuldade de controle da cadeia de nossos pensamentos em atividades que exigem isso, bem como a distração são fatos cuja *possibilidade* se segue da essencial temporalidade da consciência. Mas isso não é suficiente para explicar a distração, ou o aparecimento espontâneo de um pensamento em detrimento de outro. Pois, é logicamente possível que permanecêssemos indefinidamente ocupados com uma só representação, se apenas considerarmos o tempo como forma da consciência. É, preciso, portanto, algo a mais que explique o fluxo espontâneo de pensamentos.

Além disso, na passagem acima podemos observar o uso do verbo *verdrängen* para descrever o que acontece quando um pensamento surge na consciência, involuntariamente, para tomar o lugar de outro: um pensamento repentinamente se põe no lugar do outro fazendo a consciência ocupar-se dele ao invés de outro pensamento. Sabemos que a repressão ou recalque (*Verdrängung*) é uma das noções mais importantes da psicanálise e que está diretamente ligada com a teoria do inconsciente que a fundamenta. Vejamos agora como Schopenhauer explica essa atividade mental que pode ser verificada no fluxo de nossos pensamentos. A questão que nos interessa agora é: o que faz com que passemos de um pensamento para outro? O que determina, por exemplo, o esquecimento do nome de alguém ou a lembrança dessa

³ Esclarecendo o contexto: a imperfeição que se deve à natureza temporal da consciência – tese que já apresentamos acima – mais a necessidade, fisiológica, de repouso para bem pensar, por assim dizer.

ou daquela coisa em um momento específico? Em termos gerais, nossa pergunta é: o que comanda a espontaneidade da mente?

A resposta de Schopenhauer para essas questões é que a Vontade é aquilo que faz com que nós não tenhamos nem um controle absoluto, nem um completo descontrole da consciência. Isto é, a 'Vontade' é o princípio que explica o fato de a nossa mente ser como é: relativamente controlável. Nesse ponto, a completa compreensão dessa explicação demanda familiaridade com o sistema de Schopenhauer, precisamente no que diz respeito ao significado do termo 'Vontade', que é distinto do significado que do termo homônimo que utilizamos em língua portuguesa. Para os nossos propósitos⁴, é suficiente que saibamos que a noção de Vontade, inclui sob si cada vontade particular e individual; que corresponde ao significado corriqueiro da expressão. Com efeito, o que nos proporciona o relativo controle de nossa consciência é noção de vontade, que em termos psicanalíticos corresponde ao *ego*. Já o relativo descontrole, é a noção de Vontade, que corresponderia ao *Id*. Em Schopenhauer, no entanto, a noção de Vontade corresponde ao princípio vital disperso em toda natureza. Na consciência humana, a Vontade atua comandando toda a nossa atividade inconsciente; seja ela física⁵ ou mental. Muito bem, a Vontade comanda a atividade mental inconsciente, mas como isso se dá?

Com o intuito de responder a essa última questão, apresentarei aqui uma passagem na qual Schopenhauer descreve o que seria o processo de recalque. Com isso, teremos uma teoria que explica como se dá o processo mental inconsciente controlado pela Vontade: um processo através do qual uma cadeia de pensamentos é impedida pela Vontade de ocupar a consciência em um determinado momento:

Isso ocorre através de uma proibição ao intelecto de ter determinadas representações, evitando absolutamente que determinadas sequências de pensamento surjam, porque ela [- a Vontade -] sabe, isto é, experimenta do intelecto, que [tais pensamentos] fariam surgir excitações [desagradáveis] previamente descritas. Ela refreia o intelecto e o obriga a se direcionar a outras coisas.

⁴ É preciso frisar que a completa elucidação da diferença, dentro do sistema de Schopenhauer, entre 'Vontade' – o princípio cósmico universal que rege todas as forças naturais - e 'vontade' - a vontade de cada indivíduo – não é almejado aqui.

⁵ Um exemplo de atividade física inconsciente é o batimento cardíaco.

Mesmo que isso em geral possa acarretar um resultado ruim, isso é muito caro à Vontade; pois a resistência (*Widerstreben*) nunca parte do intelecto, que permanece sempre indiferente, mas da Vontade mesma, que abomina uma representação e tem uma preferência por outra. Assim, a representação em si mesma não é indiferente à Vontade, porque ela a excita; ao mesmo tempo o conhecimento abstrato diz à Vontade que esta representação causará, em vão, dor ou um abalo indigno. A Vontade então decide, de acordo com esse último conhecimento, e força o intelecto a obedecê-la. (W2, p. 208)

Essa teoria nos explica o que faz com que determinados pensamentos surjam espontaneamente: há um direcionamento exercido pela Vontade: ela obriga o intelecto a seguir trilhas que lhe são mais agradáveis, mesmo que o resultado disso possa ser um lapso, ou a loucura. Mas, o interessante é que, ao considerar negativamente o processo, temos a noção de recalque, pois, ao seguir uma trilha associativa, a outra é reprimida ou recalçada, pois ela é proibida de vir à consciência. Ao considerar o mesmo processo de maneira oposta, temos a associação de ideias. Isto é, se ao impedir que nossos pensamentos sigam uma determinada trilha, temos o recalque; ao considerar o pensamento que é posto no lugar, temos a espontaneidade do pensamento: a associação de ideias.

O que põe em atividade a associação de ideias (*Gedankenassoziacion*), (...) em última instância (...) é a *Vontade*. Ela impele (*antreibt*) o seu servo, o intelecto, a passar de pensamento em pensamento de acordo com seus poderes (*Kräfte*). (W2: p. 136)

Tendo apresentado a teoria do recalque de Schopenhauer e o modo como ela se relaciona com a dispersão e a associação de ideias, tomemos o texto de Freud no qual ele apresenta a técnica psicanalítica e sua relação com a teoria do inconsciente:

A tarefa que o método psicanalítico se empenha em resolver pode expressar-se em diferentes fórmulas, que em essência, no entanto, são equivalentes. Pode-se dizer: a tarefa do tratamento é eliminar as amnésias. Preenchidas todas as lacunas da memória, esclarecidos todos os efeitos enigmáticos da vida psíquica,

tornam-se impossíveis a continuação e mesmo a reprodução da doença. Pode-se ainda conceber a condição para isso da seguinte maneira: todos os recalques devem ser desfeitos; o estado psíquico passa então a ser idêntico àquele em que todas as amnésias foram preenchidas. De alcance ainda maior é outra formulação: trata-se de tornar o inconsciente acessível à consciência, o que se consegue mediante a superação das resistências. (1905, O método psicanalítico de FREUD, VII: p. 236)

(...) [A]s amnésias são o resultado de um processo ao qual ele [- Freud -] chama recalque e cuja motivação é identificada no sentido de desprazer. As forças psíquicas que deram origem a esse *recalque* estariam, segundo ele, na *resistência* que se opõe à restauração [das lembranças]. (idem: p.235)⁶

A exposição que fizemos acima, já seria suficiente para aproximarmos a teoria do recalque de Schopenhauer da de Freud, mas, tomemos outra passagem de Schopenhauer quando ele descreve o que é a loucura:

Cada novo evento repugnante precisa ser assimilado pelo intelecto; precisa receber um lugar no sistema de crenças em conexão com a nossa Vontade e seus interesses, o que sempre pode ter que se pôr no lugar (*verdrängen*) do que é mais satisfatório. (...) Em alguns casos, no entanto, a resistência e oposição da Vontade contra a assimilação de um evento alcança um grau que aquela operação não é efetivada a contento; com efeito, diante de alguns eventos ou circunstâncias, o intelecto é totalmente desviado de sua função porque a Vontade não suporta vê-los. Depois disso, as lacunas resultantes são preenchidas arbitrariamente a guisa de conexão necessária. Assim, origina-se a loucura. Pois o intelecto abriu mão de sua natureza para favorecer a Vontade: o homem imagina ser o que ele não é. (W2, 400-1)

⁶ Objetar-se-ia que pelo fato de “O método Psicanalítico de Freud” ser um texto que aparece relativamente cedo na obra de Freud (1905), não seria uma fonte confiável para apanharmos a posição definitiva de Freud em relação ao objetivo do tratamento psicanalítico. No entanto, a mesma tese aparece nos textos mais tardios de Freud: tanto em *Recordar, Repetir e Elaborar* como em *Análise Terminável e Interminável* (FREUD, XII: p. 193-4 e FREUD, XXIII: 250-1).

Com mais tempo, poderemos abordar em detalhe algumas diferenças das teorias de Freud e Schopenhauer e, assim, refletir sobre questões centrais da teoria e da prática psicanalítica.

REFERÊNCIAS:

FREUD, S. *O Método Psicanalítico de Freud*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Recordar, Repetir e Elaborar*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Análise Terminável e Interminável*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

SCHOPENHAUER, A. *The World as Will and Representation (in two volumes)*, New York: Dover Publications, Translator: PAYNE, E.F.J., 1969. (W2)

TELES, A. *A teoria do Inconsciente de Freud e Schopenhauer e os Fundamentos da Técnica Psicanalítica*, Porto Alegre: UFRGS, 2012.

O riso e o risível em Schopenhauer

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

A jest's prosperity lies in the ear
Of him that hears, never in the tongue
Of him that makes it...
(Shakespeare, *W. Love's Labour's, Lost*, V, 2)

Muitas vezes Schopenhauer é tomado apenas por sua faceta mais folclórica: a do pessimista que considerava a vida uma inútil interrupção na ditosa paz do nada. Tratar-se-ia de um filósofo de olhar severo e que achincalhava os seus inimigos; dentre estes, os mais atacados eram Schelling, Fichte e o seu *preferido*, o inimigo mais íntimo, mais amado, que como é bem conhecido, foi Hegel, considerado por ele um charlatão sem-espírito e confuso, e que por ser confuso, também escreveria de modo confuso.

Para o autor de “*O Mundo como Vontade e Representação*”, os “três sofistas”, como ele os caracterizou certa vez, amavam a verdade apenas até onde ela fosse conciliável com o interesse pessoal, ou, na medida em que correspondesse às regras de uma instituição temida, ou representasse os preconceitos e as preferências dos contemporâneos. Lançou sobre os três alguns violentos, porém bem-humorados ataques. Esses pensadores alemães seriam, de acordo com isso, artificialmente sérios, na verdade prestidigitadores, descarados, que teriam extrema confiança na imbecilidade das pessoas e no senso comum. Sua sentença sobre eles,

em contraste com a sua própria posição, era a de que eles viveriam *da* filosofia e não *para* a filosofia, ou seja, seriam mercenários sem espírito.

A diatribe de Schopenhauer não deixa nunca de ser séria, embora ele ataque preferencialmente fazendo caricaturas de seus desafetos. De qualquer modo, por incrível que pareça isso demonstra que ele apresenta também uma face risonha, já que, para ele, o humor é uma das formas mais adequadas para a expressão das coisas mais sérias. Com o avanço dos estudos schopenhauerianos, a compreensão de sua complexidade e de sua importância como filósofo expõe, de fato, nuances insuspeitas de sua obra, que, sob muitos aspectos, anuncia e antecede a filosofia de Nietzsche e a psicanálise de Freud. Ele não seria, mediante uma análise mais aprofundada, um filósofo compreensível para os seus contemporâneos, por tratar de temas que se tornariam mais expressivos apenas na cultura do século XX e apenas em nossa época atual são estudados com o rigor que merecem.

Um desses temas presentes em sua obra e que merecem uma análise a partir da psicanálise é a sua teoria do riso – “*das Lachen*”-, sob a qual, como uma das suas expressões mais características, está o chiste, tema que entreteve por um breve momento o pensamento de Freud e lhe proporcionou um belo e elucidativo texto acerca das expressões cotidianas do inconsciente e que, dessa forma, elucidou a expressão psíquica dos afetos em termos de deslocamento e condensação.

A análise do fenômeno do risível aparece especialmente em dois momentos: O décimo terceiro capítulo do Tomo I e o oitavo capítulo do Tomo II, intitulado *Sobre a Teoria do Risível* (*Zur Theorie des Lächerlichen*). A tradução acompanha a de Jair Barbosa para “*Wirkung des Lächerlichen*” (efeito do risível) e “*die richtige Erklärung des Lächerlichen*” (explicação correta do risível).

Em Schopenhauer, o efeito humorístico nos é proporcionado pelo *contraste* entre representações intuitivas e abstratas, o que é fortemente enfatizado nos sete primeiros capítulos do Tomo II (*Complementos* da segunda edição de 1844) de *O Mundo como Vontade e Representação*.

Para o filósofo, a origem do riso é sempre a “insuspeita e paradoxal subsunção de um objeto sob um conceito que lhe é heterogêneo sob outros aspectos”.¹

¹ SCHOPENHAUER, A. WWVE, *O Mundo como Vontade e Representação: Complementos*, p. 99. Traduzido por Eduardo Ribeiro da Fonseca da edição publicada por Paul Deussen (*Schopenhauers Sämtliche Werke*, Piper Verlag, München 1911-1926, Bd. I-VI.), que é baseada na última revisão feita por Schopenhauer em vida.

De acordo com isto, o fenômeno do riso significa “a súbita compreensão de uma incongruência (*Inkongruenz*) entre o referido conceito e a coisa pensada, e também entre o que é abstrato e o que é intuitivo. Quanto mais inesperada for esta incongruência na apreensão da pessoa que ri, tanto maior será a risada.”²

Assim, toda vez que a risada for provocada, será necessário que haja um conceito, que é o modo de conhecimento da razão, e algo particular - uma coisa ou um evento que poderia com certeza ser subsumido sob aquele conceito, mas que sob outro aspecto mais importante não se refere a ele e difere de tudo o mais que pode ser pensado sob ele.

Ou seja, no riso ocorre como uma reação frente ao desajustamento entre conceito e entendimento intuitivo. Para que o riso ocorra, é preciso uma aparência de correção entre conceito e intuição, que de um modo súbito se percebe ser uma subsunção paradoxal.

Embora a razão em geral esteja em conformidade com a representação intuitiva, é congruente com ela a ponto de em toda parte poder substituí-la, cito Schopenhauer, “nunca lhe corresponde inteiramente”.³ É justamente ao percebermos a disjunção entre uma coisa e outra, entre conceito e representação intuitiva, que surge o riso.

O efeito do riso se origina da súbita compreensão do paradoxo. É indiferente se este efeito do inesperado se expressa por atos ou palavras.

No caso dos atos, a graça está no contraste com os conceitos com os quais aqueles são comparados. Schopenhauer nos dá a contragosto seus próprios exemplos, mas, no fundo, crê que cada um deveria imaginar os seus. Ele quer, segundo seu próprio testemunho, ajudar “aqueles leitores cuja inércia psíquica [*Geistesträgheit*] faz com que sempre prefiram permanecer num estado passivo”. Ele escreve, com ironia: “Quero que fiquem confortáveis”.⁴

Partindo para os exemplos, aqui eu imagino a cena da dança de Carlitos (Chaplin), no filme “*Em busca do ouro*”, que explora a paisagem gelada do Alasca para provocar riso. Nessa cena Carlitos quer dançar com uma moça, mas a sua calça está frouxa. É nessa hora que ele

² *Idem ibidem.*

³ SCHOPENHAUER, A. WWV, *O Mundo como Vontade e Representação*, traduzido por Jair Barboza. p. 109.

⁴ SCHOPENHAUER, A. WWVE. *O Mundo como Vontade e Representação: Complementos*. Curitiba: Editora UFPR, 2014, p.156.

confunde a corda que serve de coleira a um cachorro com uma corda comum. Ele prende a calça com a coleira. O cachorro resolve perseguir um gato e o leva junto. Penso também na célebre sequência da alucinação, na qual o companheiro esfomeado de Carlitos o confunde com uma enorme galinha e o persegue com uma faca, numa cena de antropofagia involuntária. Estaríamos presenciando uma tentativa de assassinato, mas damos risadas. Por quê? Poderíamos pensar, de acordo com Schopenhauer, que é devido ao absurdo contraste entre as intuições de um (alucinado de fome) e as de outro (o homem que de repente é atacado pelo companheiro de desventuras esfomeado).

No caso dos chistes, no entanto, há uma relação entre dois conceitos:

Se, como ocorre frequentemente com os chistes, em vez de um tal objeto real de intuição, trata-se de um conceito específico subordinado a outro mais genérico, o riso se produz porque a imaginação [*Phantasie*] se dá conta disso. Em outras palavras, ela coloca um representante no lugar da intuição, e, assim, consegue conceber o conflito entre o pensamento e o que é intuído.⁵

Nesse caso a que Schopenhauer se refere, penso mais no tipo de comédia feita por *Woody Allen*⁶ em seu filme *Tudo o que você queria saber sobre sexo, mas tinha medo de perguntar*,⁷ que parodia os capítulos de um famoso livro da época, escrito pelo médico *David Reuben*. Um dos papéis representados por Allen é o de um bobo da corte sem talento para a comédia que, na primeira história do filme,⁸ não consegue fazer rir, pois suas piadas não tem graça. Ela carrega um chocalho para marcar o momento do riso, mas ninguém quer saber de rir apesar disso, o que só aumenta o constrangimento. Para o público do filme, no entanto, a cena é engraçada. O que ocorre? É que justamente no contraste entre os conceitos de comediante e de sujeito sem graça ocorre a reação de riso. Rimos não da piada, nem do comediante, mas do conflito e do paradoxo existentes entre os dois conceitos simultaneamente personificados no bobo.

⁵ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação: Complementos*. Curitiba: Editora UFPR, 2014, p.156.

⁶ Woody Allen, nome artístico de Allan Stewart Königsberg, é um cineasta, roteirista, escritor, ator e músico norte-americano nascido em 1935.

⁷ *“Everything You Always Wanted to Know About Sex (But Were Afraid to Ask)”*, USA, 1972.

⁸ Referente ao capítulo *“Do Aphrodisiacs Work?”*

Um exemplo dado por Schopenhauer, presente no Tomo II, é o do súdito que fez o seu rei rir quando este o viu em meio ao frio rigoroso do inverno vestindo roupas leves de verão. Ele disse ao rei: “Se Vossa Majestade vestisse o que estou vestindo, passaria calor”. E quando lhe foi perguntado o que vestia, ele replicou: “Todo o meu guarda-roupa”. Sob esse último conceito nós tanto pensamos no imenso guarda-roupa de um rei, quanto na única roupa de verão de um pobre diabo durante o rigoroso inverno. A visão de seu corpo tremendo de frio é muito incongruente com o conceito apresentado.

Sob o pretexto de explicar a diferença entre representações intuitivas, de primeira mão, e secundárias, de segunda mão, Schopenhauer nos fornece contribuições psicológicas que mais tarde interessaram também a Freud, independente do caminho que cada um seguiu para chegar às suas conclusões.

Neste sentido acima mencionado, um dos méritos da *Teoria do Risível* de Schopenhauer é mostrar a *seriedade* por trás do objeto do riso. A seriedade profunda é revestida com a embalagem do humor, de tal modo que torna possível integrar o objeto à consciência, coisa que do contrário não aconteceria. A forma como isto acontece é explicitada da seguinte maneira pelo filósofo:

Em geral o riso é um estado prazeroso. A percepção da incongruência entre o pensamento e a intuição, isto é, a efetividade, deixa-nos alegres e nos entregamos com muito gosto ao abalo convulsivo [*krampfhaften Erschütterung*] que essa percepção provoca. O fundamento disso é a seguinte. Em cada um dos súbitos contrastes que aparecem entre o intuído e o concebido, o que é intuído está sempre indubitavelmente certo, porque a intuição não está sujeita a erro e nem necessita de confirmação vinda de fora, pois ela é a advogada de si mesma. Seu conflito com o pensamento resulta do fato de que este último, com seus conceitos abstratos, não pode abarcar a infinita variedade de matizes e as delicadas sutilezas do que é intuído. Esta vitória do conhecimento intuitivo sobre o pensamento nos alegra.⁹

⁹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação: Complementos*. Curitiba: Editora UFPR, 2014, p.164.

Para Schopenhauer, isto ocorre porque a intuição intelectual (entendida como a representação primária da efetividade) é originária. Ela é a forma de conhecimento inseparável da natureza animal, que primariamente visa tudo o que pode ser objeto de satisfação imediata da vontade, entendida, neste contexto, como o querer e o modo de satisfação de desejos tal como são adequados a um caráter humano determinado.

A representação intuitiva é vista como o médium do presente, do prazer e da alegria. E, do ponto de vista de sua atividade, não depende de nenhum esforço. É espontânea. Mas, com o pensamento ocorre justamente o contrário, pois ele é o conhecimento em segunda potência, cujo exercício requer algum esforço, e, às vezes, um esforço até bem considerável. Aliás, a racionalidade é a forma de conhecimento na qual na qual os conceitos contrariam a satisfação (*Befriedigung*) de nossos desejos imediatos (*unmittelbaren Wünsche*), pois como intermediária entre passado, presente e futuro, e do que é sério, ela age como veículo para os nossos medos, nossos arrependimentos, e nossos cuidados (consideremos aqui o *princípio de realidade* enunciado por Freud e sua relação de contraste e complementaridade com o *princípio de prazer*). Por conseguinte, deve ser agradável para nós ver aquela estrita, incansável e também tão problemática governanta, a nossa “faculdade de razão” (*Vernunft*), a racionalidade, ser por vezes condenada por inadequação. É por isso que a expressão do riso e a alegria estão intimamente relacionadas. É como se tivéssemos um alívio por ver a racionalidade em condição ultrajante, após sermos tão oprimidos pelas suas exigências na experiência comum da vida.

Quando Schopenhauer fala em uma racionalidade que contraria nossos desejos, eu acredito que seja completamente inevitável evocarmos Freud e passarmos a recordar algumas de suas ideias afins. É claro que o psicanalista não está em busca de uma *Teoria do risível* de um modo geral e nem no que é simplesmente cômico. Ele se atém diretamente ao *chiste*, e, definindo o sentido específico da palavra no contexto freudiano, usa-se o termo na acepção de pilhéria, de um dito espirituoso e que geralmente não parece imediatamente ofensivo para quem ouve. Como ocorre em Schopenhauer, o principal objetivo de Freud é esclarecer o aspecto sério que se esconde ao fundo da piada, isto é, a relação com as disposições inconscientes do seu autor, inclusi-

ve a necessidade de contar e a observação dos efeitos em quem ouve o chiste. O aspecto relevante que também é considerado se refere a como o chiste serve de veículo para expressar coisas que de outro modo seriam alvo de censura psíquica e assim podem ser sublimadas e participar da vida consciente das pessoas.

Naturalmente, deste modo, o chiste era para Freud uma excelente maneira de expor às pessoas a natureza dos fenômenos inconscientes, pois permitia descrever o funcionamento do psiquismo mais amplo, cujos processos mais sutis (por exemplo, as intenções inacessíveis ao intelecto consciente) eram descritos mais por poetas e filósofos do que por pesquisadores empíricos. Esta ingrata missão resulta em magníficos textos do primeiro Freud, dentre os quais a *Interpretação dos Sonhos*, os *Três ensaios sobre a sexualidade* e este ao qual nos referimos nesta reflexão tão séria quanto bem-humorada, chamado por Freud de *Os chistes e a sua relação com o inconsciente*. Este texto não é o único local de sua obra que podemos buscar referências sobre o tema, mas é, sem dúvida, o seu trabalho mais completo a respeito, ainda que seja digno de nota que, ao contrário do que acontece com os outros trabalhos mencionados, não tenha recebido modificações posteriores, o que desperta a suspeita de que Freud tenha se desinteressado por ele e não lhe tenha atribuído grande importância no contexto de sua obra.

Mas, ainda assim, por que Freud se dedica a falar sobre o humor no contexto das piadas? No curso da discussão da relação entre os chistes e os sonhos, na parte teórica do texto, Freud menciona sua própria razão subjetiva para dedicar-se ao problema dos chistes.¹⁰ Tratava-se, em poucas palavras, do fato de que Wilhelm Fliess fizera um comentário de que os sonhos estavam por demais cheios de chistes, ao ler as provas de “*A Interpretação de Sonhos*” (1900) no outono de 1899.¹¹ De acordo com Freud, “os processos de condensação, com ou sem formação de substitutivos, de representação pelo *nonsense* ou pelo

¹⁰ FREUD, S. El chiste y su relación con lo inconsciente . In: *Obras completas* , v. 8 (1905). Tradução de José L. Etcheverry. Buenos Ayres: Amorrortu Editores, 1976, p. 153.

¹¹ Segundo Strachey em seu famoso comentário ao texto de Freud, o episódio já fora narrado em uma nota de rodapé à 1ª edição da própria *A Interpretação de Sonhos* (1900a); mas, há também a carta em que Freud respondia ao seu amigo Fliess. Foi escrita a 11 de setembro de 1899, de Berchtesgaten, onde foram dados os toques finais ao livro, e anuncia que Freud pretende inserir nele a explicação de um fato curioso: a presença nos sonhos de algo que se assemelharia aos chistes (Freud, 1950a, Carta 118).

oposto, de representação indireta”, que desempenham uma parte na produção dos chistes, “mostram uma concordância muito abrangente com os processos de ‘elaboração onírica’”.¹²

Como Freud observa no texto sobre os chistes, o livro sobre *A Interpretação dos Sonhos* havia deixado as pessoas mais desconcertadas do que esclarecidas a respeito dos fenômenos inconscientes, e, portanto, parecia serem necessárias novas explicações dos processos psíquicos, em especial as condensações e deslocamentos, que pareciam não ter sido bem compreendidos pelos leitores interessados na obra inaugural da “jovem ciência” da psicanálise.

O mecanismo psicológico dos chistes estaria então vinculado ao afeto, e, do mesmo modo em Schopenhauer, na medida em que a intuição serve ao querer. Esta conexão íntima de toda representação com a vontade permite os bailados da linguagem, a sua profusão de máscaras que, tais como o que ocorre no sonho, admitem também a aparente incongruência relacionada aos chistes e que, no fundo, permanecem precisos como a seta que acerta o centro do alvo. Para nós, psicanalistas, aparece realçada a importância econômica do humor, na medida em que a inteligência ilumina os contrastes entre as coisas e, do mesmo modo que o paradoxo e as oposições dialéticas são fontes de angústia, a falsa resolução proporcionada pelos chistes nos permite o alívio momentâneo das pressões geradas pela própria intelectualidade e pela apreensão intuitiva do mundo, permitindo um instante de relaxamento, um momento de recreio no pátio da escola da vida, que nos ensina através do sofrimento, amparada pela nossa intuição empírica dos objetos. É algo que, nas palavras do filósofo, trava por alguns instantes a roda de Íxion, permitindo um pequeno e momentâneo alívio para o desprazer associado à experiência do viver e nos elevando a uma posição mais leve e risonha, apesar de tudo o que nos inspira medo e quem sabe horror.

¹² FREUD, S. El chiste y su relación con lo inconciente . In: *Obras completas* , v. 8 (1905). Tradução de José L. Etcheverry. Buenos Ayres: Amorrortu Editores, 1976, p. 153.

REFERÊNCIAS

FREUD, S. *Das Werk*. Berlim: Heptagon Verlag, 2010. Edição digitalizada das obras de Sigmund Freud.

_____. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1ª edição, 1996.

_____. *Obras completas*, v. 8 (1905). Tradução de José L. Etcheverry. Buenos Ayres: Amorrortu Editores, 1976.

_____. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, 23 volumes. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. 5 Bd.

_____. *Schopenhauers Sämtliche Werke*. Hrsg. von dr. Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926. Bd. 1-6.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, [O Mundo Como Vontade e Representação] – 1819 (1 a. Ed.), 1844 (2a. ed.); 1859 (3a. ed). Tradução brasileira de Jair Barboza, São Paulo, Unesp, 2005.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen* [O Mundo Como Vontade e Representação: Complementos]. – 1844 (2 a. ed.); 1859 (3a. ed), traduzido por Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

Schopenhauer e a Questão da Escravidão

Felipe dos Santos Durante

Universidade Estadual de Campinas

I.

“[...] Schopenhauer não pode ser descrito, politicamente e socialmente, de maneira unívoca, como muitas vezes uma historiografia caluniosa nos tenta fazer acreditar”.¹ Com essa paráfrase da conferência do professor Lütkehaus por ocasião da inauguração do *Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento* em 2006, eu inicio minha pequena contribuição para essa sessão de trabalhos. Espero poder evidenciar, ainda que de forma muito introdutória, as nuances e diferenças de contexto e de formulação feitas por Schopenhauer acerca do tema da escravidão ao

¹ “A vederci meglio, tuttavia, lo stesso Schopenhauer non si descrive, politicamente e socialmente, in maniera univoca, come invece vuol da sempre farci credere una maldicenza storiografica” LÜTKEHAUS, L. *Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?* In: FAZIO, D.; KOßLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). **Arthur Schopenhauer e la sua scuola**: Per l'inaugurazione del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. A cura di Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Francesca Pedrocchi. Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Mathias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 1. Lecce: Pensa Multimedia, 2007, P. 16.

longo de sua obra.² Para isso, aterei-me ao §62 do primeiro tomo de *MVR*, ao capítulo 46 do segundo tomo de *MVR*, ao capítulo 18 do texto *Sobre o fundamento da moral*, aos dos capítulos V e IX da obra *Parerga e Paralipomena*, às notas de aula sobre a ética, e ao fragmento póstumo 286 dos manuscritos de juventude.

Nossa análise pode ter como ponto de partida o conceito de *injustiça* (*Unrecht*) em sua definição mais acabada. A injustiça para Schopenhauer é a invasão dos limites da afirmação da vontade alheia. Essa invasão pode ocorrer por (i) ferimento / dano / lesão (*Verletzung*), (ii) por destruição do corpo de outrem ou (iii) quando ocorre a imposição de uma vontade particular a uma vontade alheia³ – que é negada e passa, então, a servir à vontade impositiva, e pode afetar a pessoa (*Person*), a liberdade (*Freiheit*), a propriedade (*Eigentum*), e a honra (*Ehre*).

² Adotou-se a edição das obras completas em alemão organizadas por Paul Deussen: SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942. A tradução adotada de *Die Welt als Wille und Vorstellung* para uma leitura cotejada com a obra em idioma alemão foi feita por Jair Lopes Barboza: **O Mundo como Vontade e como Representação**, 1º Tomo; São Paulo: Editora UNESP, 2005. Doravante abreviado como *MVR*, seguido da indicação de parágrafo e página, e do tomo e da paginação em referência à edição alemã.

Doravante, faz-se referência ao segundo tomo d'O *Mundo como Vontade e Representação* por *MVR II*, seguida da indicação de página na edição alemã. Quando necessidade de citação de *MVR II*, a tradução para o português será de minha autoria, a partir do idioma alemão, salvo indicação contrária.

Para a obra *Über die Grundlage der Moral* adotou-se a tradição brasileira **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Doravante abreviado por *SFM*, seguido de capítulo, de página e do tomo e da paginação em referência à edição alemã.

Para leitura da obra *Parerga und Paralipomena* adotou-se as traduções brasileiras do professor Flamarion Caldeira Ramos: **Sobre a filosofia e seu método**. São Paulo, SP: Hedra, 2010 e **Sobre a Ética**. São Paulo, SP: Hedra, 2012. Doravante abreviada por *PP*, seguido de parágrafo, página, e do tomo e da paginação em referência à edição alemã.

Para a leitura cotejada das notas de aula (*Vorlesungen*) sobre a ética (**Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen - Metaphysik der Sitten**. In: SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, vol X; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942, p.367-584), adotou-se a tradução espanhola feita por Roberto Rodríguez Aramayo (**Metafísica de las Costumbres**; introdução, tradução e notas de Roberto Rodríguez Aramayo. In: Coleção Clássicos de la Cultura; Madri: Editorial Trotta SA, 2001). Doravante abreviado como *MP*, *Metafísica dos Costumes*, seguido de indicação de capítulo, página e da paginação em referência à numeração dos manuscritos originais.

Após cada citação, serão apresentados em nota de rodapé os excertos utilizados em seu idioma original.

³ Cf. *MVR*, §62, P.429, I 394.

A escravidão (*Sklaverei*), como basicamente entendida por Schopenhauer, é um tipo de injustiça na medida em que ocorre a imposição de uma vontade particular a uma vontade alheia, e porque afeta a pessoa (*Person*) e a liberdade (*Freiheit*) de um terceiro. Em nenhum dos registros textuais, ao menos semanticamente, o escravo é tratado como uma propriedade (*Eigentum*),⁴ e em nenhum desses registros encontramos a honra (*Ehre*) dos afetados como fator considerado na relação estabelecida com a escravidão.

O exercício (*Ausübung*) da injustiça em geral ocorre pela *violência* (*Gewalt*) ou pela *astúcia* (*List*) – o que, em termos morais, são em essência a mesma coisa.⁵ Os casos de injustiça, excetuando-se homicídio e lesão corporal, são redutíveis ao fato de obrigar outro indivíduo a servir, em vez de a própria vontade, a uma vontade particular. Para tanto, pode-se optar pela via da violência, onde o outro é obrigado a seguir uma vontade estranha à própria mediante causalidade física; ou, pode-se optar pela via da astúcia, onde o outro é obrigado a seguir uma vontade estranha à própria mediante motivação, i.e., por meio da causalidade que passa pelo conhecimento.

Nesse segundo caso, apresentam-se *motivos aparentes* (*Scheinmotive*) à vontade do injustiçado, em função dos quais a vontade dele segue uma vontade estranha, embora ele acredite que os motivos aos quais

⁴ Schopenhauer define *propriedade* (*Eigentum*), de forma genérica, como aquilo que foi trabalhado por intermédio das próprias forças (Cf. MVR, §62, P.430, I 396.). De acordo com essa definição, o trabalho do corpo alheio e a propriedade confundem-se e identificam-se, fazendo com que o ato de atacar um corpo sem vida, i.e., o ato de atacar uma propriedade identificada com um corpo alheio, também seja injustiça. Em suma, atacar uma propriedade identificada com o corpo de outrem equivale a atacar esse mesmo ser. Dessa maneira, quem usurpa uma propriedade serve-se das forças do corpo, da vontade ali objetivada, a fim de fazê-las servir à vontade objetivada no corpo usurpador. Em suas notas de aula Schopenhauer define propriedade da seguinte forma: “aquilo que não pode ser tomado do homem sem incorrer em injustiça; o que pode ser defendido pelo homem até suas últimas consequências sem cair em injustiça; o que *se consegue mediante suas próprias forças* e cuja subtração priva a vontade que se objetiva nesse corpo das forças empenhadas por seu corpo” (*MP, Metafísica dos Costumes*, P.93, P.153. No original alemão: „Eigentliches Eigenthum, d. h. solches, welches, ohne Unrecht, dem Menschen nicht genommen, hingegen ohne Unrecht aufs Aeußerste von ihm vertheidigt werden kann, das kann, unsrer Ableitung des Unrechts zufolge, nur dasjenige seyn, was durch seine Kräfte bearbeitet ist, durch Entziehung dessen man daher die darauf verwendeten Kräfte seines Leibes, dem in diesem Leibe sich objektivirenden Willen entzieht, um solche Kräfte dem in einem andern Leibe objektivirten Willen dienen zu lassen“).

⁵ Cf. MVR, §62, P. 432, I 398.

segue são provenientes de sua própria vontade. Esta falsificação do conhecimento alheio caracteriza a *mentira* (*Lüge*). A mentira, portanto, cria pseudomotivos (motivos aparentes) e, assim, falseia o conhecimento do indivíduo. Desta forma, pode-se inferir que toda mentira supõe tanta injustiça como qualquer ato de violência.

No primeiro tomo de *MVR* é bem claro o tom de condenação de Schopenhauer à escravidão. A partir da análise direta da questão, a escravidão é classificada como uma injustiça, sendo recriminada.

No capítulo 46 do segundo tomo de sua obra magna, a questão da escravidão aparece em um contexto um pouco diverso, de forma indireta. Durante sua argumentação, na qual o filósofo expõe uma série de flagelos do mundo como consequência e decorrência daquilo que o próprio mundo é essencialmente, vontade, é possível ler:

Como o ser humano se comporta com o ser humano, mostra, por exemplo, a escravidão dos negros, a qual possui como finalidade o açúcar e o café. Mas não é preciso ir muito longe: com cinco anos começar a trabalhar em uma tecelagem, ou em outra fábrica qualquer, e permanecer sentado, no início, por dez horas, depois por doze e enfim por quatorze, continuando a fazer o mesmo trabalho mecânico, e isso significa pagar um preço caro pelo prazer de respirar. É essa a sorte de milhões [de pessoas], e muitos outros milhões possuem uma sorte análoga.⁶

Nessa passagem, a perversidade das relações humanas é apresentada de uma forma um tanto conformada, resignada. A escravidão não é analisada diretamente, mas ela aparece como uma consequência daquilo que o mundo é. E o mundo é aquilo que ele não deveria ser, mas, ao mesmo tempo, o mundo só pode ser aquilo que ele é: vontade.

Em *SFM*, temos a formulação do conceito injustiça que acaba por englobar a escravidão. O termo escravidão aparece grafado apenas no

⁶ *MVR II*, capítulo 46, II 661. No original alemão: „Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt z.B. die Negersklaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee ist. Aber man braucht nicht so weit zu gehen: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei, oder sonstige Fabrik, und von Dem an erst 10, dann 12, endlich 14 Stunden täglich darin sitzen und die selbe mechanische Arbeit verrichten, heißt das Vergnügen, Athem zu holen, theuer erkaufen. Dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges“.

§18 - *A virtude da caridade (Die Tugend der Menschenliebe)*, em um contexto no qual Schopenhauer argumenta que, a partir da compaixão, a escravidão deveria ser combatida e negada:

Aparece em tamanho grande quando, depois de uma longa reflexão e debates sérios, a generosa nação inglesa despende vinte milhões de libras esterlinas para comprar a liberdade dos escravos negros nas suas colônias, sob o aplauso jubiloso do mundo inteiro. Quem quiser recusar a esta bela ação em grande estilo a motivação da compaixão para atribuí-la ao cristianismo, reflita que em todo o Novo Testamento não é dita nenhuma palavra contra a escravidão, por ser uma coisa tão generalizada antigamente que, ainda em 1860, na América do Norte, nos debates sobre a escravidão, alguém referiu-se ao fato de que Abraão e Jacó também mantinham escravos.⁷

Quando chegamos aos capítulos selecionados de *PP* podemos notar dois contextos distintos nos quais a escravidão é tratada. No capítulo V, *Algumas palavras sobre o panteísmo*, a situação é muito próxima a relatada no segundo tomo de *MVR*:

Pois deveria se tratar de um Deus muito mal esclarecido, que não soube encontrar melhor divertimento que se transformar num mundo como este, tão faminto, e para aqui suportar, na figura de inumeráveis milhões de seres vivos, porém aterrorizados e maltratados, que em sua totalidade conseguem existir momentaneamente apenas se devorando uns aos outros, a lástima, a necessidade e a morte, sem medida e sem finalidade, na figura, por exemplo, de seis milhões de escravos negros que recebem diariamente em média sessenta milhões de chicotadas sobre o corpo nu, e na figura de três milhões de tecelões europeus que

⁷ *SFM*, §18 A virtude da caridade, pp.163-164 , III 700. No original alemão: „Er tritt im Großen ein, wenn, nach langer Ueberlegung und schwerer Debatte, die hochherzige Britische Nation 20 Millionen Pfund Sterling hingiebt, um den Negersklaven in ihren Kolonien die Freiheit zu erkaufen; unter dem Beifallsjubel einer ganzen Welt. Wer diese schöne Handlung im großen Stil, dem Mitleid als Triebfeder absprechen wollte, um sie dem Christenthum zuzuschreiben, bedenke, daß im ganzen Neuen Testament kein Wort gegen die Sklaverei gesagt ist; so allgemein auch damals die Sache war; und daß vielmehr, noch 1860, in Nordamerika, bei Debatten über die Sklaverei, Einer sich darauf berufen hat, daß Abraham und Jakob auch Sklaven gehalten haben“.

vegetam debilmente com fome e desgosto, em catres mofados ou salões de fábrica desolados etc. Que passatempo para um deus!⁸

Neste ponto, novamente Schopenhauer expõe as mazelas do mundo como resultado da forma pela qual a vontade se manifesta, como resultado daquilo que a vontade é. Não só a escravidão é retratada como uma situação de miséria e sofrimento, mas também o trabalho fabril. Ambos servem de exemplo para o autor corroborar um ponto de vista em um outro contexto argumentativo.

A situação muda um pouco de figura quando chegamos ao capítulo IX *Sobre a doutrina do direito e a política*. Ao contrário do tom assumido em *MVR* e *SFM* – de condenação –, no §125 de *PP*, o filósofo da vontade empreende uma análise mais minuciosa e refinada das formas pelas quais uma vontade pode servir outra vontade, e chega, apesar de classifica-la como injustiça, a apontar algumas vantagens que a escravidão poderia ter.

Ter as próprias forças produtivas usurpadas por outrem configura a injustiça e pode receber, segundo Schopenhauer, alguns nomes, como pobreza (*Armuth*), proletariado (*Proletariats*), escravidão (*Sklaverei*), e servidão (*Leibeigen*). Nos dois primeiros casos (pobreza e proletariado) a injustiça está assentada na astúcia; nos dois últimos (escravidão, servidão), na violência. Trata-se de uma situação de sobrecarga de trabalho e de escassa satisfação das necessidades próprias. Mas, para Schopenhauer, essa sobrecarga e situação podem ser justificadas de duas formas diferentes: (i) servir à vontade de outrem pode ter suas vantagens, pois o senhor tem de cuidar do servo quando este adoecer, fica velho ou se torna incapaz, ao mesmo tempo em que o escravo pode melhorar sua posição, pois, segundo Schopenhauer, através do bom serviço prestado, ele terá seu esforço reconhecido e será mais bem

⁸ *PP*, V, §69, pp.146-147, V 107. No original alemão: „Es müßte ja offenbar ein übel berathener Gott seyn, der sich keinen bessern Spaaß zu machen verstünde, als sich in eine Welt, wie die vorliegende, zu verwandeln, in so eine hungrige Welt, um daselbst in Gestalt zahlloser Millionen lebender, aber geängstigter und gequälter Wesen, die sämmtlich nur dadurch eine Weile bestehn, daß eines das andere auffrißt, Jammer, Noth und Tod, ohne Maaß und Ziel zu erdulden, z.B. in Gestalt von 6 Millionen Negersklaven, täglich, im Durchschnitt, 60 Millionen Peitschenhiebe auf bloßem Leibe zu empfangen, und in Gestalt von 3 Millionen Europäischer Weber unter Hunger und Kummer in dumpfigen Kammern oder trostlosen Fabriksälen schwach zu vegetiren u.dgl.m. Das wäre mir eine Kurzweil für einen Gott!“.

tratado pelo seu senhor. Ele poderia, ainda segundo Schopenhauer, até comprar a sua própria liberdade; (ii) o segundo âmbito versa sobre a necessidade natural dos homens terem e precisarem de líderes. Esse é o ponto em que a consciência liberal de Schopenhauer aparece de forma clara: ele demonstra conhecimento das mazelas associadas à pobreza, ao trabalho, ao escravismo, e à servidão, mas as justifica como consequência natural da necessidade de líderes e da forma pela qual o mundo vem a ser; tal organização, se otimizada, pode até ser vantajosa para aqueles que padecem tal situação.

Por último, resta a referência às notas de aulas sobre a ética (*Metaphysik der Sitten*) e ao fragmento 286 de 1814 de seus manuscritos de juventude (*Frühe Manuskripte*, 1814). Nas notas de aula o conceito de escravidão é tal e qual o apresentado no primeiro tomo de *MVR*.

O jovem pensador já concebe a injustiça como a invasão da esfera de afirmação da vontade, i.e., como a afirmação da vontade que vai até outro corpo e o nega.⁹ No fragmento 286 (1814), Schopenhauer admite a injustiça como uma invasão realizada por meio do canibalismo, do homicídio ou pela utilização das forças alheias pertencentes a uma vontade objetivada em um corpo por outro corpo. Desse último caso é derivada a injustiça que configura o que neste ponto ele chama de servidão (*Leibeigenschaft*), como é possível observar abaixo:

Muitos corpos lado a lado são afirmados (via de regra) cada um através de uma vontade: e essa afirmação pertence a cada um, sem injustiça e sem que um outro possa se queixar sobre isso; porque também a sua própria vontade é de tal afirmação. Mas se alguém vai tão longe na afirmação de seu corpo que essa afirmação se torna negação do corpo de outrem e através disso a vontade se torna visível, então denominamos isso injustiça. Isso ocorre não apenas quando um devora o outro (canibalismo), ou então porque alguém fica em seu caminho, e então é morto; mas também quando um obriga o outro a utilizar suas forças para preservação ou comodidade de si mesmo: porque minhas forças pertencem ao meu corpo enquanto sua qualidade, assim como o produto dessas forças. Esse é o caso mais flagrante de servidão: mas também já é o caso da organização, provocada pela desigualdade de pro-

⁹ Cf. *MP, I*, Dresden 1814 – Folha Q.Q – R.R. - Fragmento 286, P. 174-176, P.189-192 (que parece constituir o primeiro rascunho), e *MP, I*, Dresden 1817 – Folha 17 - Fragmento 693, P.482-483, P.534 (fragmento com o texto mais próximo da redação final).

priedade, ordenação na qual um alimenta o outro, um trabalha para o outro, como o camponês para o burguês, quando esse não o compensa de uma outra maneira, e essa compensação certamente pode ocorrer de uma forma muito complexa e distante.¹⁰

Como é possível perceber nesse trecho, Schopenhauer dá à servidão (*Leibeigenschaft*) a mesma definição utilizada para escravidão (*Sklaverei*) em seus textos cronologicamente posteriores. Contudo, é preciso fazer duas observações sobre a passagem supracitada: (i) O significado da palavra *Leibeigenschaft* expressa uma dependência pessoal do camponês ao senhor (*Abhängigkeit des Bauern vom Grundherrn*), um tipo de status social – jurídico e econômico – dos camponeses na Rússia e dos camponeses durante o período feudal na Europa. Seu sentido etimológico é “pertencente com a vida” (*mit dem Leben zugehörig*).¹¹ Nesse sentido, Schopenhauer pode ter percebido a inadequação e a ambiguidade do vocabulário empregado em seus manuscritos, alterando-o em seus textos éditos. O termo *Leibeigenschaft* é utilizado posteriormente para referir-se apenas à organização social da servidão,¹² seja o período durante o feudalismo, seja o regime russo, evitando, assim, a equiparação e confusão com o termo escravidão (*Sklaverei*). Ambas são injustiças que ocorrem pelo uso das forças de uma pessoa sem o seu consentimento, embora comportem diferenças na forma pela qual se realizam; (ii) já nessa formulação de juventude é possível verificar a existência de

¹⁰ *MP, I*, Dresden 1814 – Folha R.R. - Fragmento 286, P. 174). No original alemão: „Die vielen Leiber nebeneinander werden (in der Regel) jeder durch einen Willen bejaht: und diese Bejahung steht Jedem zu, ohne Unrecht und ohne daß ein Anderer darüber klagen könne; weil auch sein eigener Wille eine solche Bejahung ist. Geht nun aber irgend Einer in der Bejahung seines Leibes so weit, daß sie zur Verneinung der andern Leiber und der durch solche in die Sichtbarkeit getreten Willen wird; so nennen wir dies Unrecht. Dies geschieht nicht nur wenn Einer den Andern frißt (Kannibalismus), oder auch nur, weil er ihm im Wege steht, tödtet; sondern auch sobald einer den Andern zwingt seine Kräfte zur Erhaltung oder Annehmlichkeit Jenes zu verwenden: denn meine Kräfte gehören zu meinem Leibe als seine Qualität eben so das Produkt dieser Kräfte.) Dies ist am krasssten bei der Leibeigenschaft: aber es ist auch schon der Fall bei der durch die Ungleichheit des Eigenthums herbeigeführten Einrichtung daß Einer den Andern ernährt und für ihn arbeitet, wie der Bauer für den Bürger wenn nicht dieser es auf eine andre Weise kompensirt, welche Kompensation aber freilich auf eine sehr verwickelte und entfernte Weise geschehn mag.“

¹¹ Cf. WAHRIG, G. *Deutsches Wörterbuch*: mit einem „Lexikon der Deutschen Sprachlehre“. 6. Aufl. Gutersloh: Bertelsmann, 1997, p. 805.

¹² Cf. *MVR*, §62, p.443, 1409 e *PP*, IX, §125, p.89, V 267.

escusas para justificar a escravidão – as quais Schopenhauer enuncia e desenvolve de forma mais demorada e atida apenas no §125 de *PP* (1851) –, como espera-se ter sido possível observar em nossa exposição.

II.

Talvez essa comunicação pudesse se chamar “Schopenhauer e a questão da escravidão: entre as interpretações de Lukács e Horkheimer”. Talvez ela pudesse ser chamada assim porque a intenção desse texto era mostrar e evidenciar certas rupturas, certas nuances e perspectivas do filósofo acerca da questão da escravidão em diferentes textos seus, e em que medida esses diferentes excertos da obra schopenhaueriana poderiam justificar interpretações feitas de sua filosofia por outros autores, como, por exemplo paradigmático de polarização, Lukács e Horkheimer.

Dentro do contexto de uma simples comunicação, ou seja, a grosso e simples modo, Lukács, no capítulo intitulado *Schopenhauer* de seu livro *Die Zerstörung der Vernunft*, defende que o filósofo da vontade faz uma apologia indireta ao capitalismo – o que segundo ele seria ainda mais perigoso –, sendo Schopenhauer um dos principais expoentes da filosofia burguesa, da filosofia que defende a ordem social vigente, da filosofia que prega a falta de sentido da atuação política. Podemos resumir ainda mais a interpretação de Lukács ao afirmar que segundo ele, o pessimismo de Schopenhauer é um quietismo. Isso seria o cerne da questão para o crítico do filósofo da vontade, o fator que engendraria toda a problemática e todas as críticas efetuadas. No que se refere *exclusivamente* ao conceito de escravidão, algumas das passagens analisadas poderiam corroborar esse ponto de vista, como *MVR II* e o capítulo IX de *PP*.

Já por outro lado, teríamos, também de forma extremamente simplificada, Horkheimer e o peso que ele dá à ética da compaixão e ao pessimismo não quietista de Schopenhauer em seu texto *Die Aktualität Schopenhauers*, de 1961. As passagens de nossa análise que evidenciam a repulsa para com escravidão – principalmente *MVR* e *SFM* – baseadas na compaixão ou na constatação de que ela é uma injustiça a ser evitada acabariam por sustentar a leitura de Horkheimer.

Certo é que a forma como Schopenhauer trata a escravidão não é uniforme, e acaba, dependendo do contexto, por produzir elementos corroborantes para os dois tipos de leitura. Dessa forma, a frase do professor Lütkehaus, com a qual foi iniciada essa exposição, mostra-se extremamente precisa e feliz em relação ao que afirma: “Schopenhauer não pode ser descrito, politicamente e socialmente, de maneira unívoca”.

Para além da tensão de interpretações possíveis acerca do ponto mencionado, a temática da escravidão ainda pode ser rica em outros sentidos. Caso adotada a perspectiva da hermenêutica do sistema, é possível notar a relação do conceito de escravidão com outros conceitos do sistema filosófico schopenhaueriano. Uma das relações mais explícitas é a relação desse conceito com o conceito de *justiça eterna* (*ewige Gerechtigkeit*).¹³ Diversas passagens descrevem a escravidão como uma das mazelas do mundo, como o resultado da manifestação do que o mundo é, como resultado daquilo que o mundo pode ser, i.e., manifestação da vontade. Os conceitos se reafirmam e se corroboram, mostrando a harmonia do que o próprio autor chama de sistema filosófico do pensamento único nesse ponto em específico.

Por fim, fora as considerações feitas pelo filósofo, as possibilidades de interpretação, a constatação das relações sistemáticas entre os conceitos, creio que seria um exercício muito proveitoso pensar situações acerca da escravidão sobre as quais Schopenhauer não escreveu, como, por exemplo, a escravidão resultante de uma injustiça dupla. Esse talvez possa ser um interessante tema de desdobramento desse texto em uma futura comunicação.

REFERÊNCIAS

CARTWRIGHT, D. E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. In: Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, n.º. 55; Oxford: Scarecrow Press, 2005.

DURANTE, F. Um tipo de justiça infalível: a Justiça Eterna. In: *Revista Volun-*

¹³ Sobre o conceito de *Justiça Eterna* Cf. MVR, §63; Cf. HAMLYM, D.W. **Eternal Justice**. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1988. Band 69. Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1988; Cf. CARTWRIGHT, D. E. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. In: Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, n.º. 55; Oxford: Scarecrow Press, 2005. P. 46; Cf. DURANTE, F. **Um tipo de justiça infalível: a Justiça Eterna**. In: Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer. 1.º semestre 2010, Vol. 1, n.º1. p. 116-122.

tas: estudos sobre Schopenhauer. 1º semestre 2010, Vol. 1, nº1. p. 116-122.

FAZIO, D.; KOßLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola. In: Schopenhaueriana - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Mathias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 2. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.

HAMLYM, D.W. *Eternal Justice*. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1988. Band 69. Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1988.

HORKHEIMER, M. *Die Aktualität Schopenhauers*. In: *Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Herausgegeben von Gunzelin Schunid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985.

LUKÁCS, G. Schopenhauer. In: EBELING, H.; LÜTKEHAUS, L. *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?*. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Ebeling und Ludger Lütkehaus. Königstein/Ts. : Hain, 1980. Pp.60-83.

LÜTKEHAUS, L. *Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?* In: FAZIO, D.; KOßLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola: Per l'inaugurazione del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento*. A cura di Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Francesca Pedrocchi. Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Mathias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 1. Lecce: Pensa Multimedia, 2007.

RAMOS, F. *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã nº 12* – p. 99-113 – jul.-dez. 2008.

SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942.

_____. *Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen - Metaphysik der Sitten*. In: SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, vol X*; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942, p.367-584.

_____. *Metafísica de las Costumbres*; introdução, tradução e notas de Roberto Rodríguez Aramayo. In: *Coleção Clássicos de la Cultura*; Madri: Editorial Trotta SA, 2001.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*, 1º Tomo; São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Sobre a filosofia e seu método*. Tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo, SP: Hedra, 2010.

_____. *Sobre a Ética*. Tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo, SP: Hedra, 2012.

WAHRIG, G. *Deutsches Wörterbuch: mit einen „Lexikon der Deutschen Sprachlehre“*. 6. Aufl. Gutersloh: Bertelsmann, 1997.

O conceito de angústia em Soren Kierkegaard e o idealismo alemão

Cleyton Francisco Oliveira Araújo

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

COMPREENSÃO CONTEXTUAL DO IDEALISMO ALEMÃO¹

O idealismo alemão, uma corrente importante da filosofia que historicamente se situa do final do século XVIII até a metade do século XIX, influenciou inúmeros filósofos da época e até os atuais. Não é exagero afirmar que o idealismo alemão revolucionou a filosofia e continua influenciando as ciências humanas em geral. Kant, o seu precursor, passando por Fichte, Schelling e Hegel são os principais idealizadores desse sistema: “Os pensadores deste período e os temas que eles desenvolveram, revolucionaram toda a área da filosofia e tiveram um impacto que continua a ser sentido nas ciências humanas e sociais” (DUDLEY, 2013, p. 13). Essa escola filosófica pavimentou e influenciou outras correntes de pensamentos de autores como “Marx, a fenomenologia, existencialismo, a teoria crítica e o pós-estruturalismo, e ao fazerem isso deixaram uma marca que permanece altamente visível na teoria social e política contemporânea, nos estudos religiosos e na estética”. (DUDLEY, 2013 p. 13).

¹ O objetivo da presente seção é analisar contextualmente o idealismo em suas características gerais e conceituais. Para uma averiguação mais detalhada desse sistema filosófico recomendamos estas literaturas: *Idealismo Alemão*, Will Dudley e a *Filosofia do Idealismo Alemão*, Nicolai Hartmann.

Kant² foi o precursor do Idealismo e influenciou uma geração de pesquisadores, principalmente os expoentes dessa tradição filosófica: Fichte, Schelling e Hegel. Esta tradição começa na década de 80, no século XVIII e termina, paradoxalmente, no apogeu dessa tradição, com Hegel, na metade do século XIX³. “O que reúne os pensadores do Idealismo alemão num grupo homogêneo, a despeito das oposições e pontos de discussões conscientes é, em primeiro lugar, a posição do problema comum: O ponto de partida é a filosofia kantiana”. (HARTMANN 2013, p.9).

Estes pensadores, apesar de suas diferenças, procuravam compreender a realidade a partir da razão. Desejam vencer o ceticismo de Hume, da visão mecanicista e de toda a tradição empirista. Este é o ponto inicial da filosofia kantiana; uma filosofia capaz de demonstrar racionalmente a existência da liberdade e das condições necessárias do indivíduo compreender o mundo ou os objetos a partir de uma metafísica idealista e racionalista. “Kant desafiará a posição de Hume [...] mas é o ataque à causalidade que leva mais diretamente ao ceticismo e ao determinismo, e que assim inspira o desenvolvimento e a defesa da alternativa ao empirismo que o Idealismo alemão começa”. (DUDLEY, 2013, p.19). Qual é o pensamento norteador da visão idealista? Hartmann responde da seguinte maneira: “A meta comum a todos é a criação dum vasto sistema de filosofia, rigoroso, homogêneo, baseado em fundamentos últimos e irrefutáveis”. (1983, p.08-09).

Nessa citação, observa-se que a preocupação do idealismo é responder que a realidade a qual o indivíduo está inserido é racional e possível de ser explicada pelo sujeito através de raciocínios e por deduções lógicas. O conhecimento e a realidade do objeto só são encontrados na inteligência humana. Sem o sujeito não existe racionalidade e nem explicação do objeto. A verdadeira realidade só encontra a sua correspondência e validade última no ser do homem e a sua razão responde e explica o próprio homem e o mundo sensível. O sistema

² Sobre a filosofia de Kant e sua biografia, as suas contribuições relevantes a filosofia, para um estudo introdutório, recomendamos estas bibliografias: *Compreender Kant*, Georges Pascal, e os livros citados na nota de rodapé anterior e também as suas fontes Primárias; *Crítica da razão Pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788) e a *Crítica do poder do julgamento* (1790).

³ Os ambientes que fecundaram essa tradição e as pesquisas acadêmicas foram nas universidades de Jena e Berlim, respectivamente.

idealista é a busca de compreender toda realidade e todo conhecimento através da racionalidade do homem.

“A crença, porém, de que tal sistema ideal é possível, de que seja acessível à razão humana, é de fato, comum a todos eles” (HARTMANN, 1983, p.10). Esta crença, de que é possível alcançar e explicar a realidade através de um sistema racional, parte da ambição desses pensadores de explicar que as aparentes contradições do mundo fazem parte de uma ideia racional totalizante, que a realidade encaminha-se a este todo, ou *pan*⁴. É um movimento imanente encontrado na racionalidade humana e que pode compreender esse todo, desfazendo as contradições, harmonizando essa realidade do objeto com o sujeito. “Os idealistas [...] tanto uns como outros, dirigem-se desde o começo para a ideia da totalidade e quase todas as suas obras contém um novo esboço do sistema” (HARTMANN, 1983, p.10).

Esta visão otimista da razão em compreender o mundo, explicar as contradições da vida, os mistérios da *physis*,⁵ a explicação do caráter do conhecimento, a compreensão que a realidade à qual o homem está inserido é possível de ser apreendido através de um sistema coerente racional, é o alvo acadêmico desses proeminentes pensadores.

Na seção a seguir, para uma melhor compreensão do idealismo, analisar-se-á, introdutoriamente, posições filosóficas de Fichte, Schelling e Hegel. Compreendendo as noções sistemáticas desses autores, será mais nítida a percepção das críticas kierkegaardianas em relação a esta filosofia, principalmente de Hegel e Schelling, e a sua compreensão crítica em relação às posições fundamentais dos idealistas concernentes à existência concreta ou prática dos homens.

O IDEALISMO DE FICHTE⁶

Johann Gottlieb Fichte, considerado por muitos o mais próximo idealista de Kant,⁷ desenvolveu um sistema filosófico amplo, comple-

⁴ *Pan* em grego significa todo.

⁵ Significa em grego, física, natureza.

⁶ Sobre a sua biografia e para um aprofundamento das principais ideias de Fichte, recomendamos estas literaturas: *Idealismo Alemão*, Will Dudley e a *Filosofia do Idealismo Alemão*, Nicolai Hartmann, FICHTE, J. G. *Sämtliche Werke*. Berlin: W. de Gruyter, 1971. _____. *Escritos Filosóficos*. Trad. de Rubens R. Torres Filho. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁷ Interessante observar que, segundo Hartmann, as suas obras iniciais foram até confundidas como se fossem escritas pelo próprio Kant (51-58)

xo, englobando diversos temas da filosofia e da teologia. O seu principal projeto era aprofundar os temas propostos por Kant e elaborar um sistema de pensamento que compreendesse e explicasse fundamentalmente a questão do sujeito e a sua relação com o objeto. Esta visão empreende uma radicalização do idealismo transcendental de Kant⁸ e uma explicação dos desafios céticos dos filósofos empiristas⁹ em relação à compreensão do idealismo transcendental.

O trabalho fundamental de Fichte é chamado de *A ciência do conhecimento*, e através dessa obra explica como o conhecimento se processa tanto no homem quanto na natureza. “O estabelecimento do sistema filosófico de Fichte foi chamado de A ciência do conhecimento, e neste prospecto Fichte aventurou-se a explicar as tarefas que a filosofia sistemática precisa realizar, e os métodos através dos quais ela poderia realizá-las.” (DUDLEY, 2013, p.109).

Este sistema filosófico, denominado como ciência do conhecimento, tinha a natureza de abranger aspetos da filosofia teórica e prática, tratando questões políticas e morais em uma perspectiva científica¹⁰.

A teoria da ciência de Fichte procura mostrar que ‘o princípio, que é absolutamente incondicionado, rezava *eu sou* ou *Eu põe-se a si mesmo*. Ora bem, a posição do eu só é possível quando ocorre simultaneamente a consciência de um objeto frente ao qual o *Eu* se destaca. Portanto, o *Eu* só pode pôr-se a si mesmo se ao mesmo tempo põe um não-eu. Daqui, como segundo princípio, exprime o princípio do Idealismo. Um não-Eu sem *Eu*, um objeto sem sujeito é um absurdo. (HARTMANN, 1983, p.69).

A proposição fundamental do empirismo é que o conhecimento advém, apenas, a partir da experiência sensível, em contato primordial com o mundo. Ou seja, o sujeito é determinado pelo objeto, pelo sensorial. O homem só conhece a partir da experiência que tem com os objetos. Nesse ponto há uma negação de uma compreensão clássica da

⁸ Sobre essa questão ver Idealismo transcendental de Kant. p.27-74 *Idealismo Alemão*, Will Dudley.

⁹ Sobre essa questão e o debate envolvendo estas duas escolas, ler as páginas da citação anterior.

¹⁰ E também outros dois trabalhos que completaram o sistema de Fichte: *Os dois fundamentos do direito natural* (1797) e o *Sistema ético* (1798). (DUDLEY, 2013, p.109). E também obra de caráter religioso (Hartmann, 1983, p. 117-126)

tradição filosófica de um Ente, uma ontologia, uma ideia inata a tudo, que o conhecimento vem fundamentalmente das estruturas racionais humanas em ligação com essa Ideia.

Fichte, em sua ciência do conhecimento, procura demonstrar cientificamente o inverso a essa proposição acima levantada: Sem o *Eu* não há conhecimento, sem a razão humana o mundo e os objetos em geral não tem inteligibilidade. Que o *Eu* provoca, impulsiona, cria o conhecimento do homem e do mundo. Essa é a tarefa filosófica de Fichte: Explicar o ponto original da epistemologia que deriva necessariamente do homem, de sua estrutura intelectual racional, da consciência humana.

E o que seria, então, esse *Eu*? É a consciência que ele tem de si e do mundo. Esta consciência apreende a si mesma, pois esse eu é inteligente e vê a si mesmo. Hartmann faz uma observação interessante sobre esta compreensão do Eu em Fichte.

O Eu conhece a si mesmo imediatamente e, na verdade, conhece-se como Eu ativa, a inteligência vê a si mesma, isto é o que significa o conceito de Eu. Assim conclui a primeira introdução e esta observação é-lhe essencial; a reunião do ser e de ver constitui a natureza da inteligência, caso que não se pode dizer de nenhum objeto. (HARTMANN, 1983, p. 69).

Nesta citação observa-se, além da definição do Eu como uma inteligência imediata ao homem, que o Eu é este ser fundamental nele mesmo,¹¹ que tem capacidade de ver. A reunião do ser e ver concebe a explicação do objeto. O conhecimento é um elemento apriorístico no homem. O Eu põe em si mesmo o não-Eu (o objeto), pois o conhecimento é uma faculdade intrínseca do homem, residida em ser e exercida pelo ver.

É importante salientar que, aparentemente essa compreensão da centralidade do Eu em detrimento dos objetos serem semelhantes à compreensão de Descartes, há uma diferença no interior da filosofia fichtiana à ideia de *cogito* de Descartes. “Mas, simultaneamente, torna-se clara a diferença de tese fichtiana com respeito à tese de Descartes,

¹¹ Fichte compreende e define essa estrutura ontológica do homem como uma emanção racional de Deus no homem. O homem tem essa estrutura, pois Deus está nele, pois faz parte de Deus, como também toda “ ordem cósmica moral que penetra na intenção moral” (HARTMANN, 1983, p.119)

exteriormente aparentada com ela: Nem o *Eu sou*, mas o *Eu penso* é a última coisa a que conduz a reflexão, mas tão somente o *Eu activo*” (HARTMANN, 1983, p.60).

Não é o *cogito* ou ser, separadamente, que leva o homem à reflexão, mas a atividade desse Eu. Esta atividade, como foi mencionada anteriormente, é junção do ser e do ver. Esta reunião é a atividade ontológica do homem, utilizando uma expressão de Hartmann (1983) “é autoconsciência do Eu, não é compreensão, mas apenas intuição” (p.69).

Esta intuição, para um rápido esclarecimento, não é sentimental, uma experiência subjetiva emocional ou religiosa, mas uma intuição intelectual, racional que descobre e se aproxima do mundo, é imediato, que não precisa de nenhuma mediação para o apreender o mundo, interagindo, apreendendo-o e explicando-o, com as suas estruturas cognitivas inatas. O Eu ativo é a base compreensão fichtiana da razão existente no mundo e a chave para o entendimento idealista dessa filosofia.

O IDEALISMO DE SCHELLING

Compreender Schelling, semelhantemente a Fichte e Hegel, não é uma tarefa simples. Além de seus postulados filosóficos serem profundos e complexos, há, neste autor alemão, mudanças significativas de ideias em suas obras, com o passar do tempo. Para cumprir o objetivo proposto por esta pesquisa, de analisar a filosofia kierkegaardiana de existência sob um viés do conceito de angústia, como uma crítica ao sistema da filosofia da ideologia alemã, serão abordadas, resumidamente, duas fases da filosofia de Schelling:¹² A filosofia da identidade e o sistema filosófico-religioso,¹³ obra esta concluída próximo de sua morte. Pois ambos os sistemas evidenciam os pensamentos do idealismo de existência e da teologia crista, temas caros para Kierkegaard.

¹² Para um aprofundamento e estudos desse autor; biografia, ideias e a sua relevância para a filosofia do idealismo alemão e a sua influência nas diversas disciplinas humanísticas, ver Hartmann páginas 127-180 e Dudley 156-200.

¹³ Segundo os pesquisadores de Kierkegaard, foi nesta fase que ele viajou a Berlim para ouvir as preleções de Schelling, na fase final de sua vida, exatamente quando ele (Schelling) estava elaborando a sua filosofia da religião. E houve, por parte de Kierkegaard, uma grande decepção, pois ele esperava um abandono de uma compreensão racional de Deus e do cristianismo, o que de fato não ocorreu completamente em Schelling, como veremos nesta seção. Ver respectivamente *El camino espiritual de Soren Kierkegaard* (ROSSELLO, 2008 p.22-23) e a *Filosofia do Idealismo Alemão*, HARTMANN, 1983, p.180-189.

Para uma compreensão histórica das fases dos estudos de Schelling, é importante para o leitor, introdutoriamente, situá-las historicamente: A primeira fase foi a sua pesquisa sobre a filosofia da natureza (até 1799), a sua compreensão idealista da relação da natureza com o homem.¹⁴ A segunda, o seu idealismo transcendental (por volta de 1800), que será abordado resumidamente nesta seção. A terceira, a filosofia da identidade (1801-1804), que é uma ampliação e um complemento da filosofia transcendental.¹⁵ A quarta, a filosofia da liberdade (cerca de 1809), que é uma transição para o período da filosofia da religião.¹⁶ E a quinta e última fase de seu sistema é a filosofia da religião, ao qual ele investiga racionalmente a religião politeísta e monoteísta como o campo mais elevado do conhecimento, e as suas implicações filosóficas para a vida humana.¹⁷

FILOSOFIA DA IDENTIDADE

A filosofia da identidade é um esforço de Schelling de reunir a filosofia da natureza e o transcendental em um único sistema. Essa reunião do sujeito e do objeto é o grande desafio desse filósofo, pois estava sendo acusado de abandonar o programa idealista devido as suas obras da filosofia da natureza. O seu objetivo era solucionar a dicotomia entre o sujeito e a natureza via compreensão da filosofia da identidade, a partir de uma perspectiva puramente racional. E o que seria, fundamentalmente, a filosofia da identidade? Hartmann tem uma definição elucidativa.

O novo ponto de partida é introduzido como um racionalismo absoluto. Nada existe fora da razão absoluta, pois não há nada fora do sujeito e do objeto, mas ambos estão, indissolivelmente, unidos e compreendidos na razão absoluta. Ela é apenas a *indiferença total do sujeito e do objeto* a razão cessa de ser qualquer coisa de subjetivo logo que se torna a abstração do sujeito pensante e, visto que um objeto pensado só é possível em relação a um sujeito pensante, cessa assim de ser simultaneamente algo de objetivo. Portanto, por meio daquela abstração, converte-se no ver-

¹⁴ HARTMANN, 1983, p. 134-143.

¹⁵ Que será abordado mais detalhadamente nesta seção.

¹⁶ Para uma análise mais cuidadosa da filosofia da liberdade ver HARTMANN, 1983, p.168-180.

¹⁷ Será detalhado nesta seção.

dadeiro em si, que recai precisamente no ponto de indiferença entre o subjetivo e objetivo. (HARTMANN, 1983, p.157).

A identidade, vista nesta citação, é a Razão absoluta que em seu interior ou no seu ser, compreende ambos: Sujeito e objeto. Nessas duas realidades distintas está contido o Absoluto, *Ele* se manifesta ou emana nestas realidades. Ele é a “indiferença total do sujeito e do objeto”, pois, embora ele esteja na razão e na existência do sujeito Ele não é sujeito e, semelhante visão corresponde à natureza. Sujeito e natureza são modos da razão hipostasiar na realidade. A realidade é puramente racional, pois é substância do Ser Absoluto.

Esta razão, no sujeito, é puramente objetiva, quando “se torna abstração do sujeito pensante”, ou seja, quando o homem pensa objetiva e cientificamente a realidade de si e da razão imanente nele próprio. A razão se torna subjetiva quando o objeto é pensado pelo sujeito¹⁸. A filosofia, nessa perspectiva, é a razão. O objetivo de toda a investigação, a essência de todas as coisas, o conhecimento de tudo, estão contidos nessa razão.

Assim, o objetivo da filosofia é entender a razão, pois compreendendo-a, chegar-se-á a toda realidade, ao conhecimento de tudo, ao sistema, à verdade; através do conhecimento da filosofia da identidade, que é a compreensão plena da dicotomia do sujeito e do objeto.

A posição da filosofia é a posição desta razão: *O seu conhecimento é um conhecimento das coisas como são-em-si, isto é, como elas são na razão.* A filosofia vai à essência das coisas, que reside no absoluto, mas o absoluto da razão. Fora da razão não há nada, nele está tudo. É absolutamente una e absolutamente igual a si mesmo. A sua suprema lei é o princípio da Identidade, mas, visto que inclui todo o ser, a identidade é, também, a lei suprema do ser. Este princípio é, simultaneamente, a expressão do único conhecimento incondicionado. Este é Ser é a própria essência da identidade absoluta. Mas como a razão se confunde com ele, o ser está na essência da razão. (HARTMANN, 1983, p.157).

“O Ser está na essência da razão”, esta identidade Absoluta, que é o todo, na emanação do seu ser no sujeito e no objeto, homem e natu-

¹⁸ Hartmann p.157

reza, mostra quem “Ele” é a partir exclusivamente da razão. Esta razão encontra-se no homem e na natureza,¹⁹ contudo só é pensado objetiva e subjetivamente no homem em sua consciência. Em outras palavras: O homem é autoconsciência da razão absoluta.

O homem só consegue compreender a realidade do conhecimento e da verdade em suas múltiplas formas quando compreende o todo, quando não divide a realidade. Este processo só é possível através da apreensão da razão absoluta na autoconsciência.

Assim, nessa perspectiva da razão ou identidade absoluta, Schelling pretende vencer esse conflito da dicotomia travado pelos empiristas e idealistas, em uma visão filosófica monista, de onde o conhecimento advém da razão e que o processo do conhecimento de ambos (sujeito e objeto) não estão essencialmente em si, mas no Ente, no Ser absoluto. Na realidade, não existem dois mundos, em que para a consciência comum discerne; esta divisão é meramente aparente, quando investigado transcendentemente, chega-se na origem de tudo, de onde toda realidade natural e intelectual emanam. (HARTMANN, 1983, P.157).

Diante dessas elaborações metafísicas surge um questionamento: O que é ou quem é essa razão ou identidade absoluta? A resposta “é simples”, Deus. Deus é a essência da razão. Ele é o universo, é o mesmo, é a sua autoconsciência revelada. O universo e as suas leis naturais são formas hipostasiadas da Divindade, pois elas evocam, segundo Schelling, uma ordem e leis que preservam a vida. Nesse ponto, percebe-se o caráter panteísta da filosofia religiosa racional desse autor: O universo, em última instância, por ser racional, é Deus. E o homem, como o único ser intrinsecamente racional e consciente na natureza é a forma máxima dessa auto-revelação de Deus.

Ou, o que é o mesmo, a auto-consciência de Deus senão a consciência racional e objetiva do homem. Considerado em si mesmo, Deus sem o homem seria inconsciente a sua consciência em nós, na nossa consciência do mundo²⁰. Em outras palavras: Quando o homem pensa ou intui o mundo, ele está, consciente ou não desta realidade, sendo um instrumento da auto-consciência objetiva e racional de Deus. Somente nessa relação consciente e racional entre sujeito e objeto, nessa

¹⁹ Na natureza, esta razão é inconsciente, ver Hartmann p.134-143

²⁰ IDEM

reunião absoluta e radical, a identidade absoluta se dá como uma revelação de Deus.

Além dessa questão, Deus aqui, diferente de outras perspectivas religiosas, não é um ser pessoal, outro do universo ou diferente do mesmo. Esse Deus é tudo e só é compreensível no processo de inteligência e vontade humana. Sem o homem Deus seria inconsciente, pois Ele se faz conhecido na interação do homem consigo mesmo, na sociedade e na natureza. Assim a filosofia da identidade caminha para um panteísmo monista: Tudo vem do Uno, do Ente absoluto, Deus, onde todas as coisas refletem a sua essência e, no homem, esta essência racional é explicada e conhecida. Natureza e homem, sujeito e objeto, apesar de diferentes e até opostos isoladamente, fazem parte do Ser de Deus e, reunidos, são a essência racional de Deus hipostasiados.

Deus não é simples natureza, como Spinoza julgava, nem tão pouco individualidade alheia a ela, como Fichte entendia. Não se esgota em panteísmo parcial; é personalidade, mas pertence-lhe tanto a natureza como o Espírito. E visto que são ambas as coisas em sentido elevado é personalidade suprema. (HARTMANN, 1983, p.175).

Essa visão especulativa racional de Deus, em harmonizar os opostos, sintetiza sujeito e objeto em uma “personalidade suprema”- Deus - que é natureza e Espírito, objeto e sujeito. O homem, em sua finitude, faz parte ou é a comunicação da auto-consciência do absoluto, quando ele interage racionalmente com o mundo.

FILOSOFIA RELIGIOSA DE SCHELLING²¹

Nesta última fase dos estudos de Schelling percebe-se um parcial abandono, lento e progressivo, do seu idealismo. Neste sistema filo-

²¹ Ver bibliografias: Filosofia e Experiência religiosa- Paulo Afonso de Araújo, disponível em: <http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/719/621>. Acessado no dia 09/10/2014. Uma interessante resenha do José Henrique Santos; disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2010000100020, acessado no dia nove de outubro de 2014. *As concepções antropológicas do homem*, do autor Fernando Rey Puente, tem dois capítulos bem interessantes que podem ampliar as informações dadas nessa seção sobre Schelling O êxtase da razão como passagem da filosofia negativa para a filosofia positiva, no capítulo III cujo título é a definição teológica do homem. Puente, Fernando Rey. *As concepções antropológicas do homem*. Ed. Loyola. Mg: Belo Horizonte. 1997

sófico racionalista da religião, este autor alemão procurava a verdade nas religiões mitológicas e cristãs e, assim, estabelecer na religião uma comunicação racional e existencial ao homem.

Nessa perspectiva, ele sistematiza o seu pensamento na filosofia negativa e positiva: Negativa, filosofia racional, cujo ponto mais alto era o sistema da identidade “significa para ele uma simples filosofia negativa que na verdade é necessário, mas que não diz a última palavra. O seu complemento e consumação é o seu equivalente, a filosofia da religião expõe-se deste modo como sistema duplo de filosofia negativa e positiva” (HARTMANN, 1983, p.180). Filosofia negativa é o seu sistema racionalista, que para ele, nessa fase, não tinha condições suficientes para explicar o todo da realidade e nem no campo da existência humana. A filosofia positiva é, exatamente para Schelling, um complemento de seu idealismo racional.

A filosofia positiva é a compreensão racional das religiões. O objetivo desse sistema é compreender a revelação progressiva de Deus nas religiões politeístas e no Cristianismo. É necessário salientar que essa filosofia continua com alguns pressupostos da ideia panteísta de Deus; reunião do espírito e natureza, objeto e sujeito. Este princípio parece estar compreendido na unidade da filosofia positiva e negativa: A união da razão e da fé, ambas reveladoras da essência de Deus.

Partindo dessa compreensão de unir dois pólos (sujeito e objeto), que aparentemente são contraditórios, observado na filosofia da identidade (aqui chamado de filosofia negativa). A filosofia da religião tem a mesma pretensão, mas em uma outra perspectiva; pretende harmonizar razão e fé em um sistema filosófico baseado nas investigações das religiões mitológicas e cristã.

A filosofia positiva e negativa, razão e revelação, tem o mesmo conteúdo, mas a primeira mostra neste as formas necessárias do ser, o que universal, a essência; a última, pelo contrário, assinala a sua realidade, e como, a existência. Aquele (filosofia negativa) refere-se à *conditio sine qua non*, esta ao acto positivo da criação. (HARTMANN, 1983, p.182).

A filosofia negativa é o “que”, a explicação racional do universo e de Deus, a essência do todo e da realidade (sujeito e objeto) e a filoso-

fia positiva, a religião (e suas formas mitológicas e cristã), é o “como”, é a realidade concreta do sujeito, a explicação existencial do homem em seu devir. Por isso que Hartmann aborda que a filosofia positiva é um complemento e também um mesmo conteúdo: A filosofia positiva é uma demonstração que a filosofia da identidade, a razão absoluta, se faz presente na experiência humana através da comunicação religiosa desta identidade, nas religiões mitológicas e cristã. A razão tem as suas emanções nas religiões em suas múltiplas e diferentes perspectivas.²² Estas religiões, segundo Schelling, evidenciam em suas perspectivas teológicas “como” o homem deve viver eticamente e como se relacionar com a respectiva divindade. A religião positiva de Schelling pode ser denominada como a filosofia prática da existência humana, partindo dos símbolos religiosos. O “que” e o “como” são unidos em um grande sistema que unem temas caros à filosofia: Sujeito e objeto, razão e fé. São filosofias positiva e negativa, respectivamente.

Para explicar mais didaticamente, como já foi mencionado nos parágrafos anteriores, Schelling divide essa filosofia em mitológica e cristã. Ele define a compreensão mitológica da seguinte maneira:

A história das religiões não é mais que a revelação progressiva de Deus. Por isso a rica mitologia dos povos pré-cristãos não é, por exemplo, o produto duma imaginação livre ou de uma superstição vã, mas sim, no fundo, um conteúdo único que varia historicamente segundo diversas formas aparentes, mas é o mesmo conteúdo que possui toda religião verdadeira. Não outro conteúdo da revelação senão este conteúdo inesgotável. Incumbe por isso a *Filosofia positiva* a tarefa histórica de apreciar as expressões mitológicas da consciência religiosa no seu conteúdo positivo. Não se trata aqui da interpretação racionalista alegórica ou similarmente orientada do mito; as proposições mitológicas não necessitam de interpretações daquele conteúdo único, intuitivo mais ou menos obscuramente, e só a ele podem ser referidas [...] Assim como a filosofia da natureza ensinava que uma vida divina total se estende através de todo o universo, assim também a filosofia da religião ensina que uma revelação divina passa

²² Que não é nenhum problema para Schelling, pois quanto mais diversas são as religiões, mais elas apontam o caráter de Deus, pois em cada religiosa, aponta (pelo menos) uma característica positiva da divindade. Ver HARTMANN, 1983, p.181.

através de toda religião natural e qualquer elemento de mitologia é verdadeiro no ponto em que se situa, enquanto Verdade como tal só se manifesta na evolução integral. (HARTMANN, 1983, p.181-182)

A filosofia do mito é, na compreensão desse autor, que as religiões pré ou pós-cristãs²³ não são absurdas ao entendimento da razão. Pelo contrário, analisando o seu conteúdo racional e existencial, os mitos apresentam abordagens e explicações do mundo, de Deus e dos homens. A hermenêutica da filosofia do mito não é uma «alegoria racionalista»²⁴. Assim, pois, o mito, não necessita alegorizá-lo ou interpretá-lo: O seu conteúdo é claro em si mesmo e a tarefa do filósofo é apenas identificar o seu “conteúdo único ou universal”, nas religiões indianas ou nos mitos gregos,²⁵ por exemplo, encontram-se parte da verdade, pois elas são revelações progressivas de Deus na história.

Portanto esse “conteúdo único” é a revelação de Deus na história, é a verdade como um processo evolutivo da razão na consciência religiosa do homem. Os mitos são as emanções de Deus nas religiões dos homens²⁶, em seu caráter pré-histórico ou em seu estágio mais desenvolvido da sociedade humana. Elas mostram peculiaridades culturais, comportamentais, sociais, políticas e econômicas do homem e, ao mesmo tempo, como uma determinada cultura percebe Deus na natureza e nas relações humanas. Quando compreendidos atentamente, segundo a filosofia positiva, o mito aparece em sua realidade como uma revelação progressiva de Deus. Os seus ritos ou liturgias, com as suas aparentes contradições, demonstram a diversidade da consciência religiosa e esta, por sua vez, ratifica a verdade que Deus revela-se progressivamente na consciência do homem.

²³ Para Bultmann é necessário ir além do mito, para a comunicação existencial do milagre, que é a fé. Para uma pesquisa sobre essa interessante teologia recomendamos o livro desse teólogo alemão, cujo título é *Jesus*. Bultmann, Rudolf. *Jesus*, trad. Nélio Schneider. São Paulo: Editora Teológica, 2005

²⁴ Os pais da igreja (Agostinho, Clemente de Alexandria, Orígenes e etc) utilizavam-se dessa ferramenta hermenêutica para a interpretação das escrituras sagradas dos cristãos, a bíblia.

²⁵ Há interessantes explicações, pormenorizadamente, dos mitos gregos em Shelling. Recomendamos esta apresentação do Dr. Wagner Félix, disponível em [://www.filosofia.ufpr.br/?page=evento&id=69](http://www.filosofia.ufpr.br/?page=evento&id=69), acessado no dia 09/10/2014

²⁶ Schelling compreende os mitos como Religião natural. Ver páginas HARTMANN, 1983, p.181-182.

Da mesma maneira que a Razão, a Identidade absoluta, estende-se em todo objeto e sujeito, a revelação de Deus (filosofia positiva) estende-se em toda religião, inclusive nos mitos pagãos e cristãos. A consciência religiosa de todos os povos aponta uma realidade do Uno:²⁷ Os diversos deuses existentes nos relatos dos mitos são reproduções fragmentárias da Divindade verdadeira. Esta religião “indica toda ciência racional, é a religião do Deus pessoal, aquele verdadeiro monoteísmo que se observa em toda consciência religiosa.” (HARTMANN, 1983, p. 184)

Para Schelling, esse Deus pessoal e verdadeiro encontra a sua suprema e definitiva revelação no cristianismo. A filosofia da revelação ou filosofia positiva transforma-se em uma Cristologia.²⁸ Como já mencionado anteriormente, o objetivo da filosofia positiva é unir completamente a fé e a razão.²⁹ A mitologia filosófica de Schelling aponta o Cristianismo como o melhor recurso para atingir essa meta. O cristianismo como revelação “suprema e definitiva” de Deus na história da encarnação do próprio Deus, como atestado no novo testamento da Bíblia.

Parte para isso do duplo pressuposto básico de que, por um lado, a religião revelada do Cristianismo tal como os livros do novo testamento a contem é a pura expressão do fato religioso e que, por outro lado, a verdade científica da razão no curso da sua investigação conduz a resultados que encontram a solução dos seus últimos enigmas precisamente nesta religião revelada.³⁰

²⁷ Esse caráter Uno e diverso em Deus nas religiões mitológicas também tem uma correspondência teológica, segundo Schelling, na visão trinitária dos cristãos. Outro aspecto curioso, levantado por esse autor, é que a concepção de trindade não é um pensamento exclusivo da teologia cristã, mas é encontrado na religião Hindu. Na teologia hinduísta as divindades Bramo-Xiva- Vinyu, são os deuses poderosos que comandam o mundo em uma sinergia absoluta. Para maiores detalhes sobre estas concepções trinitárias do Cristianismo e do hinduísmo, recomendamos estas literaturas: BOFF, Leonardo. A trindade, a Sociedade e a libertação. Rio de Janeiro. Vozes, 1986. SANTO AGOSTINHO, De Trinitate / Trindade, Paulinas Editora, Prior Velho, 2007.

²⁸ Cristologia é uma disciplina da teologia que estuda Jesus Cristo em todos os aspectos apresentados na Bíblia. Para uma compreensão ampla dessa importante disciplina da teologia cristã, recomendamos este livro, que apresenta de uma maneira ampla, em uma perspectiva bíblica, o que significa a revelação do Cristo nas concepções dos autores vétero e neo-testamentários: CULLMANN, Oscar, 1902-1999. Cristologia do Novo Testamento. São Paulo; Hagnos, 2008.

²⁹ HARTMANN, 1983, p.182.

³⁰ IDEM

Essa “pura expressão do fato religioso” é justamente a compreensão cristã de Deus em se tornar homem, em se tornar história e ser acessível às experiências humanas.

A mitologia é a revelação imperfeita, fragmentária, velada. O cristianismo é a verdade do paganismo, a revelação pura. Por isso a filosofia da revelação é a filosofia do cristianismo. E assim como na filosofia da mitologia a posição central pertence às divindades místicas em que se realiza a superação do mal pelo bem, assim na filosofia da revelação corresponde a essa posição central unicamente a pessoa de Cristo como intermediário e Salvador (HARTMANN, 1983 p.185-186).

O cristianismo é a “verdade do paganismo”, pois, para Schelling, conseguiu mostrar plenamente o que a mitologia o fez parcialmente: Deus tornando-se, contigenciando-se, humanizando-se de uma maneira plena e perfeito, apontando um modelo exemplar de humanidade, ideia esta que o mito aponta fragmentariamente. O cristianismo é a “verdade do paganismo”, pois consegue enunciar valores e conceitos racionais e universais e, precisamente, por serem absolutos e atemporais. A filosofia da revelação cristã aborda a centralidade de uma pessoa – Jesus – que é o intermediário e salvador do homem: Intermediário em sua condição humana e histórico, devir. Salvador em sua essência, preexistência e personalidade divina. Em Cristo, o *Logos*³¹ está reunido misteriosamente e racionalmente a Divindade na humanidade e reciprocamente (o homem em Deus). O Pan, o Uno, tem a sua correspondência no Cristo do novo testamento: Deus-homem- A suprema revelação de Deus.

Observa-se, na filosofia da revelação, o movimento do pensamento de Schelling de direcionar as suas ideias a uma completa harmonia e a um monismo radical. Tudo vem do Uno e termina nEle. Inclusive a razão³² (filosofia da identidade) e Fé (Filosofia da revelação). No uno,

³¹ *Logos* é uma palavra grega que significa ciência, palavra, ação, verbo.

³² Na filosofia da Identidade a Razão é Deus, e na Filosofia da Revelação a razão está contida em Deus. Aqui, como é característico da filosofia de Schelling, uma mudança ou um, se o leitor achar melhor, desenvolvimento do pensamento dele. Deus, nessa última filosofia, torna-se uma personalidade suprema. Contudo, esta ideia última não abandona os seus pressupostos anteriores do idealismo de um panteísmo rigoroso e a centralidade da razão na compreensão da vida humana e da natureza como um todo.

as dicotomias do sujeito e do objeto, razão e fé, são originalmente inseparados e, quando emanadas, preservam o caráter simétrico do Uno, de Deus, em sua diferenciação. A diversidade, as dicotomias, as religiões são *provas* conceituais e hipostasiadas da fonte de onde elas provêm: Deus. Assim, a filosofia de Shelling termina, apesar de suas características distintas, no mesmo ponto de Hegel - Em uma Teodicéia.

IDEALISMO HEGELIANO

Hegel³³ foi o apogeu do pensamento filosófico do idealismo alemão. Compreender Hegel, que é uma tarefa árdua e complexa, é entender o idealismo. A ideia e o objetivo desse filósofo alemão é desenvolver um sistema que apreenda a realidade do mundo a partir de uma perspectiva racional pura. “A própria preocupação de Hegel, desde sua primeira publicação até a última, tornou-se assim no desenvolvimento de uma filosofia verdadeira, racional, que pudesse determinar e, desta forma, ajudar a sustentar as condições de uma vida verdadeira racional» (DUDLEY, 2013, p.201).

Toda a filosofia de Hegel persegue a ideia de uma razão que compreenda o mundo, a história, a religião, a arte e o espírito. Esta razão é o princípio de toda a realidade, pois a realidade de tudo é racional.

Esta razão é compreendida a partir de formulações conceituais lógicas, extraídas de deduções racionais, objetivando encontrar a verdade em proposições conceituais coerentes. A racionalidade, para esse filósofo, é encontrada na natureza e no homem. Porém, somente o homem é capaz de refletir sobre a razão e explicar a natureza a partir do seu self. A natureza é incapaz de abstrair e conceder significado e conceitos, pois está determinada e limitada em si mesma. Somente o sujeito racional, que se esforça em compreender o mundo e a si mesmo, a partir da racionalidade intrínseca em tudo, pode ser livre e dá sentido à vida do homem e ao mundo. A razão exprimida em conceitos é à base da filosofia hegeliana. Esta razão é o espírito do homem que dá significado à vida natural, à sociedade e a todos os aspectos do conhecimento.

³³ Sobre a biografia, importância de suas obras filosóficas, recomendamos estas bibliografias: TAYLOR, Charles. Hegel: Sistema, método e estrutura. Ed. E. Realizações. 2014. São Paulo. ADORNO, W. Theodor. Três estudos sobre Hegel. Ed. Unesp. 2013. São Paulo. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do Espírito. Ed. Vozes. Rio de Janeiro. 2013

Hartmann comenta que esta razão é o Espírito absoluto. «O fundamento idealista e o princípio que informa o sistema hegeliano partem da convicção de que o absoluto não é outra coisa senão a Razão e de que por isso o homem, possibilitado pela sua razão finita, possui um acesso direto a ele e até que a filosofia não é mais do que a explosão da razão finita provocada pela Razão Absoluta e pela sua elevação até ela» (1983, p.310).

A razão absoluta é a sua filosofia ontológica de onde somente o conhecimento é possível e se origina. Somente através dessa razão finita é capaz de compreender a fonte da mesma e de toda a possibilidade de conhecimento. O fundamento do conhecimento, em Hegel, é o Ente, o Ser. «O que se verifica aqui no apogeu do desenvolvimento do próprio Idealismo é o movimento repentino em direção a ontologia» (IDEM, p.312).

Esta ontologia, da qual a razão humana é derivada, é Deus para o filósofo alemão. Em Deus compreende-se a razão e explica-se a realidade de tudo. A tarefa última do homem é ser um ser consciente dessa realidade. A filosofia Hegeliana direciona-se a uma Teodicéia (IBIDEM).

A razão absoluta poderá ser compreendida por um sujeito que utiliza a razão pura, imparcial, lógica, através de abstrações conceituais lógicas. «Quando entendimos por lógica a lógica formalizada, es decir, la lógica auténtica y pura, o sea también lógica, que construye mediante conceptos» (BENSEM, 1969, p. 48-49).

Partindo dessa compreensão de homem, o sujeito racional tem as estruturas cognitivas inatas para a compreensão do objeto, esta consciência racional de desenvolver métodos eficientes para apreender o objeto, pois este oferece também representações racionais para o sujeito compreendê-lo e explicá-lo. Esta ontologia idealista propugnada por Hegel é uma das características dessa escola filosófica: A supremacia do sujeito em relação ao objeto, uma dicotomia entre o sujeito e o objeto, e a compreensão que a fonte da realidade e do conhecimento parte sempre da cognição humana. Esta compreensão dualista que remonta a Platão e cujos descendentes proeminentes dessa ideia dicotômica Descartes, Leibniz e Kant, propuseram que a fonte última do conhecimento e da verdade encontram-se, fundamentalmente, no *cogito* hu-

mano. O objeto serve, meramente, para a cognição explicar o mundo em geral. Ele (o objeto), em última instância, não precisaria existir, pois a ideia do objeto encontra-se no ente, no ser ou na consciência humana, e a mesma vem da fonte da Razão Absoluta.

Na razão há unidade, harmonia e sentido. O dever último do homem é encontrar o sentido desta razão e desintegrar-se ou generalizar-se ao Absoluto. Compreender o sujeito e tudo que este produz (cultura, arte, história, religião e etc), e o mundo físico, é conhecer a Deus, pois Deus é a pura razão, o sentido. Este movimento para Deus é o movimento dialético para si, algo necessário e homogêneo.

O devir do homem, a história, apesar de suas lutas, guerras e revoluções, está determinado por essa Ontologia racionalista para o progresso. Uma visão otimista fundamentada na compreensão que o Espírito Absoluto permeia o mundo, a história, que o indivíduo faz parte dessa continuidade progressista, pois existe uma só força ou Espírito racional que impele a tudo perfeito.

«Hegel, el segredo monista, ve la historia, como todo seu mundo, como algo essencialmente homogêneo, algo em via de devenir, en un medio del espíritu racional, por lo tanto, algo necesariamente de la mesma manera avanza necesariamente» (IDEM, p.51-52). Vê-se claramente o viés monista de Hegel, influenciado por Leibniz (IBIDEM).

Este progresso, movido por essa força única existente no mundo, leva o homem, indubitavelmente, à liberdade, à superação das forças contrárias das tiranias, da opressão e da alienação, conduzindo-o à construção de uma sociedade racional, justa e igualitária. A revolução francesa, por exemplo, apesar de suas incoerências, é um exemplo dessa evolução das relações políticas do homem: No aspecto político, por exemplo, e como qualquer outro aspecto do conhecimento e cultura humana, há uma força impelidora ao progresso e à liberdade, e não importam os obstáculos ou as antíteses, chegar-se-á à superação ou à síntese, à harmonia em algum ponto da história.

O idealismo estabelecido pelos sistemas de Hegel, como observado nos parágrafos anteriores, tem conseqüências políticas, econômicas, no direito e na religião. A compreensão idealista de Hegel é o desenvolvimento da compreensão iluminista, da emancipação completa do homem via a sua cognição racional do mundo em sua totalidade.

Em suma, o hegelianismo é uma continuação do projeto racionalista do cogito de Descartes, uma valorização do sujeito racional

em detrimento do objeto ou do mundo a qual o homem dá sentido e significado. Este sentido ou significado é processado por conceitos abstratos e coerentemente formulados por complexos esquemas de deduções lógicas. Para Hegel, estes conceitos, fundamentados pela lógica racional intrinsecamente estruturados por uma ontologia absoluta, são a concreção racional do sujeito.

No sentido «existencial» hegeliano, a busca do homem é descobrir-se como um ser racional e que compreenda a si mesmo como parte de uma emanção do Espírito racional absoluto. O homem (a sociedade humana), embora contingente por sua finitude, é necessariamente movido por essa razão rumo ao progresso e perfeição histórica. E estar em sintonia com esta razão é compreender a realidade total e absoluta. Os conceitos são apreensões do Absoluto e da razão pura, inserida em um sistema. Aplicando essa ideia à compreensão de existência, em Hegel, observa-se claramente que a preocupação dele é explicar o horizonte intelectual e teórico da existência, a possibilidade da existência no campo mental ou na intelecção.

«Hegel desarrolla devenir como expresión de la razón, o sea como movimiento del pensamiento. Para el son fenomenos abstractos, cuando menos ele» devenir», ya que considera que los conceptos son lo real» (BENSEM, P.47). O movimento do pensamento racional, que o leva a conceituar e criar sistemas metafísicos de toda realidade, inclusive o devir. O homem, partindo desses pressupostos, é um ser racional, inserido nesta grande realidade. E este é a emanção da realidade do Espírito Absoluto, ao qual todo sistema hegeliano converge.

A finalidade da existência humana é entender, saber e conhecer. Não pensar de qualquer maneira, mas pensar com razão e lógica e, realizando essa tarefa, mediante as formulações de conceitos, compreender-se-á, sem pouco esforço, a realidade natural e cognitiva na qual o homem está inserido

CRÍTICAS DE KIERKEGAARD AO IDEALISMO ALEMÃO

Soren Aabye Kierkegaard³⁴ um filósofo que, segundo muitos historiadores e filósofos, inaugurou uma outra de pensar a filosofia a partir de uma perspectiva da existência concreta do indivíduo sob um viés

³⁴ Sobre a biografia desse filósofo e teólogo dinamarquês, ver seção Referências bibliográficas sobre Kierkegaard, lá encontram-se variados livros sobre a sua vida e obras filosóficas.

da teologia cristã. Ele compreendia que o objetivo da filosofia era tornar o indivíduo ele mesmo e consciente de sua existência contingente, temporal e finita. Esta compreensão só se dá a partir de suas realidades subjetivas, interiores; sentimentos, angústias, desespero e etc. Através desses aspectos o ser humano é capaz de construir e compreender a realidade de sua existência. E nas literaturas cristãs esta tarefa tem a sua correspondência e concretização

Importante salientar, como ver-se-á posteriormente nessa pesquisa, que a abordagem de Kierkegaard em relação ao cristianismo não é uma perspectiva racional ou, na melhor das hipóteses, como um fator integrante da imanência da Razão Absoluta na história das religiões. O cristianismo é refletido para a concretização da subjetividade no homem, fazê-lo tornar-se singular em sua existência e, semelhantermente, mostrar que Deus não é apreendido pela razão especulativa humana, como pretendiam os idealistas.

A partir de agora, será analisado as críticas de Kierkegaard ao idealismo alemão. Para um efeito meramente didático, para uma melhor organização e entendimento do leitor, dividir-se-á essa crítica em dois momentos: Crítica à concepção de existência e à religiosa, delimitado ao cristianismo. É importante ressaltar que essa divisão é apenas didática, pois na filosofia kierkegaardiana estes assuntos são inseparáveis e indissociáveis, aos quais mesclam-se em todas as suas obras.

CRÍTICA DE KIERKEGAARD A CONCEPÇÃO DE EXISTÊNCIA NO IDEALISMO

Kierkegaard, um exímio conhecedor das literaturas dos idealistas e românticos, constantemente em seus escritos dialoga ironicamente³⁵ criticando e mostrando a inviabilidade das proposições básicas do Idealismo em relação a vida concreta do indivíduo.

Sartre, analisando as relações entre os dois pensadores (Kierkegaard e Hegel, também aplicável a Fichte e Schelling), afirma: “O que opõe Kierkegaard e Hegel é que para o último o trágico de uma vida é sempre superado. O vivido se dissolve no saber (MESNARD, 2003,

³⁵ A ironia é uma das características desse autor danês. Para um estudo mais amplo sobre a Ironia em Kierkegaard, recomendamos este livro: KIERKEGAARD, Soren A. O conceito de Ironia: Constantemente referido a Sócrates. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013

p.15). Através de mediações e um pensar crítico e racional, as antíteses, as incoerências, o irracional tem a sua superação ou reconciliação no saber. O pensar puro e racional, através de conceitos bem estabelecidos, resolvem os problemas. O cogito, é a máxima expressão e o juízo determinante para as harmonizações das teses e antíteses em sínteses e estas são desdobramentos formais de um pensamento puro.

Para Kierkegaard o pensar puro só resolvem os problemas da existência na possibilidade lógica, mas não atingem o homem em sua realidade interior e concreta de sua vida.

O pensar puro não se traduz em existência. A diferença entre pensamento e existência, embora colocado pela razão, não se reduz à razão, porque, na ótica existencial, a razão é uma dimensão da existência, não sinônimo dela. O pensamento puro não é capaz de criar a partir do próprio pensar a realidade, Deus e o bem. A tarefa existencial não é o objeto do pensamento puro, mas da existência, precisamente, do existente, pois 'existir significa antes de tudo, e, sobretudo, ser um, indivíduo singular e é por isso que o pensamento puro deve prescindir da existência, porque o singular não se deixar pensar, somente o universal" (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 53).

O pensar racional é apenas uma esfera da existência, não a existência propriamente dita ou compreendida. Ela não é um pensamento abstrato ou lógico, um pensamento racional e totalizante da vida. A existência é um singularizar-se, o tornar ele mesmo, um submergir em si mesmo na árdua tarefa em conhecer-se pelas instrumentalidades complexas que estão na psiqué do homem: Angústia, desespero, pecado, culpa, morte e etc. O conhecimento de si não é um grande monumento construído por um sistema que abarca todo o conhecimento da esfera humana, mas sim de um aprofundar-se no seu *eu*³⁶. E a sua principal atividade³⁷ não é um esforço cognitivo em conhecer o homem e o mundo, sujeito e objeto, mas sim compreender a sua existência contingente e não eliminando os paradoxos da existência prática e real em conceitos de um pensamento puro³⁸.

³⁶ Ver a filosofia de Fichte, p.21-22

³⁷ IDEM

³⁸ Ver Idealismo Hegel, p. 31-34

A vida subjetiva, na própria medida em que é vivida, não pode jamais ser objeto de um saber; ela escapa, em princípio, ao conhecimento...Essa interioridade que pretende afirmar-se contra toda filosofia, na sua estreiteza e profundidade infinita, essa subjetividade reencontrado para além da linguagem, como uma aventura pessoal de cada um em face dos outros e de Deus" (MESNARD, 2003, p.15).

A filosofia kierkegaardiana tem esse viés " puramente subjetiva" de alcançar essa singularidade, de ser uma " aventura pessoal para além da linguagem" ou conceitos. Pois estes, embora, até corretos em suas proposições lógicas, não alcançam o coração e o sangue da existência da vida real³⁹.

Assim, Kierkegaard combateu a filosofia hegeliana como um sistema que esvazia a existência humana de todo caráter concreto, dissolvendo-a em puros conceitos racionais. O filósofo dinamarquês defendia a tese de que qualquer esquema particular de conceitos constitui apenas uma possibilidade entre outras, cuja concretização não depende do próprio conceito, mas do indivíduo (IDEM, p.16).

Os conceitos racionais não criam a realidade do indivíduo, e sim as suas ações. Os conceitos " constituem apenas uma possibilidade entre outros", estes só tornarão reais a medida que o homem escolher concretizá-la e levá-la a sério, interiorizá-los e colocá-los em prática. Os conceitos racionais não são a realidade de fato, mas o torná-lo concreto na existência. O que não corresponde a realidade concreta ou o faz ser singular, é apenas uma possibilidade. O homem quando escolhe tornar-se o que pensou, quando opta em ser existente, ele atinge a *pura idealidade da realidade*: Um devir, contingente, paradoxal, um ser mergulhado em angústias e no âmbito religioso, um pecador. O racional é apenas uma possibilidade, e para o autor danês possibilidade é angústia, ou seja, o que há de concreto no sujeito é essa sua angústia conhecida ou desconhecida. Paradoxalmente, Razão, no campo existencial é uma expressão de angústia no campo concreto da existência, pois ela é uma possibilidade.⁴⁰

³⁹ DILTHEY, 2010, p. (faltou o professor me passar a página)

⁴⁰ Esta última sentença, difícil de compreensão e recorrente na obra *O conceito de angústia*, será analisado mais detalhadamente na terceira seção dessa pesquisa.

“A noção de escolha constitui uma das ideias fundamentais da filosofia de Kierkegaard” (IBIDEM). Pois na escolha ele depara com a sua finitude em sua limitação, de não ser absoluto, em não apreender a totalidade. Em sua escolha ele produz a si mesmo, um ser ele mesmo. Na decisão dessa escolha encontrar-se-á angústia e sofrimento. Portanto, para Kierkegaard nem tudo que é real na existência, ao contrário dos idealistas, é racional pois estas escolhas enveredam caminhos desconhecidos e múltiplas possibilidades. Não há uma harmonia ou síntese na existência, o caminho para o progresso não é necessário e sim possibilidade.

O homem não é uma determinação racional, concebido e fechado em sistemas, ele é aberto e movimento, cujo alvo é alcançar a verdade em sua existência, mas essa verdade a ser alcançada depende das escolhas, é uma possibilidade.

Portanto, por definição, o sujeito é sempre inacabado porque a verdade tal como pensa Kierkegaard, longe de ser substância, é movimento, impulso para, progressão, questão viva, aberta. A verdade é caminho, ela é o caminho, o processo de compreensão progressiva daquilo que permite o nascimento para si mesmo na e pela verdade que, aos poucos, o sujeito em gestação conquista para si. Dá-se aí um processo de encarnação da verdade incontornável, com suas demoras e sua paciência, sua coragem e sua capacidade de resistência, seu desespero e sua esperança, seu sofrimento e seu gozo. Nesse processo, a alma deve enlaçar-se com o corpo na exigente relação do espírito, e este mesmo na tensão aquilo que lhe dá a vida, a saber, a força da qual depende toda esta relação: Deus. Estas são as estruturas da subjetividade: Um canteiro de obras” (FARAGO, 2006, p.177)

A compreensão do sujeito e verdade, conforme visto na citação, é de algo aberto, um caminho, um processo, na qual não é conceitualizado, mas sim vivido e experimentado. O homem não “é”, mas sim um “tornar-se”. Não um edifício concluído, um sistema devidamente ordenado e estabelecido pela lógica racional, mas um “canteiro de obras”; inconcluso, fragmentário, um devir.

Este “impulso e progresso para”, faz o homem encarnar e trabalhar em si mesmo. O conceito de verdade é de homem se “encarnar” em uma relação consigo mesmo, caracterizado pela seriedade e since-

ridade. Só se tem verdade quando a verdade é experimentada em sua radicalidade no interior de si mesmo⁴¹. Esta relação mencionada se dá através do todo do homem: corpo e alma ou razão⁴². Esta apropriação de si mesmo, esta subjetividade direcionada em busca do caminho, é a verdade, experimentada pelo sujeito em sua interioridade, é o homem em si mesmo: Um constante tornar-se. “ Los discursos y los sermones de Kierkegaard son el punto culminante de tales enunciados, cuya verdad consiste en la subjetividad” (BENSEM, 1969, p. 40). O caráter filosófico do autor danês é de uma linguagem e meditação do homem para si e do idealismo do homem para o universal; Kierkegaard aborda a existência concreta e o Idealismo uma existência abstrata cuja preocupação é com verdade universal e geral.

Assim “ Se revela correctamente la diferencia entre la dialéctica especulativa, sintetizante, de Hegel, y la dialéctica existencial antitética de Kierkegaard. Aquella és abstracto-constructiva, esta és concreto-realizante” (IDEM, p. 34). Aqui percebe-se, novamente, uma clara diferença entre Kierkegaard e os pensadores do Idealismo: Ele está preocupado com a existência prática do homem, interessado no homem tornar-se indivíduo, consciente de si e concretizar-se em um sujeito capaz de viver a sua vida de acordo com os parâmetros sublimes e elevados⁴³. Hegel está interessado em alcançar e explicar a realidade a partir de conceitos racionais, o seu interesse é pela razão que, de alguma maneira, está essencialmente internalizado nas estruturas cognitivas e ontológicas do homem e a partir dele compreende-se e apreende-se a realidade em sua totalidade intelectual. Hegel e os idealistas, estão interessados com o todo em realidade e idealidade racional, Kierkegaard com a totalidade individual da existência. A escola idealista está vinculada a essência, pensamento puro, abstrato, e as meditações kierkegaardianas com o tornar-se, concreto, ser singular e indivíduo.

⁴¹ Para uma melhor compreensão desse tema, ver seção II e III.

⁴² Esse pensamento de homem se encarnar e ser concreto é um tema recorrente em Gabriel Marcel. Ver citações que estão no I PAD.

⁴³ Ver-se-á a seguir, que estes “ parâmetros sublimes e elevados” é uma existência prática do cristianismo, uma apropriação subjetiva das ideias dos ensinamentos de Cristo. Um livro, que aborda esse tema profundamente, que é um dos clássicos das obras de Kierkegaard e que vale apenas uma pesquisa atenta, é *As obras do amor: Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013

“La única realidad que no se convierte en posibilidad por el hecho de que yo lo piense, esta mía propia, ya que mi propia realidad es anterior a todo mi pensamio; por lo tanto, no es el pensamiento- y sólo el- el que me permite darme cuenta de mi realidad; por outra parte, mi realidad se manifiesta en forma esencial, no por el hecho de que yo lo piense, sim mediante el hecho de existir” (IBIDEM)

Segundo o pensamento central dessa citação, a frase de Descartes “ Penso, logo existo”, poderia ser readaptado da seguinte maneira: “ Existo, logo penso”, a existência tem primazia e precedência sobre o pensamento, sobre a racionalidade, pois ela é o homem; devir e contingente, um constante tornar-se, um movimento e aberto. Não um sistema ou fechado em conceitos racionais de um pensamento puro e estático.

O conceito hegeliano da realidade está ligada, intrinsecamente, a racionalidade do real em que o homem vive: Tudo que é real é compreensível pela razão, pode ser deduzido, harmonizado, integrado pelo sujeito, abstratamente por conceitos puros da lógica. Em Kierkegaard é diferente ;

Em camino, la realidad en la que habla Kierkegaard, es la realidad existencial, que no puede ser objetivada, es en otras palabras el la realidad concreta, de lo existente mismo. La realidad objetivado y la realidad existencial se encuentran separadas em forma absoluta” (BENSEM, 1969, p. 58).

A realidade objetiva racional de Hegel não há (em suas conclusões) aporias e em Kierkegaard a realidade subjetiva do individuo é caracterizado pelas contradições e paradoxos. Na realidade objetiva dos idealistas a vida humana e o sujeito é direcionado, historicamente, irredutivelmente pela razão absoluta emanado em sua auto-consciência de onde o seu destino final é o progresso e a perfeição⁴⁴. Em Kierkegaard o movimento é diferente, o homem tem as suas escolhas, e pode decidir pelo retrocesso e imperfeição. O homem pode ou não decidir por essa condução da razão absoluta, este absoluto da razão é uma possibilidade e escolha do homem em sua vivência prática⁴⁵.

⁴⁴ Ver seção Schelling e Hegel e BENSEM, 1969, p. 51-59.

⁴⁵ Ver páginas 24-27

Razão e existência estão aqui em conflitos, pois ambos partem para caminhos diferentes: Uma realidade conceitual do pensamento e outra da realidade efetivada pelo homem em sua existência concreta.

“La realidad objetivo de Hegel corresponde e categorias; la realidad existencial de Kierkegaard a etapas”. Estas categorias correspondem ao espírito objetivo e subjetivo, cuja síntese é o Espírito Absoluto-Razão absoluta, que regem a natureza e o homem, objeto e sujeito. Em ambos são perceptíveis o caráter racional do real, esta compreensão é clara na filosofia de Identidade de Schelling⁴⁶.

A filosofia de Kierkegaard está orientado pelas etapas existenciais: Estético, ético e religioso. A diferença dessas etapas e as categorias hegelianas é que uma vem da necessidade de um movimento em direção ao Espírito Absoluto: No autor danês as etapas são escolhidas e experienciadas pelo sujeito. Ele decide tornar-se estético, ético ou religioso. Esta existência, como compreende Kierkegaard, é vivida em angústia, pois ela é possibilidade e contingência⁴⁷.

2.4.2 A compreensão religiosa de Kierkegaard como crítica a filosofia religiosa idealista.

Os desdobramentos filosóficos de Kierkegaard quanto dos idealistas estão intrinsecamente interligados com a compreensão filosófica desenvolvidos por ambos: A religião dos idealistas é o desenvolvimento ou emanação da razão absoluta na história e o de Kierkegaard fundamenta-se na apropriação existencial dos ensinamentos de Cristo, não no sentido ético kantiano, mas de um relacionamento paradoxal com Deus a partir da fé.

Como foi desenvolvido anteriormente⁴⁸, a religião dos idealistas é uma emanação da Razão. Embora as religiões tenham em suas aparências contradições e divergências doutrinárias, elas essencialmente, apontam uma realidade última de um ser absoluto ou de um Ente. A razão ou saber absoluto são realidades de Deus; Natureza, razão humana, a história, a religião e a filosofia são emanações de Deus e um

⁴⁶ Ver seções sobre Schelling e Hegel

⁴⁷ A angústia, e o seu conceito e os seus desdobramentos filosóficos serão expostos com maiores detalhes na minha tese de mestrado, que será defendido em 2015. Estamos em processo de pesquisa.

⁴⁸ IDEM

movimento de Deus para o homem, e vice-versa. Ou seja a religião em Hegel, e fortemente em Schelling também, segue essa linha coerente de seu sistema: Religião é a expressão máxima da razão, é a suprema síntese da racionalidade. Religião é a auto-consciência do homem que Deus é o *pan*, o tudo e que o próprio homem está inserido nesse movimento e progresso. Religião e razão não são pólos opostos, mas emanações de Deus na auto-consciência do homem na história. Na verdade a filosofia de Hegel é em essência uma Teodicéia⁴⁹.

El enunciado metafísico elemental de Hegel, que Dios es el saber absoluto, es, de acuerdo con lo expuesto, el enunciado metafísico elemental que interpreta al mismo tiempo el cristianismo como sistema filosófico, ya que el sistema filosófico es la unidad del saber absoluto" (BENSEN, 1969, p.63).

Para Hegel e Schelling, Cristianismo é a revelação máxima da razão absoluta, pois no Evento Cristo está inserido o *Logos*⁵⁰ neotestamentário, Deus emanado na história dos homens, a razão hipostasiada na história. O cristianismo não é nada mais que uma exposição racional de Deus. As outras religiões são revelações fragmentárias de Deus⁵¹, o cristianismo é a revelação da razão, do logos de Deus no homem.

Kierkegaard compreende o cristianismo⁵² e Deus em uma abordagem existencial e negando veementemente a filosofia racionalista sobre Deus. Deus é o paradoxo Absoluto, Outro, não é o universo ou mundo. O mundo físico não faz parte da natureza de Deus e nem o homem. Nesse ponto percebe uma diferença substancial de Hegel e Schelling: A teologia dos idealistas, fortemente influenciado por Spinoza, é panteísta⁵³, monista, a qual Deus, em última análise, é tudo: Natureza e Espírito, mesmo, em uma perspectiva mais elevada, transcendendo-os. Não há, essencialmente, diferença de tudo que existe e Deus. No autor danês, sua teologia está marcadamente influenciado pelo protestantismo tradicional dos reformadores do século XVI: Deus é incognoscível, Paradoxal, Transcendente, Senhor e Criador do homem e da natureza.

⁴⁹ HARTMANN, 1983, p. 659-667.

⁵⁰ Evangelho de João 1:1-16

⁵¹ Ver filosofia religiosa de Schelling, p. 27-30

⁵² Kierkegaard não tem tratados de filosofia das religiões como Schelling, por exemplo. Ele trabalha existencialmente a fé cristã em, praticamente, todas as suas obras.

⁵³ O panteísmo é perceptível em Schelling. Hegel não é panteísta e sim monista.

O conhecimento de Deus no idealismo é pela razão, razão esta imanente nas estruturas ontológicas do homem. Em Kierkegaard não há um conhecimento de Deus, mas sim um relacionamento com Cristo através da fé. E fé é algo paradoxal, pois envolve a possibilidade de crer ou não em Deus, é uma escolha, não um movimento ou necessidade lógica.

A religião, no autor dinamarquês, não é um processo natural ou imanente da razão, é o oposto: É escândalo, a loucura da pregação da justificação pela fé; Deus encarnado morrendo na cruz para redimir o homem de suas transgressões e culpa⁵⁴. A revelação de Deus, como pensa Kierkegaard, é um contraponto da razão e até a negação dessa filosofia idealista. Não se compreende uma “loucura”; ou se experimenta (que equivale a crer ou ter fé⁵⁵) e aceita ou rejeita.

Cristianismo não é uma escola filosófica ou teológica, fundamentando-os em credos ou dogmas. É uma “escola” da vida, de relacionamento a partir da fé com o Deus revelado em Cristo.

Ironicamente, Gardner descreve a posição de Kierkegaard em relação a sua compreensão cristã como uma crítica a filosofia religiosa idealista:

A fé objetiva é como se o cristianismo fosse também anunciado como um pequeno sistema, inferior sem dúvida ao de Hegel; como se Cristo houvesse sido professor e como os apóstolos tivessem formado uma pequena academia de ciências (GARDNER, 2001, p.162).

Cristianismo é uma escola prática da vida, de luta interior em crer ou não em Deus, que envolve angústia⁵⁶, tem um caráter dual: O indivíduo determina-se ou não em fé. A fé idealista tem um caráter monista: Tudo esta encaminhando ao progresso e ao saber absoluto, e a obra do homem é essa auto-consciência desse processo.

Sob a influencia de seu mestre e amigo Paulo Moller (1794-1838), Kierkegaard protestou muito cedo contra a redução do cristianismo a

⁵⁴ Estes conceitos complexos que envolvem filosofia da existência e fé serão trabalhados com detalhes na seção II e III dessa pesquisa.

⁵⁵ Fé em grego é *pistis*, que significa: confiança, entrega

⁵⁶ Trataremos com maiores detalhes, nessa pesquisa, uma seção interessante, encontrado no livro *Conceito de angústia* o seguinte título: Angústia como a salvação pela fé.

um sistema dominado pela necessidade lógica (VALLS, 2012, p. 29). A fé cristã, para este autor, não é uma junção entre fé e razão.

Segundo Martensen⁵⁷, o dever da época era contemplar a união do cristianismo com a filosofia, e a dogmática especulativa podia fundamentar a fé na razão, justificar completamente a revelação. Este é precisamente o ponto de partida da reflexão de Kierkegaard” (IDEM).

O ponto de reflexão filosófica de Kierkegaard no que tange a religião é uma crítica, na forma observado nas citações, mas, contudo, a sua filosofia tem um caráter positivo e programático:

O pensamento de Kierkegaard não é apenas um pensamento que se opõe, por exemplo, ao romantismo e a à aplicação do hegelianismo à teologia; é um pensamento positivo que persegue um objetivo: a apropriação subjetiva da verdade e a construção do papel de testemunha da verdade” (IBIDEM).

A apropriação subjetiva de Cristo em fé, em um relacionamento baseado na confiança e entrega, em volto em angústia, ou sofrimento e paz, tristeza ou alegria, em sua absoluta individualidade e solidão são aspectos distintivos entre Kierkegaard e o idealismo. Cristianismo é existência, e Deus é o Paradoxo Absoluto⁵⁸: Distante, infinito, Outro, incognoscível, contudo, próximo, finito, semelhante e “ cognoscível” em Jesus Cristo a partir da fé, experienciado pela subjetividade e individualidade humana.

REFERÊNCIAS

KIRKEGAARD, S. A. *O Conceito da Angústia*: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *As obras do amor*. Apresentação e Tradução; Álvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

⁵⁷ Estudioso da filosofia de Hegel na Dinamarca; aplicava as proposições lógicas de Hegel a teologia. VALLS, 2002, p. 34

⁵⁸ Não Razão Absoluta, aqui vemos uma crítica em forma de ironia ao sistema idealista.

_____. *O desespero humano*. Tradução Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

_____. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e IBLANC LE, C. KIERKEGAARD. São Paulo, Estação Liberdade, 2003.

_____. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus* \ S. Kierkegaard; tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls.- Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Ponto explicativo da minha obra de escritor*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2002.

ALMEIDA, Jorge M. de e Valls Alvaro L. M. *Kierkegaard: Filosofia passo - a - passo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2007.

_____. Jorge Miranda. *Assimetria ética em Kierkegaard como fundamento da segunda-ética*. Pensando-Revista de Filosofia. Vol.2, Nº 4, 2011.

_____. Jorge Miranda. Kierkegaard: pensador da existência. In: "Existência e Arte". *Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del Rei*, ano III -nº III, jan/dez de 2007.

FARAGO, France. *Compreendendo Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Petrópolis. Editora Vozes, 2006

GARDINER, P. *KIERKEGAARD*. São Paulo, Edições Loyola, 2011.

MESNARD, Pierre. *KIERKEGAARD*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2003.

PAULA, Marcio Gimenes de. *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*/ Marcio Gimenes de Paula. São Paulo: Annablume; Aracaju: Fapitec- SE, 2009.

ROOS, Jonas. *Tornar-se cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em SorenKierkegaard*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2007 [Tese de doutorado].

ROSSELLO, Franscesc Torralba. *El caminho espiritual de Soren Kierkegaard*. Madrid, Espanha: San Pablo, 2008.

SANTOS, Rosângela Ribeiro dos. *O conceito de angústia na obra homônima de SörenAabyeKierkegaard*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, FSB, São Paulo.

VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, 232 p. (Col. Filosofia, nº 113).

_____. *Kierkegaard, cá entre nós*. São Paulo: LiberArs, 2012.

Considerações acerca do Rāja Yoga como sistema filosófico e empírico de investigação da consciência

Lilian Cristina Gulmini
Universidade de São Paulo

INTRODUÇÃO

Na história do desenvolvimento do pensamento filosófico em todas as culturas humanas em cuja documentação podemos atestar tal fato, mais cedo ou mais tarde a questão da *subjetividade*, com todos os fenômenos que a envolvem, torna-se objeto de reflexão.

No acervo várias vezes milenar da cultura indiana de expressão sânscrita, a investigação acerca da natureza do sujeito que experimenta a realidade torna-se não apenas mais um dos objetos de desenvolvimento do pensar racional e investigação científica, mas em muitos casos, o objeto central. Tal é o caso do objeto de nossa exposição aqui, a escola filosófica do Yoga – ou Yoga *darśana*, o “ponto de vista” do Yoga.

Muito se tem dito e escrito acerca deste sistema filosófico, também conhecido pela tradição indiana de expressão sânscrita como Rāja Yoga. Entretanto, atrevemo-nos a dizer que possivelmente a pseudo-popularidade de que têm gozado não apenas as técnicas meditativas do Yoga como também aquelas relativamente análogas das diversas escolas do Budismo, aqui no Ocidente ou mundo das culturas de chegada desses textos e de seus representantes, oculta na verdade um desconhecimento e por vezes uma vulgarização do real conteúdo, em termos de proposição teórica e de investigação empírica, de tais escolas.

O presente artigo pretende trazer novamente à luz da comunidade científica devotada à investigação do fenômeno da consciência humana o conhecimento herdado pela tradição indiana da escola do Rāja Yoga, representada pelo tratado *Yogasūtra*, de Patañjali (aprox. séculos IV-II a.C.), e por toda a literatura de comentários e tratados parciais de exegese decorrentes do texto motivador, produzida ao longo dos séculos seguintes pela comunidade de adeptos e praticantes da escola do “Yoga do controle da mente” – como veio a ser popularmente conhecida há pelo menos mais de um milênio na Índia –, como conhecimento válido *no presente* a todos os que se dedicam às mesmas investigações.

Para tal intento percorreremos apenas alguns dos postulados cardinais da escola com relação à constituição e *modus operandi* da consciência humana, bem como dos caminhos para o seu conhecimento e controle – caminhos evidentemente decorrentes de uma conceituação específica de “consciência humana” e do mapeamento de suas funções e potencialidades cognitivas, conforme delineados no referido tratado.

Além disso, verificaremos quais são os propósitos reais, sob a perspectiva do conhecimento de si e de mundo e das consequências que pode acarretar, que repousam por detrás dos esforços de gerações e gerações de yogis para investigar e dominar a própria mente.

1 – EM BUSCA DA FONTE DO SOFRIMENTO HUMANO

“Tudo é dor” constata o sábio dos textos sânscritos a partir da época das Upaniṣads védicas (*circa* IX-VI a.C.).

Nas escolas do Sāṃkhya e do Rāja Yoga, tradicionalmente inter-relacionadas na literatura sânscrita e possivelmente provenientes de uma fonte comum, encontramos uma classificação das três formas genéricas de dor (*trividha-duḥkha*) às quais o ser humano está sujeito como elemento motivador da busca humana pelo autoconhecimento:

1. *ādhyātmika-duḥkha* – a dor (física e psíquica) do próprio indivíduo;
2. *ādhidaivika-duḥkha* – a dor causada pelas forças naturais do mundo (lit. “pelos deuses”, *devas*);
3. *ādhibhautika-duḥkha* – a dor causada pelos outros seres.

Constatada a inevitabilidade do sofrimento do homem no mundo, o sábio indiano busca o conhecimento que pode libertá-lo de tal condição. Os deuses da religião bramânica ortodoxa, embora jamais desacreditados na Índia, não poderiam contudo ajudar esse sábio a encontrar a saída definitiva de sua condição, uma vez que, como seres concebidos como igualmente presos ao devir de uma existência atrelada à causalidade e à limitação pelo tempo e pelo espaço (o *samsāra*), estão eles próprios sempre sujeitos ao sofrimento *potencial* existente em meio ao prazer da existência prolongada em paraísos celestiais, a ser manifesto futuramente como fenômeno físico ou psíquico, condição inerente à sua existência fenomênica, exatamente como no caso do homem no mundo.

Quando tratamos das escolas de filosofia desenvolvidas na Índia – ao contrário do que pensaria o leigo atrelado a estereótipos acerca do “misticismo hindu” –, em geral a existência dos deuses e das práticas religiosas é irrelevante. O que se busca é compreender a natureza e o propósito da existência humana e do universo mediante a indagação *daquelas mesmas* questões fundamentais que inauguraram no passado o pensar filosófico nas culturas européias, e tendo como base investigativa os mesmos critérios gerais que norteiam, no homem, o desenvolvimento do pensamento lógico-inferencial e das noções de causalidade como guias para a busca de respostas.

Por conseguinte, verificamos que as categorias opositivas fundamentais que norteiam o refletir indiano acerca da condição humana e os meios de sua superação não nos são de todo estranhas ou incompreensíveis, senão familiares e, em certa medida, igualmente inferidas.

No pensamento indiano de expressão sânscrita, o mundo e os seres nele inseridos, bem como a totalidade da sua História no palco do tempo e do espaço, são por vezes referidos pela expressão *dvandva*: “dois a dois”, “aos pares” (do sânscrito *dvar*, “dois”). A regra é simples, porém inexorável: “tudo o que existe *manifesto* possui o seu contrário, quer esteja igualmente manifesto ou em estado latente, potencial” – tal é o plano da *significação* do universo para a cognição humana que é parte dele. Prazer e dor, vida e morte, luz e trevas, conhecimento e ignorância: na presença de um dos pólos como manifestação, reafirma-se

o oposto como *potencialidade*. Ou seja: a princípio, constatar-se-ia ser impossível ao homem escapar definitivamente de toda dor.

Mas, pergunta-se o sábio, haverá no homem alguma essência que subsista para além de *dvandva*? Na dualidade sujeito-objeto, ou testemunha-testemunhável (*draṣṭṛ- drśya*), na qual subsiste e consiste toda *experiência* do existir relativo humano, haverá uma saída para o *sujeito* que sofre com a própria impermanência das suas experiências no existir? Se o homem é capaz de observar a si mesmo como ser transitório, impermanente, mortal, tal qual todas as coisas inseridas no existir cambiante do universo, haverá nele algo diferente disso tudo, diferente da natureza objetiva, complexa, observável, do universo, algo que seja então, por oposição, imutável, permanente, imortal, e portanto distinto das experiências de opostos como prazer e dor? Na dualidade sujeito-objeto intrínseca ao próprio caráter *informacional* da experiência do existir, e diante da limitação da experiência humana para determinar a natureza do universo exterior, o pensador da Índia antiga concluirá ser impossível ao homem conhecer tudo acerca do mundo objetivo. Porém, poderá ele conhecer tudo acerca de si mesmo se projetar todos os seus esforços na investigação da natureza de sua mente, e do que possa existir para além dela ainda como experiência de *ser consciente, estar ciente de...*? Existirá no homem, o *sujeito* da experiência objetiva do conhecer, algo que lhe permita vivenciar a existência subjetiva como *completude*, sem oposição ou conflito, sem a possibilidade de qualquer *falta* ou *ausência* – ou seja, sem *sofrimento*?

Na história do pensamento humano, poderíamos relacionar uma tal categoria – a do ser como plenitude indiferenciada e eterna –, a) ora ao estado de *divindade* do Deus das grandes religiões monoteístas (sim, porque pensemos, os deuses das religiões dualistas ou politeístas, devido ao fato mesmo de serem múltiplos e portanto possuírem experiências subjetivas do existir mutuamente excludentes, não poderiam jamais escapar da própria incompletude de uma identidade que existe por oposição a outra *fora* de si); ou b) ora a um princípio numênico do Ser, a uma categoria abstrata de Absoluto ou Totalidade, comum tanto às religiões monistas como ao pensar filosófico direcionado à afirmação do numênico.

Na tradição filosófico-empírica de investigação da natureza do homem de que aqui tratamos, o Rāja Yoga, encontramos o postulado da existência de uma condição de *ser* em estado absoluto, eterno, infinito, tanto como categoria *de base* para a explicação do universo e do homem em seu sistema, como também como o propósito último da existência humana, o ápice do conhecimento. E tal condição, como produto também de uma posição filosófica, não é projetada como condição exclusiva a um Deus *exterior* ao homem que sofre, senão como a natureza essencial do princípio subjetivo comum a Deus, ou aos deuses, e aos homens, e a todas as criaturas “vivas”.

“Sois deuses e não sabeis.” Eis novamente a mesma posição, porém seguida de um processo sistemático de autoinvestigação e disciplinas do corpo e da mente, dotadas de método e princípios, e que devem ser levadas a cabo pelos rāja yogis, os adeptos da “escola do controle da mente”, para o alcance da experiência subjetiva do ser numênico, atemporal, incondicionado, afirmado por sua filosofia: experiência esta que, não obstante a diferenciação em etapas, é conhecida como *samādhi*.

De forma concisa adiantemos que tanto o Sāṃkhya como o Rāja Yoga constituem escolas *dualistas* na Índia antiga: concordam ambos em deduzir, na busca pela Causa Primordial do universo, que o mesmo seria resultante de uma conjunção entre dois princípios eternos, autoexistentes porém antagônicos, e que nos primórdios dos estudos europeus acerca dessas escolas indianas foram habitualmente traduzidos como “Espírito” e “Matéria” – solução tradutória infelizmente inadequada, dado que a correspondência conceitual com tal posição dualista no pensamento ocidental não é exata. Tanto para o Sāṃkhya como para o Rāja Yoga, os dois princípios eternos da existência são assim definidos:

1) *puruṣa*: o princípio subjetivo que testemunha a manifestação dos fenômenos, é em si mesmo conceituado como não-composto, e portanto não-substância e não-objetivável perante qualquer forma de cognição para além da afirmação de sua autoexistência: “eu sou”. Sua definição como isento de atributos ou marcas diferenciadoras (*liṅga*) faz do *puruṣa* ou “princípio/fundamento do ser” algo muito distinto do “espírito” nos diversos usos que do termo temos feito em nossas tra-

dições filosóficas, já que toda a vida mental e a própria identidade de indivíduo histórico, no caso do Yoga, não constituem a real natureza do princípio do Ser;

2) *prakṛti*: por oposição e complementaridade ao postulado do Ser como princípio numênico, *prakṛti*, a causa-matriz de todos os fenômenos ou substâncias compostas e cognoscíveis do universo, incluirá em seu escopo também todos os processos psíquicos do pensamento e personalidade humanos, distanciando-se portanto dos conceitos que o termo “matéria” poderia evocar num ocidental. De fato, *prakṛti* ou “princípio fenomênico” é definida como a Causa Primordial, ela própria eternamente *imanifesta*, dos universos físicos e psíquicos que se manifestarão numa reação em cadeia como seus efeitos, *fenômenos* condicionados desdobrando-se no tempo e no espaço (sendo tempo e espaço também fenômenos seus).

Prakṛti é tida como composta por três atributos fundamentais, pois estes estão presentes em todos os seus efeitos – o universo e as consciências em existência relativa no tempo e espaço. Os três atributos de *prakṛti* são *sattva*, *rajas* e *tamas*, respectivamente luz, energia (ou movimento) e massa (ou inércia) no campo dos objetos físicos, ou iluminação (conhecimento), agitação (inquietação) e embotamento (torpor), no caso dos objetos psíquicos.

A partir da conjunção, *in initio tempore*, desses dois princípios inicialmente independentes, antagônicos e eternos, dá-se, numa reação em cadeia, o surgimento do universo e das criaturas. É papel da escola Sāṃkhya descrever o desdobramento causal das manifestações fenomênicas a partir da conjunção dos dois princípios e descrever a constituição psíquica do aparato de personalidade e inteligência fenomênicos que constituem o homem; é papel do Yoga delinear, mediante tal modelo de psiquê ou totalidade consciente individual, o método de controle dos processos cognitivos capaz de realizar a saída da condição humana, *fenomênica* e portanto impermanente e condicionada, para a condição numênica do *ser* eternamente livre, imortal e incondicionado que se afirma constituir a natureza verdadeira do princípio subjetivo. De fato, assim principia o tratado Yogasūtra:

1.2 – *Yogaś-citta-vṛtti-nirodhaḥ* / - “Yoga é a supressão dos processos da consciência ativa (cognitividade humana habitual nos estados de vigília, sonho e sono profundo).”

1.3 – *Tadā draṣṭuḥ svarūpe ‘vasthānam* / - “Isto feito, dá-se a permanência da testemunha em sua natureza própria.”

1.4 – *vṛtti-sārūpyam itaratra* / - “Caso contrário, ocorre a identificação (do princípio do Ser, incondicionado) com os processos (cognitivos).”

2 – DÉDALUS, O MINOTAURO E A ARQUITETURA DO LABIRINTO

Convidamos o leitor não familiarizado com o pensamento indiano a acompanhar nosso gesto ousado neste subcapítulo, porém didaticamente justificável, para compreender a filosofia e investigação empírica do Yoga: fazer uso de analogias com base em parte do enredo de um mito grego conhecido, admitindo de antemão não haver qualquer relação outra entre o mito grego e o Yoga senão a utilidade alegórica do primeiro para comunicar os fundamentos do segundo, e mesmo isso dentro dos limites contextuais do presente artigo.

O mito grego é o de Dédalus e Ícaro presos ao labirinto. O primeiro, grande arquiteto, é convocado para construir um labirinto a fim de encarcerar um monstro destrutivo, o Minotauro, e assim garantir a segurança do mundo ao seu redor. Realizado o feito, porém, Dédalus é encarcerado em sua própria obra com seu filho Ícaro, à mercê da morte iminente pelo monstro e, impossibilitado de sair pelos mesmos caminhos pelos quais foi lá encarcerado, cabe-lhe descobrir e em seguida instruir seu filho Ícaro, preso também ao labirinto, acerca do segredo da saída. Na verdade, mesmo ao constatar a única possibilidade de escapar do labirinto, cabe a Dédalus ainda *fabricar* o instrumento capaz de libertá-lo: o par de asas.

Pois bem, sob a perspectiva da analogia que um adepto do Sāṃkhya ou um *rāja yogi* teria acerca deste mito, segue que:

Dédalus como *arquiteto do labirinto* seria a Inteligência ou Intelecto Primordial, *Mahat*, o “Grande”, o primeiro fenômeno *manifesto* no universo de acordo com as escolas do Sāṃkhya e do Yoga, e por isso mesmo a maior e mais abrangente categoria fenomênica de acordo com essas escolas. *Mahat*-Dédalus, como arquiteto do universo, como categoria primeira fundamental, abstrata, antecederia a cisão sujeito-

-objeto que caracterizará a limitação de toda experiência cognitiva das criaturas que serão seus filhos: é a Inteligência ou cognitividade absoluta, unificada à totalidade *potencial* do cognoscível.

O labirinto que ele faz surgir constitui o próprio universo fenomênico, *físico e psíquico*, porque como já mencionamos os conteúdos mentais manifestos ou potenciais constituem para o Yoga, como para tantas outras escolas do pensamento indiano, apenas contrapartes materiais sutis da mesma matéria física do universo, e portanto sujeitos às mesmas leis. O labirinto seria a realidade *objetiva* dos fenômenos, incluindo os fenômenos psíquicos que envolvem a cognição humana deles mesmos e dos fenômenos físicos sentidos e percebidos como *exteriores* ao indivíduo que os pensa.

Concluída a obra do *fiat-lux* labiríntico da existência fenomênica, nosso pobre *Mahat-Dédalus*, antes Inteligência Pura, vê-se encarcerado inexoravelmente à sua própria criação. Para sempre prisioneiro da horizontalidade potencialmente infinita de uma inteligência cindida em sujeito cognoscente e objetos de cognição, preso à fascinação do desdobrar-se em caminhos infinitamente múltiplos e multiplicáveis de cognição limitada, desprovido da visão da totalidade do si mesmo e da totalidade da realidade... como sair dessa??? Aqui estaria nosso Dédalus-inteligência-prisioneiro: seu nome agora é *buddhi*, a totalidade psíquica de cada criatura em *dvandva*, no labirinto: *buddhi* é o “intelecto” ou “inteligência” *individualizada, temporal e espacialmente localizada*. O agente “aprisionador” de Dédalus, ou divisor da Inteligência Pura dos Fenômenos (*Mahat*) em inteligência individual da criatura, ou intelecto (*buddhi*), seria o segundo princípio fenomênico emergido da Causa Primordial logo após *Mahat*, e responsável pela cisão sujeito-objeto: *ahamkāra*, literalmente “o feitor/fabricante do eu”.

No mito grego, o Minotauro existia anteriormente à construção do labirinto. Não obstante, enquanto nele encarcerado, constitui o motivo de sua continuidade: o labirinto existe em função do Minotauro, mas também o Minotauro encarcerado passa a existir em função do labirinto. Poderá concluir o leitor nesta analogia que o Minotauro seria o sofrimento inerente à condição humana: o sofrimento, manifesto ou potencial, passado, presente ou futuro, mas... não! O sofrimento, a dor, em todas as suas infinitas formas e nuances genericamente classificadas naqueles três tipos que citamos pelas escolas do Sāṃkhya e do Yoga, é o Minotauro-depois-do-labirinto. O Minotauro que existia an-

teriormente à construção do labirinto é a própria Causa Primordial de toda possibilidade de existência na dualidade ou cisão sujeito-objeto, e portanto a Causa e Fonte original do sofrimento: seu nome é *Prakṛti* ou *pradhāna*, a incognoscível Causa Material de tudo o que é diferenciado e manifesto como fenômeno. No plano psíquico – o que interessa ao homem que deseja empreender em si a jornada do Yoga, voar para fora do labirinto e descobrir-se um deus –, seu nome é *avidyā*, Ignorância. Não a ignorância que se opõe ao *logos*, à *cognitividade racional* do universo e dos processos mentais do pensar, saber, crer, imaginar, sentir, dormir, criar, sempre labirinticamente, sempre parcialmente, *ad infinitum*... Não! Trata-se, outrossim, da ignorância metafísica do homem com relação ao que essas escolas afirmam ser a natureza última do ser que ele é: o Ser como categoria ontológica, eternamente auto-existente, livre, incondicionado por quaisquer das leis físicas e psíquicas do universo e dos seres... existente para além mesmo de *Mahat-Dédalus*, Inteligência-arquiteta do labirinto das mentes e mundos, ou do Minotauro-antes-do-labirinto, a Matriz Fenomênica causadora, *motivadora*, de *dvandva*, a condição de existência relativa e condicionada dos mundos e dos intelectos que os percebem.

Tanto para o Sāṃkhya como para o Rāja Yoga, conclui-se que a libertação definitiva do homem, a sua glória e êxtase, o alcance da imortalidade, do estado de divindade, o propósito final de toda existência relativa, seria um processo cognitivo de natureza distinta de quaisquer outros compreendidos normalmente pela consciência, se é que podemos mesmo chamá-lo de “cognitivo”: trata-se de um *lembrar-se* da mais profunda natureza do Ser, de um retornar ao “sou deus e o sei”, de um árduo exercício mental para silenciar o *logos* e decantar daí a *experiência de ser* o princípio numênico por excelência, afirmado por essas duas escolas de filosofia: *puruṣa*, o Ser-Testemunha-absoluto, o imortal, o unificado em si mesmo, eternamente livre e indiferente ao universo, intocável pela dor.

3 – RĀJA YOGA E O MAPEAMENTO DO LABIRINTO...

Continuando com o uso do mito como alegoria por só mais um parágrafo... compreendemos então como para o *yogi* a inteligência humana, que é Dédalus-aprisionado, está condenada a jamais poder sair

do labirinto enquanto estiver identificada a Dédalus-aprisionado, pois a horizontalidade de que é feita a sua inteligência é essencialmente a mesma que arquiteta indefinidamente a prisão em que está, e a mesma que se manifesta como os muros, corredores e celas do labirinto. No mito grego, a saída do labirinto não está na horizontalidade dos seus caminhos, mas na *verticalidade* de uma *outra* direção que às demais se opõe em natureza. Metaforicamente, a solução do *yogi* está na obtenção de uma outra condição de percepção e cognição, de si mesmo e dos fenômenos, absolutamente distinta de tudo o que a consciência humana habitual realiza em vigília, sonho e sono profundo. Se o labirinto é a própria consciência humana do existir na relatividade, então a resposta final, o maior dos saberes, a saída para longe da constante presença do Minotauro da ignorância metafísica do Ser, realiza-se no *alcance da experiência de existir em outros níveis de consciência*, feito somente possível com o treino da mente humana para o exercício de categorias não habituais de cognição.

De fato, o pensamento indiano dessas escolas antigas em grande parte *desqualifica* os processos do *logos*, desde a percepção sensorial às inferências lógicas da razão científica e filosófica, como capazes, por si só, de dar *o saber final* acerca da natureza da realidade última das coisas ou dos seres. Mas não se trata aqui de uma desqualificação dos saberes objetivos das ciências do homem como capazes de descrever ou modificar o mundo objetivo imediato em que ele vive: partes do labirinto podem e devem ser investigadas sob a perspectiva dos que nele estão, na dimensão de suas necessidades, e não existem implicações contrárias ao desenvolvimento das ciências no discurso dessas escolas. Simplesmente os pensadores indianos antigos argutamente perceberam – e bem cedo se atestarmos a presença das idéias do Yoga já nas *Upaniṣads* védicas (circa IX-V a.C.) –, que o aparato racional e sensorial humano não é suficiente para desvendar o mistério do que é o universo ou do que é o homem. Ora, aquele que é menor, ou parte, do labirinto, não vai sair do labirinto! Para fazê-lo, deverá fazer-se maior que o labirinto, ou descobrir-se absolutamente diferente dele.

Daí o Yogasūtra, tratado cardinal do Rāja Yoga, conceituar o próprio termo Yoga como sinônimo do estado ou experiência de ser que se objetiva alcançar com as práticas de controle da mente, o

samādhi –, e definir tal estado como “a supressão dos processos da consciência ativa.”

Passados estão, ainda que recentemente, os séculos em que a filosofia ocidental olhou com desconhecimento e preconceito para as filosofias da Índia (pré-conceito, aquele elaborado sem muito estudo ou respeito pelo objeto de estudo), relegando ao estatuto pouco respeitado da “religião” a afirmação de que o homem é mais do que se crê e do que se percebe, e de que é possível investigar-se e transformar categorias metafísicas abstratas em autopercepção.

Para escolas como o Sāṃkhya e o Yoga, a afirmação da existência de um princípio ontológico do Ser *precisa* ser acompanhada de métodos de autoinvestigação, controle e jugo da própria mente habitual, se se pretende *comprovar cientificamente* a real natureza do ser ali inferida pela Filosofia.

Pois bem, fabricadas necessariamente pelo próprio pai-prisioneiro, *buddhi*, o intelecto humano, e com a própria materialidade disponível no labirinto de sua inteligência – assim devem ser as asas do yogi que alça vôo nas práticas do controle da mente para escapar definitivamente para a liberdade sem fim.

Portanto, o rāja yogi pretende desidentificar-se de todos os processos mentais habituais e silenciá-los, pois para ele tais mecanismos constituem sobreposições, pseudoidentidades não intrínsecas à verdadeira natureza do ser, portadoras de seus contrários, e produtoras de sofrimento. Para tal intento, porém, será necessário a ele observar e descrever esses mesmos processos mentais.

De fato, é necessário conhecer as armas do exército inimigo e armar-se com um arsenal bélico superior se se pretende vencer a guerra. Ou ainda, em outra analogia recorrente no seio da própria literatura sânscrita, é necessário identificar, reconhecer e catalogar as causas e efeitos (sintomas) de uma doença para que se possa traçar o tratamento e a cura. Assim, no tratado Yogasūtra a condição humana é definida por um termo comum à designação de “doença” nos tratados de medicina de mesma época: *heya*, “o que pode ser evitado, o evitável”:

2.16 – *heyam duḥkham anāgatam* – A dor que está por vir é o evitável.

2.17 – *draṣṭṛ-dṛśyaḥ saṃyogo heya-hetuḥ* – A causa do evitável é a conjunção entre a testemunha e o testemunhável.

2.18 – *prakāśa-kriyāsthiti-śīlam bhūtenḍriyātmakambhogāpavargārtham dr̥śyam* – O testemunhável existe para o exercício da luz, da atividade e da estabilidade, é composto pelos elementos e pelas faculdades sensoriais, e serve ao propósito da experiência de vida e da liberação.

2.20 – *draṣṭā dr̥śi-mātraḥ śuddho 'pi pratyaya-anupaśyaḥ* - a testemunha é a totalidade do poder de ver; além de pura, é o espectador da cognição.

2.21 – *tadartha eva dr̥śyātmā* – seu objeto é, de fato, a própria essência do testemunhável.

Na verdade, a estrutura de exposição no Yogasūtra segue o paradigma dos textos de medicina da tradição indiana, e o esclarecimento nos é dado por um comentário sânscrito atribuído a Vyāsa, mas localizado em torno dos séc. IV-VI d.C. pelos estudiosos:

“Assim como a [exposição da] ciência médica consiste de quatro seções – doença, causa da doença, recuperação e remédio –, assim também esta ciência [o Yoga] é constituída de quatro seções. São elas: a existência fenomênica [doença], a causa da existência fenomênica [causa da doença], a liberação [recuperação] e os meios de liberação [remédio]. Aqui a existência fenomênica, sendo cheia de dor, é o evitável [heya]; a conjunção entre a causa primordial [prakṛti] e o princípio do ser [puruṣa] é a causa do evitável [heya-hetu]; a completa cessação da conjunção é a revogação do problema [hāna]; a sabedoria discriminadora [viveka] é o meio de revogação [hānopāya].” (BABA, 1979, 42).

4 – A CONFECÇÃO DAS ASAS

“A Índia aplicou-se com rigor inigualável à análise dos diversos condicionamentos do ser humano. Apressemos-nos a acrescentar que ela o fez, não para chegar a uma explicação precisa e coerente do homem (como, por exemplo, na Europa do século XIX, quando se acreditava possível explicar o homem através de seu condicionamento hereditário ou social), mas para saber até onde se estendem as zonas condicionadas do ser humano e ver se existe algo além desses condicionamentos. É por esta razão que, bem antes da psicologia profunda, os sábios e ascetas indianos foram levados a explorar as zonas obscuras do inconsciente. (...) Por outro lado, não é esta antecipação prag-

ras do inconsciente. (...) Por outro lado, não é esta antecipação pragmática de certas técnicas psicológicas modernas que é valiosa, mas sua utilização para o ‘descondicionamento’ do homem. Pois, para a Índia, o conhecimento dos sistemas de ‘condicionamento’ não podia ter seu fim nele mesmo; o importante não era conhecê-los, mas dominá-los; trabalhava-se sobre os conteúdos do inconsciente para ‘queimá-los’.” (ELIADE, 1997, 12)

Tendo assim estabelecido um paradigma de intelecto e de realidade cognoscível, bem como uma perspectiva de que a natureza essencial da categoria subjetiva seja imortal e livre de dor, o Yoga procede com um sistema filosófico e empírico de investigação dos processos da consciência humana ativa que permitem – e delimitam – a experiência cognitiva habitual.

1.5 – *vṛttayah pañcatayyah kliṣṭākliṣṭāḥ* - os processos [da consciência ativa] são de cinco tipos, dolorosos e não dolorosos.

1.6 – *pramāṇa-viparyaya-vikalpa-nidrā-smṛtayah* - são eles: cognição correta, erro, imaginação, sono profundo e memória.

1.7 – *pratyakṣa-anumāṇa-āgamah pramāṇāni* – as cognições corretas são: percepção sensorial, inferência e testemunho verbal.

1.8 – *viparyayo mithyā-jñānam atad-rūpa-pratiṣṭham* – o erro é um conhecimento falso estabelecido no que não é sua natureza.

1.9 – *śabda-jñāna-anupātī vastu-sūnyo vikalpah* - a imaginação é consequência do conhecimento pela palavra, e é vazia de substância.

1.10 – *abhāva-pratyaya-ālambanā vṛttir-nidrā* – sono profundo é processo com suporte na cognição da ausência.

1.11 – *anubhūta-viśaya-asampramoṣah smṛtiḥ* - a memória consiste em não permitir a evasão do domínio objetivo apreendido.

O termo sânscrito utilizado no Yogasūtra que escolhemos traduzir por “consciência ativa” é *citta*, nome gerado a partir da raiz (de origem indoeuropéia) CIT ou CINT (“estar/ser ciente de”, “ter a cognição de”, “pensar”); outras opções de tradução já apresentadas por outros autores incluem “pensamento”, “estôfo mental” e “substância mental”. Alternativamente usamos neste artigo a expressão “consciência humana ativa”, e aqui se pretende esboçar com isso uma unidade psíquica individual com a complexidade mínima da do ser humano (composta de cinco sentidos de percepção; *manas* ou mente linguística

ou “pensante”, instância interpretadora ou “mediadora” das percepções sensoriais e sua recepção pelo intelecto; *ahaṁkāra* ou princípio de individualidade do sujeito fenomênico; e *buddhi* ou “intelecto”, instância abrangente que engloba, além de *manas* e das percepções dos cinco sentidos, também o depósito das ações a gerar frutos na forma de vivências na existência condicionada, as memórias, as experiências, os conceitos e os julgamentos acerca da realidade). Tal é a “consciência ativa” cujo número potencialmente infinito de processos Patañjali logrou classificar nesses cinco grupos genéricos: cognição correta, erro, imaginação, sono profundo e memória.

O que nos importa ressaltar aqui, à parte a acuidade de uma tal leitura da psicologia profunda no homem, é que o propósito da classificação das funções psíquicas, para o Yoga, não é apenas o de descrevê-las, senão o de enunciar ao *yogi* todos os processos – portanto fenômenos – que precisam ser silenciados para que a percepção do *ser* como realidade ontológica desprovida de processos e atributos possa finalmente ser realizada – o que produziria os estágios progressivos de *samādhi* que conduzem o praticante à percepção de si mesmo como incondicionado, eternamente pleno e livre: o objetivo final do Yoga.

No comentário sânscrito ao *Yogasūtra* mais antigo e “autorizado” pela tradição do Rāja Yoga, atribuído a Vyāsa, há um esclarecimento adicional que o texto conciso dos *sūtras* não traz: trata-se da concepção de que *citta*, a “consciência ativa”, pode transitar por planos de consciência/ modos de cognição diante dos quais a percepção da natureza de um objeto tornar-se-á progressivamente refinada.

Para o Yoga, dos cinco estados de funcionamento da consciência ali elencados pelo comentário de Vyāsa, três apenas serão o quinhão dos homens “comuns” (sim, isso inclui os cientistas e intelectuais) não dedicados às práticas de controle progressivo das funções do pensamento e da percepção a que se dedicam os *yogis*, enquanto os dois últimos “planos de consciência” somente seriam alcançáveis pelo desenvolvimento dentro das técnicas do Yoga.

Os três planos de consciência comuns a todos os homens são *kṣipta*, o “disperso” (estado de inquietude extrema causado por desconforto, agitação, perturbação ou fúria), *vikṣipta*, o “oscilante” (assim é definida a consciência operante no homem comum em seus proces-

tos de percepção da natureza objetiva da realidade exterior dos objetos físicos, e interior no caso de seus pensamentos e experiências mentais), e *mūḍha*, o “tolo”, “desmaiado” ou ainda “adormecido” (do embriagado ao inconsciente).

Nenhum dos três estados é considerado adequado diante do potencial instrumental de que a consciência humana dispõe para conhecer a natureza da realidade. As técnicas do Yoga visam o alcance de dois outros estados mais refinados:

a) *ekāgra*, o estado “unidirecionado” alcançado pela consciência que pratica a concentração profunda e ininterrupta sobre um único objeto de cognição, conforme definida pelo Yoga:

3.1 – *deśabandhaś cittasya dhāraṇā* – Concentração [*dhāraṇā*] é a retenção da consciência ativa num único ponto.

3.2 – *tatra pratyayaikatānatā dhyānam* – Meditação [*dhyāna*] é a continuidade da atenção unidirecionada nesta cognição.

b) *niruddha* ou “suprimido”: o estado do yogi em *samādhi*, em que ocorre o conhecimento perfeito da natureza de qualquer objeto tomado pelo yogi para sua concentração, e assim definido por Patañjali:

3.3 – *tad evārthamātranirbhāsam svarūpaśūyamiva samādhiḥ* - Isto resulta, de fato, no *samādhi*: a aparição do objeto [de cognição] em sua totalidade, como que vazio de essência própria.

E tal plano de percepção é possível à consciência humana sob o argumento de que:

1.41 – *kṣīṇavṛtterabhijātasyeva maṅgergrahīṭṛgrahaṇagrāhyeṣu tatsthattad-añjanatāsamāpattiḥ* – Quando a destruição de seus processos é produzida, ocorre a fusão da consciência com o perceptor [*puruṣa*, o ser incondicionado], o instrumento de percepção [a própria consciência concentrada] ou o objeto percebido, assim como um cristal límpido parece tingido pelo que lhe está próximo.

O *samādhi* é para o Yoga o único conhecimento válido acerca da natureza da realidade de um objeto, sendo as nossas cognições habituais apenas processos autocondicionados de distração e limitação cognitiva. O Yogasūtra elenca os obstáculos ao exercício da concentração

unidirecionada, gerados e nutridos pelos próprios processos habituais do pensar e do sentir, que o *yogi* experimenta ao longo de seu treinamento no controle de si e que deve superar:

2.3 – *avidyāmitārāgadveṣābhiniveśāḥ kleśāḥ* – Os sofrimentos são: ignorância, eguidade, desejo, aversão e apego à vida.

2.4 – *avidyākṣetram uttareṣām prasuptatanuvicchinnodārāṇām* – A ignorância é o campo fértil dos subseqüentes, quer estejam dormentes, tênues, interrompidos ou exaltados.

5 – CONCLUSÃO

O meio para o controle dos próprios processos psíquicos habituais, a substituição desses pela concentração profunda (com o auxílio de um elenco de técnicas psicofísicas dedicadas a induzir o *yogi* à derradeira jornada do autoconhecimento), com o intuito de produzir o silenciamento de tudo o que for *fenômeno mental* –, tudo isso tem constituído um grande tema para investigação filosófica e empírica no caso do pensador indiano.

Mais do que fomento às questões relativas à história do desenvolvimento do pensamento humano, o estudo desses textos e dos representantes de suas doutrinas deveriam ser acatados pela comunidade acadêmica como estudos de hipóteses plausíveis de respostas acerca de questões existenciais ainda contemporâneas, e métodos como os do Rāja Yoga deveriam ser postos à prova pela investigação científica.

Muitas escolas do pensamento indiano como o Yoga que aqui discutimos satisfazem nossos requisitos mais fundamentais para que as consideremos como a tradição sânscrita as considera: filosofias, ciências.

No caso do Rāja Yoga e do Sāṁkhya, observemos que:

1. O sistema do yoga fundamenta-se num paradigma de realidade e consciência que sustenta uma consistência filosófica nos desdobramentos de suas constatações;
2. Estabelecido um paradigma de consciência e de realidade, o Yoga procede com um sistema filosófico e empírico de investigação dos processos da consciência ativa que permitem – e delimitam – a experiência cognitiva habitual;

3. Os processos da consciência ativa são observados, descritos e classificados conforme um modelo coerente de composição da subjetividade e da cognição;
4. Existe método e propósito nos procedimentos do Yoga; o advento da experiência do *yogin* em *samādhi* pretende corroborar os postulados acerca da natureza da consciência inicialmente inferidos pelo sistema.

Esperamos que o presente artigo possa, ainda que modestamente, contribuir para as discussões e motivar as pesquisas que envolvem, na nossa cultura de chegada, as mesmas questões relativas à natureza do sujeito da experiência e dos processos mentais nela envolvidos, ao introduzir alguns dos tópicos essenciais da filosofia do Yoga.

REFERÊNCIAS

BABA, Bangali (ed.). *Yogasūtra of Patañjali with the commentary of Vyāsa*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

DASGUPTA, Surendranath. *Yoga philosophy in relation to other systems of Indian thought*. New Delhi, Motilal Banarsidass, 1996.

ELIADE, Mircea. *Patañjali y el Yoga*. Barcelona, Paidós Orientalia, 1987.

-----*Yoga, imortalidade e liberdade*. São Paulo, Palas Athena, 1997.

GULMINI, Lilian Cristina. *O Yogasutra, de Patañjali - Tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e lingüísticos*. 2001. Dissertação (Mestrado em Lingüística: Semiótica e Lingüística Geral) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8139/tde-03122003-163103/>>.

HARIHARĀNANDA Ārāṇya. *The Sāmkhya sūtras of Pañcaśikha and the Sāmkhya-tattvaloka*. Delhi, Motilal Barnasidass, 1977.

SINHA, Nandalal (ed.). *The Sāmkhya Philosophy*. Delhi, Oriental Reprint, 1979.

A Ontologia das Emoções no Vaishnavismo Gaudiya

Lúcio Valera

Universidade Federal de Juiz de Fora

Universidade Federal de Juiz de Fora

Nessa apresentação iremos tratar sobre a ontologia das emoções, dentro do que se conhece como Hinduísmo *bhakti* ou Hinduísmo vaishnava. Nas escolas tradicionais do Hinduísmo, os *Sad-darshanas*, existem dois sistemas de hermenêutica: o Purva ou Karma Mimansa e o Uttara Mimansa ou Vedanta.

O Karma Mimansa procura interpretar os rituais e como que o *karma* ou as ações constituem a essência da realidade. Como antítese a ele, temos o Vedanta, que estabelece o conhecimento (*jñāna*) como sendo mais importante que a ação (*karma*). Mas conhecimento do que? Para o Vedanta, a perfeição da existência humana é obter conhecimento do Real ou Absoluto, que é o Ser e, em sânscrito, recebe o nome de Brahman. *Athato brahma jijñasa*. “Agora, então, indague-se sobre o Brahman” (*Vedanta-sūtra* 1.1.1).

A palavra *brahma* é interessante, pois, vindo da raiz verbal *bṛh* “expandir”, designa aquilo ou aquele que se expande mais que outros, até o infinito; é o Brahman, o Absoluto. Contudo, entre as divindades do panteão hindu, há outro Brahmā, este um substantivo masculino, em contraposição ao Brahman que é um substantivo neutro. O Brahmā masculino se expande apenas até os limites de nosso universo particular. Ele seria o “número um”, ou seja, o demiurgo, o primeiro ser criado que surge de Nārāyaṇa e dá forma ao universo. O conceito de um demiurgo também pode ser encontrado no pensamento cosmogônico de Platão, onde designa o artesão divino que, sem criar de fato o universo, dá forma a uma matéria desorganizada imitando as essências eternas. Assim como em Plotino e Paulo, o demiurgo se identifica com o *nous* grego e o “Verbo”

cristão”, Brahmā também atua com sua śakti (potência), que são os Vedas personificados, aquele conhecimento que possibilita a criação.

O Vedanta, como um sistema de pensamento, estabelece a validade das tradições ditas védicas, por seguirem as conclusões das Upaniṣads. Qualquer escola ou tradição védica tem de se basear no Vedanta para ser considerada genuína. Até recentemente era comum identificar esse sistema com uma das escolas que o interpretava; especificamente a escola *Advaita* “não-dual” de Śaṅkara (788-820). Contudo, a existência de outras interpretações do Vedanta estabelece a pluralidade de visões teológicas dentro do Hinduísmo.

A escola que iremos apresentar aqui, e postula uma ontologia ou metafísica das emoções, é uma das interpretações do Vedanta. Ela recebe o nome de *Acintya-bhedābheda* “inconcebível igualdade e diferença”, e foi desenvolvida no século XVI pelo santo Caitanya Mahāprabhu (1496-1534) com a participação de seus mais importantes discípulos, os Gosvamis de Vṛndāvana.

Assim como o cristianismo não foi sistematizado por Jesus, mas por Paulo, da mesma forma a filosofia e teologia de Caitanya foi estruturada principalmente por esses discípulos. Dentre eles, destacaram-se os teólogos Rūpa Gosvāmī (1493-1564) e Sanātana Gosvami (1488-1558) e seu sobrinho, o filósofo Jīva Gosvāmī (1511-1596). Eles sistematizaram todo o pensamento de Caitanya em obras magistrais.

Em especial destaca-se Rūpa Gosvāmī, que também era uma grande esteta, um grande poeta, e utilizou a linguagem da teoria estética indiana para descrever a fenomenologia da mística devocional (*bhakti*). A ciência estética indiana foi organizada pelo sábio Bharata Muni na sua obra o *Nāṭya-śāstra*, que descreve a estrutura das diferentes artes estéticas, como a dança, o drama, a música, bem como a literatura. A influência da ciência estética indiana pode ser encontrada até mesmo no cinema indiano, tanto nos filmes tradicionais como nos de Bollywood. O *Nāṭya-śāstra* nos apresenta uma psicologia das emoções humanas, e deixa claro que a perfeição da arte é imprimir na audiência os sentimentos e emoções dos personagens, dando mais preferência à experiência estética (denominada *rasa*) do que ao enredo da obra artística.

Voltando para o Vedanta, nas suas diversas escolas interpretativas, podemos encontrar dois principais e distintos paradigmas ontológicos. Uma visão que lembra Parmênides e outra que lembra Platão. A diferença entre as ontologias de Parmênides e a de Platão está no fato de que Parmênides afirma que o mundo sensível das aparências, ou seja, o “não ser” não existe, não tem

realidade, ao passo que para Platão ele existe, mas apenas como sombra do “ser verdadeiro.

Essa mesma distinção ontológica pode ser encontrada entre o idealismo do *Advaita* e o realismo das tradições vaishnavas; vindo de Rāmānuja (1017–1137), passando por Madhva (1238–1317) e chegando a Caitanya e seus seguidores.

Também podemos fazer uma correlação entre as místicas do Cristianismo, que se baseiam em duas teologias distintas: a negativa e a afirmativa. A teologia “negativa” ou apofática, encontrada principalmente em Dionísio Aeropagita (século V e VI) e Maister Eckhart (1260-1328), tenta descrever Deus pela negação, baseando-se no princípio de que nada poderia ser dito sobre o ser perfeito que é Deus. Seria uma tentativa de alcançar unidade com o Divino através do discernimento, ganhando conhecimento de que Deus não é (*apophasis*), em vez de descrever o que Deus é. Por sua vez, a teologia “afirmativa” ou catafática, que pode ser encontrada em São Boaventura (1221-1274) e Inácio de Loyola (1491-1556), conduz a certo conhecimento de Deus e valoriza as emoções que podem ser dirigidas à Divindade. No Vaishnavismo gaudiya, com Rūpa Gosvāmī e Jīva Gosvāmī, as emoções também se apresentam como parte da realidade do Real, do Ser Supremo e Absoluto.

No Vedanta esse Real, ontológica é inconcebivelmente e ao mesmo tempo “um” e “muitos”. Ele é uma unidade plena de variedades infinitas e eternas. O *Rg Veda* descreve isso: *ekam sad viprā bahudā vadanti*, “O Real é um, mas os sábios descrevem-no de várias formas” (*Rg Veda*, 1.164.46).

O texto que a tradição vaishnava gaudiya se baseia é o *Bhāgavata Purāna*, um dos principais *Purānas*, considerado por Caitanya como a interpretação natural dos *Vedānta-sūtras*. A afirmação que abre o *Bhāgavata Purāna* (1.1.1) é a mesma instrução inicial do *Vedānta-sūtras* (1.1.2): *janmādy asya yataḥ* “Deste (Brahman) há a origem, etc.”. Ou seja, esse Brahman que é o Real, e de onde tudo surge, onde tudo permanece e para onde tudo retorna.

Seguindo essa colocação sobre a natureza do Brahman, do Real, da fonte e origem de todas as coisas, o Vedanta afirma que ele não pode ser conhecido pela razão, mas somente pela autoridade das escrituras, da revelação. *śāstra yonitvāt* “[O conhecimento do Brahman] tem origem nas escrituras” (*Vedānta-sūtra* 1.1.3).

Certamente, aceitar a autoridade das escrituras (*śāstras*) não é meramente aceitar o conhecimento de qualquer autoridade. Mas, aceita-lo da au-

toridade dos que são videntes, ou seja, daqueles que, com sua visão intuitiva, com sua visão mística, em *samadhi*, tiveram experiência do Real. Por essa razão o *Bhāgavata Purāṇa* explica: *vadanti tat tattva-vidas tattvaṃ yaj jñānam advayam, brahmeti paramātmēti bhagavān iti śabdyate*, “Os videntes conhecedores da Verdade não-dual psicológico e plena de conhecimento, descrevem-na como o Ser Absoluto [Brahman], a Alma Suprema [Paramātmān] e a Pessoa Todo-opulenta [Bhagavān]” (*Bhāgavata Purāṇa*. 1.2.11).

Esse verso explica que os “videntes da Verdade”, não os “crentes”, experimentaram o Real, e que eles descrevem essa substância que é plena de conhecimento (*jñānam*) e não-dual (*advayam*) de formas diferentes.

Do ponto de vista ontológico do Ser ou da Verdade (*tattva*), podemos realizar que somente existe uma realidade. Mas do ponto de vista cognitivo da consciência e estético das emoções há muitas realidades. Apesar de alguém ser uma entidade única, um ser singular, ele se apresenta como muitas possibilidades em seus relacionamentos. Ele é o amigo dos amigos, o filho dos pais, o pai dos filhos, o esposo da esposa, etc. Do ponto de vista de *bhāva*, da emoção.

Dessa forma, o *Bhāgavata Purāṇa* estabelece que ele é o Brahman para os que o realizaram através do conhecimento discriminativo (*jñāna*); ele é o Paramātmān para os que o realizaram através da contemplação (*dhyāna*); e ele é Bhagavān para os que o realizaram pela devoção amorosa (*bhakti*).

O Vaishnavismo gaudiya, especificamente a partir de Rūpa Gosvāmī, estabeleceu uma teoria de *rasa*, ou seja, das emoções estéticas do ser. Ele se utilizou da linguagem psicológica encontrada na ciência estética do drama de Bharata Muni.

Bharata Muni categoriza oito diferentes emoções básicas (*sthāyī bhāvas*): 1) *rati*, “amor”; 2) *hāsa*, “riso”; 3) *śoka*, “pena”; 4) *krodha*, “ira”; 5) *utsāha*, “entusiasmo”; 6) *bhaya*, “medo”; 7) *jugupsā*, “aversão”; e 8) *vis-maya*, “admiração”¹. Quando essas emoções básicas ou determinantes (*sthāyī bhāvas*) situam-se no contexto de outras emoções complementares – como as emoções determinantes (*vibhāva*), as emoções consequentes (*anubhāva*) e as emoções transitórias (*vyabhicārī-bhāva*) – desenvolvem e transformam-se em *rasa*. *Rasa* seria então a emoção amadurecida, que tem gosto, que pode ser desfrutada, que dá satisfação. As emoções básicas podem ser comparadas ao alimento cru que não dá prazer, mas quando é preparado, salgado, temperado e levado ao fogo, chega ao nível de ter sabor, ter gosto, ou seja, ter *rasa*. Os oito *rasas* resultante e correspondentes são enumerados por Bharata Muni

1 *Nāṭya Śāstra*, 6.17.

como: 1) *śṛṅgāra*, “amor”; 2) *hāsya*, “humor”; 3) *karuṇa*, “compaixão”; 4) *raudra*, “fúria”; 5) *vīra*, “heroísmo”; 6) *bhayānaka*, “terror.”; 7) *bībhatsa*, “repugnância”; e 8) *adbhuta*, “maravilha”².

Essa palavra *rasa*, que nas artes dramáticas e poéticas traz o sentido de “experiência estética”, já podia ser encontrada nas escrituras, bem antes de ser utilizada por Bharata Muni, e com o sentido de “gosto”, “sabor”, “doçura”, etc. Mas foi nas *Upaniṣads* que o termo tinha um sentido claramente metafísico. A preocupação ontológica de busca do “ser” eterno e real, nas *Upaniṣads*, que se sobressaiu às obtenções religiosas transitórias dos rituais védicos, nos *Brāhmaṇa*, em nada obstruiu a busca estética do “belo”. Desde a antiguidade védica, as *Upaniṣads* já questionavam sobre o Ser Absoluto: *athāto brahma jijñāsā*, “Agora, portando, vamos questionar sobre o Absoluto”³. Entretanto, nessas mesmas *Upaniṣads*, apesar de também encontrarmos a palavra *rasa* com o sentido de “essência”⁴ e “sabor”, ela se associa com o conceito de *ānanda* “prazer” ou “bem-aventurança”. Por isso, o *Taittirīyopaniṣad* identifica *rasa*, em seu sentido metafísico, com o Ser Supremo (Brahman): *raso vai saḥ*, “Ele (o Ser), de fato, é *rasa*”. E, na sequência, conclui que: *rasam hy evāyaṁ labdhvānandī bhavati... eṣa hy evānandayāti*, “unicamente Ele (como *rasa*) pode conduzir à bem-aventurança”⁵.

Contudo, Rūpa Gosvāmī, no *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, resgatando para a experiência estética” o seu conteúdo metafísico, apresenta uma nova classificação de *rasa*, em categorias primárias (*mukhya rasas*) e secundárias (*gauṇa rasas*), para explicar a relação mística entre a alma e Personalidade da Divindade como sendo *bhakti-rasa*.

Essas duas categorias de *bhakti-rasa* somam o total de doze. Rūpa Gosvāmī, enumera primeiramente os cinco *mukhya rasas* ou *rasas* primários em: 1) *śānta-rasa*, tranquilidade; 2) *prīti* ou *dāsya-rasa*, servidão; 3) *preyān* ou *sakhya-rasa*, amizade; 4) *vatsala-rasa*, amor parental; e 5) *madhura-rasa*, amor conjugal⁶. Depois ele enumera os sete *gauṇa rasas* ou *rasas* secundários em: 6) *hāsya-rasa*, cômico; 7) *adbhuta-rasa*, maravilhoso; 8) *vīra-rasa*, heróico; 9) *karuṇa-rasa*, compassivo; 10) *raudra-rasa*, furioso; 11) *bhayānaka-rasa*, temível; 12) *vībhatsa-rasa*, repugnante⁷.

² *Nāṭya Śāstra*, 6.15.

³ *Vedānta-sūtra*, S, 1.1.1

⁴ *Chāndogya Upaniṣad*, 1.1.2.

⁵ *Taittirīya Upaniṣad*, 2.7.1

Então a visão do Vaishnavismo gaudiya sobre o Divino é que ele é *sac-cid-ānanda*. Porque ele é *sat*, ele é o *Brahman*. Porque ele é *sat* e *cit*, ele é o *Ātman* ou *Paramātmān*. Por fim, porque ele é *sat*, *cit* e *ānanda*, ele é *Bhagavān*, uma personalidade eterna, pleno de opulências e atrativos, que são objetos da reverência, admiração e amor íntimo das almas.

Nesse arcabouço metafísico, admite-se a existência de um mundo espiritual identificado com Vaikuntha, ou com Vraja, um mundo real, eterno e arquetípico. Essa ontologia pode ser encontrada no *Rg-veda*, quando se descreve que o plano material é apenas um quarto da realidade (*eka pada vibhuti*) e o mundo espiritual é três-quartos: “Tal é a manifestação de Seu poder, mas o próprio Senhor é muito maior que isso. Todas as entidades vivas do Universo são somente um quarto de Seu ser, outros três quartos constituem a Sua natureza eterna no Céu Espiritual”.⁸ Contudo, essa realidade espiritual não pode ser conhecida pela experimentação empírica ou pela razão, mas apenas pela revelação.

Apesar de haver identidade ontológica entre todos os seres, a personalidade tanto de Deus como das almas individuais (*jīvātmā*) também são reais. Sendo que a natureza da relação eterna entre ambos é inconcebível (*acintya*). Ou seja, a postura metafísica do vaishnavismo gaudiya, como uma escola do Vedanta, é considerar que: *acintya-bhedābheda* “inconcebivelmente há unidade e diferença entre Deus e suas energias”.

Seria como a luz e o calor sendo, simultaneamente iguais e diferentes do fogo. A prova disso é que não cozinhamos com o fogo, mas com o calor, nem iluminamos com o fogo, mas com a luz.

O mundo e as almas são reais, no sentido de serem eternos, assim como Deus o é. Mas sua existência é relativa e depende da existência de Deus. Esse ponto é característico do pensamento tântrico, onde se afirma que Deus e suas *śaktis* são todos reais. Ou seja a realidade das energias divinas não é apenas fenomenológica, mas também ontologicamente reais. Há uma passagem nas *Upaniṣad*, afirmando que: *parasya śaktir vividhaiva śrūyate, svabhāvīkī jñāna-bala-kriyā ca*, “a potência transcendental [do Senhor] é múltipla, tendo a natureza inerente de conhecimento, poder e atividades”.⁹

⁶ *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, 3.1-5.

⁷ *Bhakti-rasāmṛta-sindhu*, 4.1-7.

⁸ *Rg-Veda*, 10.90.3..

Śaṅkara, descreve Māyā, a energia material como sendo real e irreal ao mesmo tempo. Ele denomina essa relação de *anirvacanya*, “indescritível”. Entretanto, Caitanya e os seus teólogos explicam essa relação com outro nome, e de outra forma: como sendo *acintya* “inconcebível”. Ou seja, nessa relação, a alma individual (*jīvātmā*) e Deus são inconcebivelmente iguais e diferentes. A igualdade mantém a natureza ontológica da não dualidade. A diversidade mantém a possibilidade psicológica e estética dos relacionamentos. Essa identidade, contudo, não pode ser confundida com o ego (*ahaṁkāra*), pois ela é eterna, enquanto que o ego é temporário.

Na ontologia vaishnava, o mundo material é um reflexo invertido do mundo espiritual, se utilizamos a imagem, descrita na *Bhagavad-gītā*, de uma figueira-de-bengala se refletindo na beira da água, onde os valores são invertidos¹⁰. Então, essa colocação nos mostra que todos os sentimentos, todas as emoções encontradas no mundo material são reflexos das relações existentes com a Divindade absoluta, no plano espiritual; relações estas que na dimensão material apenas existem entre os seres relativos.

O problema da existência material condicionada é o ego, uma reflexão pervertida da identidade espiritual da alma espiritual, nos faz sentir o centro dessas relações. Essa ontologia é bem distinta da proposta pelo impersonalismo indiferenciado (*nirviśeṣa*) e do nihilismo (*śunya-vāda*), que identifica a causa do sofrimento como o desejo.

A tradição Vaishnava gaudiya considera que o problemático não é as emoções ou os desejos em si. O problema é o objeto dos desejos e das emoções. Se esse objeto é temporário, temos o sofrimento. Mas quando o objeto é eterno, temos outra situação.

Foi nesse contexto da natureza ontológica das emoções que Rūpa Gosvāmī apresentou a sua teoria de *rasa*. Para ele, *rasa* expressa esteticamente, na dimensão material (da vida e da arte), um reflexo do relacionamento que a alma espiritual tem com a Divindade, na dimensão espiritual.

Na tradição Vaishnava gaudiya, há um processo metodológico (*sādhana*) para se visualizar e reconstruir a realidade espiritual através da meditação. Assim como em algumas tradições do *yoga* tântrico busca-se a construção do corpo diamantino (*vajra-deha*), na tradição Vaishnava gaudiya

⁹ Śvetāśvatara Upaniṣad, 6.8.

¹⁰ Bhagavad-gītā, 15.1-4.

– considerada como uma síntese do *tantra* (*agama*) e do *vedanta* (*nigama*) – também se busca o desenvolvimento do corpo espiritual (*siddha-deha*). Isso se processa pelo *bhajana*, que é a meditação nas atividades (*līlā*) de Kṛṣṇa e de seus associados eternos (*parisads*).

Nessa tradição considera-se que Bhagavan, a Personalidade Suprema da Divindade em seu aspecto íntimo e doce de Kṛṣṇa ou Govinda – o objeto do amor místico devocional –, manifesta seus passatempos (*līlās*) na dimensão material para atrair as almas condicionadas de volta para sua natureza espiritual original. Esse aspecto pessoal da Divindade é diferente do aspecto majestoso e reverencial das suas encarnações como Viṣṇu ou Nārāyaṇa. Algo similar pode ser encontrado na mística sufi (islâmica), onde Deus também é visto de duas formas: uma respeitosa e outra íntima.

Dessa forma podemos ver que, com Kṛṣṇa, temos um Deus que Nietzsche não teria dificuldade de aceitar. Nietzsche afirmou que “só aceitaria um Deus que dançasse”. Kṛṣṇa, que além de dançar flauta não seria um Deus apolíneo como Viṣṇu. No Vaishnavismo, o aspecto apolíneo da Deidade seria Viṣṇu, o dionisíaco seria Kṛṣṇa. Isso pode ser encontrado na mística apresentada por Caitanya e sistematizada por Rūpa Gosvāmī no século XVI. Desde os tempos védicos e clássicos, Viṣṇu foi sempre o objeto da admiração e reverência. Mas agora, em Kṛṣṇa, a Divindade surge como o objeto do amor apaixonado da alma.

Concluindo podemos fazer um paralelo com Hans-Georg Gadamer com Rūpa Gosvāmī, quando utilizam a metafísica para restaurar a paixão pela verdade na filosofia em culturas ameaçadas pela indiferença do ceticismo. Rūpa Gosvāmī apresenta a mística de *bhakti*, no contexto de uma verdadeira renascença, na Índia medieval, que influenciou até os dias de hoje a religiosidade popular da Índia. Também temos um vislumbre disso na mística de inspiração inaciana, que com sua meditação buscando a “imitação de Cristo” utiliza a paixão das emoções para alcançar Cristo.

Com isso, apresentamos uma visão bem concisa da metafísica ou ontologia das emoções apresentada pela tradição de *bhakti*, que como um sistema de *yoga*, indica e conduz à perfeição de uma relação de devoção com a Divindade Suprema.

REFERÊNCIAS

FRAZIER, Jessica. *Reality, Religion, and Passion: Indian and Western Approaches in Hans-Georg Gadamer and Rūpa Gosvāmī*. Lanham: Lexington Books, 2009.

GHOSH, Manomohan, (Trad.) *Nāṭyaśāstra- Ascribed to Bharata-Muni -Translation* 2 vol. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2007.

GOSVĀMĪ, Śrīla Rūpa. *Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu*: with *Durgama-sangamani-tika* the commentary called “Resolving the Difficult” of Srila Jiva Gosvami and *Bhakti-sara-pradarsini-tika* the commentary called “Revealing the Essence of *Bhakti*” of Srila Visvanatha Cakravarti Thakura. 2 Vols. Traduzido por Bhanu Swami. Chennai: Sri Vaikuntha Enterprises, 2003.

PRABHUPĀDA, A.C. Bhaktivedanta Swami. (trad.) *O Bhagavad-Gita como ele é*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1986.

_____. (trad.) *Śrīmad Bhāgavatam*. 19 Volumes, São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1995.

SARASVATI, Svami Satya Prakash (trad.); VIDYALANKAR, Satyakam (trad.). *Rgveda Samhita*. 13 vols. New Delhi: Veda Pratishthana, 1987.

SARVĀNANDA. Swāmī. *Taittirīyopaniṣad* Madras: Sree Ramakrishna Math, 1982.

TYĀGĪŚĀNANDA, Swāmī. *Śvetāśvataropaniṣad*. Madras: Sree Ramakrishna Math, 1971.

A explicação Dretskeana do poder causal da informação

Francisco Dário de Andrade Bandeira
Universidade Federal do Ceará

No mundo moderno, muita gente faz aquilo a que se chama “Trabalho de Informação”. Tornou-se frequente ouvir em diferentes espaços de convivência a referência à nossa época como “Sociedade da Informação” ou “Era da Informação”. Esses termos cobrem uma intensidade de domínios: engenharia, tráfego ferroviário, química, empresas e organizações, relações sociais, etc. De modo geral, todos processam informação em suas atividades diárias. Como ressalta Deutouzos (1998), esta é uma época em que todos precisam e falam de informação, mas a rigor, impõe-se a pergunta: o que é mesmo informação? Deutouzos (idem) chama a atenção para o fato de não ser fácil definir a informação, no entanto, destaca alguns pontos-chave sobre sua natureza. Para ele, os humanos lidam com informação em três níveis: primeiro, nós a recebemos por meio dos sentidos. Depois, a processamos no sistema nervoso e, em seguida, de um modo ainda largamente desconhecido, no cérebro. Também a geramos, quando o cérebro ordena ao corpo que fale, gesticule etc.

No século XX, em especial após a década de 1940, as pesquisas sobre a necessidade, a busca e o uso da informação se intensificaram. Mas por que as pessoas precisam de informação? O que existe de intrínseco na informação que justifique tal demanda? Uma vez que as pessoas obtêm informação, o que podem realizar? Há uma definição

que abarque as diversas noções do termo informação? Vejamos como os estudiosos têm respondido a estas questões.

A princípio, segundo Choo (2011 p.20) a consciência da necessidade de informação surge com sentimentos de dúvida e inquietude sobre a própria capacidade de dar sentido à experiência. Esses sentimentos vagos podem solidificar em questões ou tópicos bem definidos, capazes de desencadear a busca da informação. A busca da informação é o processo pelo qual o indivíduo procura obter informações com o propósito definido, de modo a mudar o seu nível de conhecimento. Em relação ao uso da informação, quando o indivíduo seleciona e processa a informação, isto muda a sua capacidade de dar sentido a uma experiência de agir ou reagir à luz desse novo conhecimento. Segundo o estudioso (idem p.21) pesquisas indicam que o comportamento das pessoas que buscam e usam a informação pode ser analisado em três níveis: situacional, cognitivo e nível afetivo. Para Choo (idem), no primeiro nível se observa como as demandas do trabalho moldam a necessidade e o uso da informação. No nível cognitivo o foco recai sobre como a informação é usada para suprir diferentes lacunas de conhecimento. Por fim, no terceiro nível, examinam-se como as emoções e o estado psicológico influenciam a busca da informação. Portanto, resume Choo (2011 p.21): “a necessidade, a busca e o uso da informação são determinados pelas demandas do trabalho e do ambiente social, pela lacuna de conhecimento do indivíduo e por sua experiência emocional.”

Diante dessa teia de interesses e usos da informação, fica evidente que tal entidade possui poder causal. Isto nos remete diretamente ao conceito de causalidade. Nesse sentido, procuramos apresentar a explicação oferecida por Fred Dretske sobre o poder causal da informação, ou seja, como a informação pode gerar/causar conhecimento. Visando situar o leitor no âmbito da abordagem semântica de dretskeana, apresentamos de modo introdutório o projeto informacional do filósofo na obra *Knowledge and The Flow of Information* (1981).

Na busca por uma taxonomia da informação, Gonzalez et al. (2004) têm proposto uma análise do conceito de informação através de duas vertentes principais que marcam as pesquisas sobre a informação: 1. A teoria matemática da comunicação, MTC (*Mathematical Theory*

of Communication) e 2. As teorias de cunho epistemológico e ontológico. Em relação à vertente que recorre à MTC, Adams (2005) ressalta que “se concentra principalmente nas condições envolvidas no processo de produção e transmissão de mensagens”. Nesse sentido, parece tratar-se mais de uma teoria da transmissão da informação do que de uma explicação da sua natureza. Quanto à investigação epistemológica e ontológica da informação, é importante lembrar: “informação é informação, não matéria nem energia. Nenhum materialismo que não admite isso pode sobreviver nos dias atuais” (WIENER, 1965 apud GARDNER, 2003, p. 36). Ao conceituar a teoria da informação, Adams (2005) destaca que informação é uma entidade objetiva (independente da mente): pode ser gerada ou transmitida por meio de mensagens (palavras e enunciados) e outros recursos ao alcance dos sujeitos do conhecimento (intérpretes). O caráter objetivo da informação logo despertou o interesse de filósofos e cientistas cognitivos para desenvolvimentos epistemológicos e semânticos. Ainda de acordo com Adams (2005) o fato de que as mensagens podem conter informação sobre o que está ocorrendo em outra parte sugere “a possibilidade de reverter o sentido de uma mensagem (ou pensamento) às origens informacionais em seu ambiente”. A realização dessa tarefa caberia a uma teoria semântica da informação. Nesse sentido, Gonzalez e seus colegas (2004, p. 9) destacam o papel de Fred Dretske:

Os estudos de uma abordagem contemporânea da *semântica informacional*, amplamente conhecida pelos filósofos da mente e cientistas cognitivos, foi originalmente elaborada por Dretske na obra *Knowledge and The Flow of Information* (1981), que aborda problemas relativos à Teoria do Conhecimento, a partir da perspectiva informacional... Nessa abordagem o conhecimento é descrito como “crença fundada em informação”. Aquilo que daria veracidade e justificaria uma crença culminando em conhecimento empírico, perceptual seria a informação.

Para Dretske (1981), falar de informação é falar de algo ao mesmo tempo abstrato, objetivo e quantificável. Para lidar com essas características da informação, Dretske recorre à MTC. Para ele, embora essa teoria não nos diga o que é informação, pode fornecer através de sua estrutura subjacente, quando devidamente complementada, uma ge-

nuína teoria semântica da informação. De fato, segundo Adams (2010), a MTC busca medir a quantidade de informação gerada por uma mensagem e a quantidade que se transmite na sua recepção, expressando essas medidas em termos de redução de incertezas. Para Dretske, isso possibilita que a MTC seja utilizada em estudos cognitivos e semânticos. Ele argumenta que a MTC fornece uma medida para identificar quanta informação pode ser associada com um estado de coisas e quanto dessa informação nos alcança.

Tomando como exemplo uma situação em que uma pessoa deverá ser escolhida por sorteio dentre oito candidatos, e digamos que H foi o escolhido, Dretske esclarece como podemos calcular a quantidade de informação gerada pela redução de n possibilidades susceptíveis (igualmente prováveis) para 1. Se S – a origem – é algum mecanismo ou processo cujo resultado é a redução de n possibilidades para 1, e nós escrevemos $I(S)$ para indicar a quantidade de informação associada com S , ou gerada por S , então temos que $I(S) = \log_2 n$. Então, no exemplo, a quantidade de informação transmitida pela situação é $\log_2 8$, isto é, 3. Portanto, em condições ótimas, a mensagem de que H foi a pessoa sorteada carrega 3 bits de informação.

Segundo Dretske, alguns podem objetar dizendo que esse exemplo depende do uso da linguagem. Assim, o sentido da análise da informação derivaria da plausibilidade de que alguma situação esteja sendo comunicada por meio de símbolos linguísticos (por exemplo, o nome H). No entanto, Dretske responde que: “A maneira pela qual isto se aplica à teoria da transmissão de informações por significados linguísticos é a mesma que se aplica à transmissão de informações por quaisquer meios. Esta generalidade é um dos seus pontos fortes” (DRETSKE, 1981, p.21).

Dando um passo adiante, Dretske então, discute os aspectos relevantes da teoria da comunicação para uma teoria semântica da informação. Segundo ele, o que se aprende, ou se pode aprender a partir das informações transportadas por um sinal, depende, em parte, do que já se sabe sobre as possíveis alternativas. A informação sempre informa sobre uma possibilidade selecionada dentro de um espaço mais amplo de possibilidades. Dessa forma, quando a informação é comunicada, o receptor só pode reconhecê-la se já tem conhecimento

sobre esse espaço de possibilidades. Não se deve, porém, confundir informação com significado. Para Dretske, pelo menos em seu sentido literal, significado é algo convencional, ao passo que informação é algo que depende de regularidades causais existentes no mundo natural. Desse modo, um estado de coisas que não tem significado em sentido convencional pode fornecer quantidades substanciais de informação. Por exemplo, os círculos que se formam transversalmente no tronco de uma árvore fornecem informação sobre a idade dessa árvore. Isso acontece porque há uma conexão causal entre o envelhecimento da árvore e a formação dos círculos.

Assim, chegamos a um ponto central da teoria de Dretske. Como apontam Gonzalez et al (2004, p.9) “diferentemente dos teóricos da informação, a preocupação de Dretske reside na tentativa de explicar o aspecto significativo da informação subjacente às crenças que fundamentam o conhecimento vinculado à percepção”. Para isso, Dretske tenta identificar um sentido nuclear da palavra ‘informação’. Nesse sentido, informação é algo capaz de produzir conhecimento. Esse modo de entender a palavra ‘informação’, contudo, não deve ser tomado como uma definição da palavra. Não é ‘informação’ que deve ser definida em termos de ‘conhecimento’, mas o contrário. De fato, para Dretske, conhecimento nada mais é do que crença justificada por informação.

É importante notar como essa definição contrasta com a definição clássica segundo a qual conhecimento é crença verdadeira justificada. Por que a definição dretskiana não menciona uma condição relativa à verdade da crença? É simples, para Dretske, a informação sempre é verdadeira. Para ele, desinformação não é uma variedade de informação. Isso ocorre porque, na teoria semântica dretskiana, a informação é determinada por uma relação nômica entre dois eventos ou estados de coisas. Um evento Y fornece informação sobre um evento X se há uma relação nômica entre X e Y. Nas palavras de Dretske (1981, p.65):

Se existe uma correlação necessária entre os eventos X e Y, de tal forma que uma mudança específica em X produz uma mudança, igualmente específica em Y, com probabilidade condicional =1, e se tal mudança é registrada em Y, então Y carrega informação sobre X.

Uma consequência importante dessa concepção é que uma mensagem só contará como informação se ela descrever o estado da fonte com uma probabilidade de 100 por cento de acerto. Segundo Gonzalez et al. (2004, p.9) tal exigência, da probabilidade condicional =1, que expressa uma correlação nômica entre X e Y, constitui para Dretske (1981, p.104-105) uma característica intrínseca das relações informacionais. Ele adverte que se a probabilidade for menor que =1 a ambiguidade entre os elos de uma cadeia de comunicação, por menor que seja, conduzirá a um estado em que certos elos desta cadeia não terão nenhuma informação sobre a fonte.

Dretske (1981) enuncia isso mais claramente, no capítulo 3. Suponha, por exemplo, que s é F. Segundo nosso autor (p. 63-64), para que um sinal forneça informação sobre um estado de coisas, ele deve carregar tanta informação sobre s como seria gerada por s sendo F; além disso, s deve ser F e a quantidade de informação carregada pelo sinal deve ser gerada pelo fato de s ser F e não pelo fato de s ser G, por exemplo. Dretske acredita que essas três condições são satisfeitas pela seguinte definição de 'conteúdo informacional': "Um sinal r carrega a informação de que s é F se e somente se a probabilidade condicional de s ser F, dado r (e k), é 1" (DRETSKE, 1981, p. 65), onde k é o que o destinatário já sabe, previamente, sobre as possibilidades relativas a s . Fica claro, portanto, que a exigência de probabilidade condicional =1 é fundamental para a definição dretskiana da informação. Entretanto, como veremos logo mais, ela é também o ponto mais criticado de sua teoria.

Uma vez que Dretske estabelece um vínculo entre informação e conhecimento, ele pode aplicar a ideia de informação para solucionar questões de epistemologia. De fato, grande parte de seus esforços é para explicar o poder causal da informação, ou seja, explicar como uma informação pode gerar conhecimento.

Uma vez que Dretske estabelece um vínculo entre informação e conhecimento, ele pode aplicar a ideia de informação para solucionar questões de epistemologia. De fato, grande parte de seus esforços é para explicar o poder causal da informação, ou seja, explicar como uma informação pode gerar conhecimento. Essa questão é intrigante porque a informação é uma entidade abstrata, mas o conhecimento é algo que podemos usar para fazer ações concretas no mundo. Dretske

tenta esclarecer essa questão com alguns exemplos. Primeiramente, ele imagina uma situação em que um espião escuta três batidas na porta e após um breve intervalo, escuta mais três. O espião logo entra em pânico, pois crê que está em perigo. Fica claro que essa crença do espião é gerada a partir da informação que ele recebe através das batidas na porta. Mas como, exatamente, se dá a conexão causal entre a informação e a crença? Dretske explica que ela se dá através de certas propriedades concretas do sinal. No caso das batidas, não é a amplitude ou quantidade dos sons que é significativa. É o padrão temporal que se constitui no recurso de transporte de informação. A crença do espião de que está em perigo é causada pelo fato de reconhecer esse padrão temporal. É, portanto, essa propriedade temporal do sinal que causa a crença. Agora, além disso, Dretske afirma que o poder causal da informação transmitida por um sinal r , equivale ao poder causal de certas propriedades concretas de r . No caso do espião, se concordamos que a crença é causada pela propriedade temporal das batidas na porta, devemos admitir que ela é causada também pela informação transmitida através das batidas, pois o poder causal da informação é equivalente ao poder causal da referida propriedade do sinal. Podemos assim concluir que a informação é a causa da crença. E, além disso, se tal crença é causada por informação, dentro da visão de Dretske, ela pode ser considerada conhecimento.

Alguém pode se perguntar: Como Dretske concebe o conceito de causa destacado no referido exemplo? Adams (2014) nos explica de modo enfático: “É claro que Dretske pensa a causação como causa necessária. De modo que, se X causa Y e se X é necessário para a ocorrência de Y , então se X acontece, segue-se Y ”.

Há ainda um importante elemento que está em jogo na definição Dretskeniana de causa no exemplo apresentado, como destaca Pereira (2014): deve se ter claro que a noção de “causa” no caso acima, antes de mais nada, visa estabelecer uma conexão entre as duas principais condições para o conhecimento (até então desconexas pela teoria tripartite): verdade e crença. Ou seja, há conhecimento não apenas quando há crenças verdadeiras, mas apenas quando a crença for causada (de forma apropriada) pela sua verdade (o fato que ela exprime).

Condições de direcionalidade temporal em uma perspectiva eternalista: o problema da entropia

Gustavo Emmanuel Alves Vianna de Lyra
UFRJ

DESCRIÇÃO DO TEMA: FUNDAMENTANDO CONCEITOS

Os debates sobre a natureza do tempo ou, mais radicalmente, sobre sua realidade, sempre se apresentaram como centrais para a filosofia, sobretudo para a metafísica. Em que consiste o tempo? Ele existe de forma independente? É possível diferenciá-lo formalmente do espaço?

No início do século passado, McTaggart trouxe grandes contribuições para estas questões. Muito embora defendesse a irrealidade do tempo, suas reflexões foram fundamentais para a filosofia do tempo no século XX. Ele começa por observar que:

Posições no tempo, como o tempo aparece para nós *prima facie*, são distintas de dois modos. Cada posição é Anterior e Posterior a alguma das outras posições (...) em segundo lugar, cada posição é Passado, ou Presente ou Futuro. As distinções da primeira classe são permanentes, embora as últimas não o sejam. Se M foi alguma vez anterior a N, ele é sempre anterior. Porém, um evento que é agora presente foi futuro e será passado. (MCTAGGART, 1908)

A partir destas duas possibilidades de posições no tempo, a saber, *anterior* e *posterior*, e *passado*, *presente* e *futuro*, McTaggart elabora as

duas séries que se tornariam paradigmas nas discussões sobre o tempo: respectivamente, a *série B* e a *série A*. Nelas, o conceito de mudança, fundamental para McTaggart, apresenta-se de forma diferente. Para entender melhor esta diferença, no entanto, convém esclarecermos a distinção entre propriedades intrínsecas e extrínsecas.

De forma simplificada, podemos dizer que temos propriedades intrínsecas em virtude do que somos. Em contrapartida, nossas propriedades extrínsecas refletem a forma como interagimos com o mundo (WEATHERSON & MARSHALL, 2013). Deste modo, a massa de um corpo seria intrínseca, enquanto o peso (dependente da aceleração da gravidade) seria extrínseco. A isto, Lewis acrescenta o seguinte:

Uma proposição que atribui propriedades intrínsecas a alguma coisa é inteiramente sobre esta coisa; enquanto uma atribuição de propriedades extrínsecas não é inteiramente sobre esta coisa, embora possa ser sobre um todo maior do qual esta coisa é uma parte. Se algo tem uma propriedade intrínseca, então qualquer duplicata perfeita também a tem. Mas duplicatas situadas em contextos diferentes, diferem quanto a suas propriedades extrínsecas. (LEWIS, 1983)

Com relação às séries temporais, temos esta distinção fundamental: a mudança, na *série A*, é vista como intrinsecamente temporal, enquanto na *série B* ela não ocorre no tempo, propriamente, mas sim nos eventos, ou mais precisamente, na passagem de um evento para outro. É, portanto, extrínseca. Passemos, agora, a uma descrição mais aprofundada dessas séries.

AS SÉRIES TEMPORAIS

A *série A* descreve um tempo no qual há uma referência fundamental: o presente. Diante desta referência, eventos futuros se tornam cada vez menos futuro, para por um breve instante serem presente e, depois, passado e cada vez mais passado. Há, portanto, um movimento inexorável do presente em uma determinada direção. E, graças a esse movimento, há *passagem do tempo*.

Olson ressalta que a passagem do tempo não pode ser literalmente um tipo de movimento:

Movimento é mudança de posição espacial, e o presente só pode se “mover” no tempo. Trata-se, na melhor das hipóteses, de um tipo metafórico de movimento, semelhante ao aumento da temperatura ou dos preços. A verdade literal é que o tempo e os eventos mudam na sua direção temporal e na separação do presente (OLSON, 2009)

Ou seja, o “movimento” é uma derivação da direção temporal e da posição com relação ao presente. Esta é a visão dinâmica do tempo: *passado, presente e futuro* são aplicáveis às coisas de modo somente temporal e são, por natureza, fugazes (OLSON, 2009). Assim, propriedades desse tipo são intrinsecamente temporais, garantindo a mudança e o fluxo puramente no tempo.

Por outro lado, a série B apresenta apenas os conceitos de *anterior* e *posterior* para descrever o tempo. O presente representa somente um *indexical*, ou seja, o ponto de vista de alguém que enuncia algo sobre um evento. Assim, *agora*, ou *presente*, teriam a mesma função de *eu*, *aqui* e *isto*: duas pessoas que pronunciem uma sentença contendo o mesmo *indexical* podem dizer coisas diferentes (BRAUN, 2012). Desse modo, o tempo presente não possui nenhum privilégio sobre outros tempos, assim como *aqui* não possui privilégio sobre outros lugares. Como, então, pensar o fluxo do tempo na série B, uma vez que não há um presente referencial que transforma o *status* temporal de todos os eventos que o circundam? Defensores da série A sustentam que só nela o fluxo é possível. Mellor, no entanto, apresenta a seguinte crítica a essa perspectiva:

Em primeiro lugar, uma vez que o fluxo do tempo, se é que ele existe, distingue o tempo do espaço, ele é tanto intrínseco quanto local. Mas em segundo lugar, ele só dará a direção do tempo ao distinguir anterior de posterior. É por isso que teóricos da série A pensam que o sentido intrínseco de uma série de eventos é essencialmente ligado à distinção entre passado, presente e futuro. A precede B porque A é passado enquanto B é presente (Broad, 1923). Eles estão errados: localizações na série A são distinguíveis somente por o quão anteriores ou posteriores elas são com relação ao presente. (MELLOR, 2009).

Ou seja, os conceitos de anterioridade e posterioridade são fundamentais para que possamos definir a direção em que o tempo flui,

mesmo na série A. Além disso, qualquer instante na série A só pode ser distinguido de outro se analisarmos o quão anterior ou posterior ele está em relação ao presente. Uma vez que o presente é indexical e, portanto, não pode ser considerado como intrínseco ao tempo, já que depende de um enunciador, temos que a série A é perfeitamente redutível à série B: podemos substituir afirmações do tipo (1) *alguns momentos são presentes* e (2) *tudo que é presente um dia se tornará passado* por (1*) *alguns momentos são localizados em t* e (2*) *para qualquer evento localizado em t, qualquer evento depois de t é posterior a t*. Apesar de (1) e (2) parecerem implicar que o tempo muda com relação a sua “presentidade”, (1*) e (2*) não descrevem nenhum tipo de mudança: “nós podemos usar linguagem com marcadores temporais, e ter crenças temporais, sem nos comprometermos com a realidade da passagem do tempo” (OLSON, 2009).

QUESTÃO CENTRAL

Ora, a série B, em última análise, nega a realidade do fluxo do tempo, convertendo-se em um simples encadeamento de eventos em uma dimensão. Trata-se de uma visão estática, eternalista, do tempo. Mas, se não há um movimento do presente em direção ao futuro, que aproxima os eventos futuros deste limiar presente para depois afastá-los cada vez mais para o passado, cabe a pergunta: **como é possível pensar a direcionalidade na série B?** Se não há ponto de referência, a princípio não temos critério para diferenciar um evento anterior de um evento posterior. Todos estão, igualmente dispostos na série e a seta do tempo poderia apontar em qualquer direção.

Nestes termos, sem determinarmos uma seta temporal, o tempo seria equivalente a uma dimensão espacial: eventos dispostos na série teriam as mesmas propriedades formais que pontos dispostos em uma reta. Ambos são transitivos: $aRb \wedge bRc \circlearrowright aRc$, ambos são irreflexivos: $\neg aRa$. E com relação à simetria, ambos seriam simétricos. Note que em apenas uma dimensão espacial, não é possível determinar relações do tipo “estar à direita ou à esquerda de”, é necessário um ponto fora da reta, o que geraria uma segunda dimensão. Se não houver uma forma de se estabelecer, em pelo menos uma relação entre eventos,

que um deles é anterior e outro é posterior, não é possível estabelecer a direcionalidade do tempo e, portanto, ele não seria diferente de uma dimensão espacial.

HIPÓTESE

A hipótese que será investigada nesta pesquisa é a seguinte: **para resgatar a direcionalidade da série B, é necessário recorrer a processos irreversíveis, extrínsecos ao tempo**. Grünbaum ressalta que “é claro, agora, que a natureza do tempo *não* é algo à parte das particulares espécies de processos que se manifestam no universo. Ao contrário, a natureza do tempo está alicerçada no caráter mesmo desses processos” (GRÜNBAUM, 1975). Mas a que processos nos referimos? Neste ponto da pesquisa, estou investigando a **entropia** como uma espécie de seta termodinâmica do tempo (MELLOR, 2009).

A **entropia** oferece uma contribuição importante, uma vez que sempre aumenta em um sistema isolado termicamente: “A entropia de um sistema termicamente isolado nunca diminui, de forma que se em t_1 ela é menor do que em t_2 , então t_1 é anterior a t_2 .” (MELLOR, 2009).

Por exemplo: Coloque uma barra de ferro em cima de uma chama por meia hora. Coloque uma outra em um freezer durante o mesmo período. Remova as duas dos seus locais originais e coloque-as em contato uma com a outra. Em um breve período de tempo, a mais quente perderá calor para a mais fria. O novo sistema combinado, com duas barras vai se estabilizar em um novo equilíbrio, que será intermediário entre as temperaturas originais das barras e, eventualmente, vai se equilibrar com a temperatura do ambiente.

Não está claro, no entanto, se a termodinâmica é um explanandum (ou seja, que sua assimetria deve ser explicada pelo tempo, ou se é um explanans: isto é, a sua própria assimetria é a base para entender as relações temporais. (CALLENDER, 2011)

Além disso, o problema com essa seta da entropia é que nada está totalmente isolado termicamente: a entropia de muitas coisas pode diminuir. Essas diminuições podem ser compensadas em outras partes, mas para ter uma única direção, é necessária uma seta cosmológica, que daria ao tempo uma direção global, uma vez que somente o uni-

verso pode, por definição, ser tomado como um sistema termicamente isolado, uma vez que não há nada fora dele (MELLOR, 2009). Deste modo, a direcionalidade dada ao tempo pela entropia, além de ser extrínseca, não pode ser local, apenas global (Zeh, 2007). Assim, perde-se a possibilidade de determinar, entre dois eventos específicos, qual é o anterior e qual é o posterior. Pode-se, no entanto, ter a entropia como um guia, um balizador de que um dado processo é mais ou menos reversível e, assim, por indução, se estabelecer uma direção.

Entretanto, é possível ter uma visão um pouco mais otimista com relação ao uso da entropia como recurso para o estabelecimento da direção temporal. O fato dos sistemas locais não serem perfeitamente isolados apenas contribui para o fato de que eles interagem constantemente, tendendo a uma desordem cada vez maior. Dessa forma, cada novo equilíbrio atingido em um sistema é seguido por um equilíbrio de outro sistema mais complexo, com maior entropia.

REFERÊNCIAS

- BRAUN, David, *Indexicals*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/indexicals/>
- CALLENDER, Craig, "Thermodynamic Asymmetry in Time", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/time-thermo/>.
- FALES, Evan. *Causation and universals*. London and New York: Routledge, 1990.
- GARRET, Brian. *Metafísica – conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- GRÜNBAUM, Adolf. *Espaço e tempo* in MORGENBESSER, Sidney. *Filosofia da ciência*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- LEWIS, David (1983a), *Extrinsic Properties*, *Philosophical Studies*, 44: 197–200
- MCTAGGART, J. M. E. *Time is not real*, reimpresso em HOY, R. C. E OAKLANDER, N. (editores), *Metaphysics: Classic and Contemporary Readings*. Belmont, Calif: Wadsworth, 1991.
- MELLOR, D. H. *The direction of time* in POIDEVIN, Robin, SIMONS, Peter, MCGONIGAL, Andrew, CAMERON, Ross (Editors). *The Routledge Companion to Methaphysics*. New York: Routledge, 2009.

NERLICH, Graham (1979), *Is Curvature Intrinsic to Physical Space*, *Philosophy of Science*, 46: 439–58

OLSON, Eric. *The passage of time* in POIDEVIN, Robin, SIMONS, Peter, MCGONIGAL, Andrew, CAMERON, Ross (Editors). *The Routledge Companion to Methaphysics*. New York: Routledge, 2009.

WEATHERSON, Brian and MARSHALL, Dan, *Intrinsic vs. Extrinsic Properties*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/intrinsic-extrinsic/>>.

ZEH, H. D. *The physical Basis of the Direction of Time*. Springer: Berlin, 2007.

Contingência e transfinito: a alternativa ao correlacionismo em Quentin Meillassoux

Tarcísio Cardoso

Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação

INTRODUÇÃO

Quentin Meillassoux (47 anos), filósofo e professor da Universidade de Paris, tem ganhado notoriedade, recentemente, pelas ideias originais do movimento atual que ficou conhecido como realismo especulativo, e que representa um contraponto às correntes mais influentes da filosofia contemporânea, especialmente no que Meillassoux chama “filosofia do acesso”, isto é, a abordagem filosófica segundo a qual só temos acesso à correlação entre pensamento e ser, nunca a uma esfera ou a outra, isoladamente, o que, para o autor, redundaria, ainda que discretamente, em um antropocentrismo. Aluno de Alain Badiou, Meillassoux propõe uma inclusão de problemas da filosofia da matemática em problemas de ordem ontológica, na tentativa de retirar o privilégio humano sobre o real, em uma espécie crítica ao idealismo e mesmo de um retorno ao realismo, entretanto, imerso em uma moldura filosófica contemporânea.

No livro *After Finitude* (2008), Meillassoux elabora seu empreendimento especulativo fundamentalmente como uma oposição ao “correlacionismo” – nome dado pelo próprio autor à abordagem filosófica oriunda de Kant, e desenvolvida principalmente por Husserl, Merleau-Ponty e Heidegger, caracterizada por Meillassoux como uma

emblemática insuficiência em lidar com problemas atuais com que a filosofia contemporânea cada vez mais se depara. Envoltos em um fundamento fenomenológico pautado pela inseparabilidade entre mente e mundo, grandes mestres da filosofia continental, mesmo quando tratam de se afastar do idealismo, não conseguem fugir à finitude essencial que se encerra na discussão sobre a correlação (pensamento-ser), e sua inegável refutação da ideia de absoluto.

De maneira bastante ousada, Meillassoux busca uma via diferente para as questões de Kant e mesmo as de Hume sobre a relação entre necessidade e entendimento. Se para Hume, nossa crença na necessidade baseia-se unicamente no hábito e nas experiências, e não possui fundamento racional, e se para Kant as leis são necessárias por causa da faticidade da representação, para Meillassoux, é a nossa própria crença na necessidade que deve ser investigada. Pode não haver necessidade alguma, diria. Ou pode ser que a única necessidade seja a contingência (Meillassoux, 2008, p. 76).

Segundo Alain Badiou, o pensamento de Meillassoux traz como contribuição, dentre outras, uma ênfase no caráter contingencial da realidade, isto é, apresenta a necessidade da contingência como o fundamento ontológico para uma filosofia que pretende dar conta dos problemas do mundo. Entretanto, não o faz de modo algum ao estilo dos kantianos extremados, chamados correlacionistas fortes, nem tampouco de modo pré-crítico como a metafísica clássica. Sua abordagem é, como o próprio autor enfatiza, especulativa, o que redundava numa faticidade não fatual, numa contingência essencial.

Como Kant, Meillassoux salva a necessidade [...] lógica. Mas como Hume, garante que não haja uma fundação aceitável para a necessidade das leis da natureza.

A prova de Meillassoux [...] demonstra que só há uma coisa que seja absolutamente necessária: que as leis da natureza sejam contingentes. Esta conexão total entre modalidades contraditórias coloca o pensamento em completamente outra relação para com a experiência do mundo; uma relação que simultaneamente desfaz as pretensões “necessitárias” da metafísica clássica bem como a distribuição “crítica” do empírico e do transcendental.

Quentin Meillassoux, então, vai além para delinear algumas consequências de sua retomada do problema fundamental (“o que

eu posso saber?") em dois outros problemas: "o que eu devo fazer?" e "o que posso esperar?". É aí que o que está além da finitude é implantado por pensadores contemporâneos. (BADIOU, 2008 : VII)

Ao que tudo indica, *After Finitude* apresenta uma revisão proposta Meillassoux para soluções epistemológicas e metafísicas comumente aceitas tanto pela filosofia continental quanto pela filosofia analítica, trazendo fortes consequências para a filosofia contemporânea, indo inclusive além da pergunta sobre os limites da razão humana. Ir além da finitude, no sentido que quer imprimir Meillassoux, é revelar a partir da própria faticidade da correlação um lugar que não pertence a ela (correlação). No entanto, se for possível, pela própria faticidade, ir além da faticidade, há que ser possível também reconhecer um absoluto, algo além de toda correlação, e que deve ser entendido como um "ambiente" no qual a correlação ela mesma deve existir.

O argumento de Meillassoux é composto de cinco etapas e visa apresentar a relevância de um deslocamento proposto pelo autor para questões epistemológicas e metafísicas. A primeira etapa consiste em definir o problema do correlacionismo, que o autor relaciona com uma timidez filosófica para com problemas que tangenciam o conhecimento científico, evidenciada na medida em que é recolocado o problema da "ancestralidade". O segundo ponto consiste em um mergulho no cerne da metafísica e na exploração de conceitos como o real, o ser e a correlação, apresentando o conflito entre contingência e faticidade, e situando grandes nomes da filosofia contemporânea no debate sobre o ser, para esclarecer como esse debate tem sido problemático do ponto de vista das conclusões acerca de um absoluto, cada vez mais longe do escopo da filosofia. No terceiro momento, Meillassoux apresenta a sua ideia mais inovadora: a conciliação entre "contingência" e "facticidade" na especulação, seu método para alcançar o absoluto, essencialmente caótico, mas que perfaz o real contingencialmente. Na etapa seguinte, o autor traz a questão de Hume ("qual a origem da crença na necessidade?") para o debate, adicionando uma visão matemática sobre o conceito de *transfinito* e justificando a ideia de contingência, no intuito de sustentar a ausência fundamental de contabilização do possível. Finalmente, o autor confronta suas ideias com as consequências

do correlacionismo, ressaltando a incapacidade deste último em lidar com o problema da diacronia, além de enfatizar a fraqueza da metafísica, do ceticismo e do transcendentalismo em questionar o necessário.

O MODELO CORRELACIONISTA

Um dos elementos que mais chama a atenção na proposta de Meillassoux é sua ousada leitura da filosofia contemporânea como uma filosofia acanhada diante dos desafios de seu tempo. O paradigma correlacionista não seria alvo de tão dura crítica caso estivesse em condições de propor soluções para grandes questões da atualidade, mas o correlacionismo parece confortável ao apontar a faticidade da correlação pensamento-ser a cada vez que uma questão sobre o mundo é lançada. É como se o correlacionismo dissesse repetidamente: “é ingênuo indagar sobre o mundo, pois há que se reconhecer que a cognoscibilidade é definida pelas regras do entendimento”. E ao fazê-lo, a filosofia se fecha sobre si própria, em um ambiente seguro, mas limitado. Enquanto isso, a ciência avança. A tirar pelas recentes conquistas na física quântica, a ciência frequentemente propõe soluções para os limites do universo e avança mesmo em questões eminentemente filosóficas.

Foi Kant quem instaurou a correlação como uma abordagem fundamentalmente crítica para a consciência e a linguagem. Até então, o problema sobre o ser era pré-crítico, tratava-se do problema da substância, mas, a partir de agora, se torna o problema da correlação, o que afasta, de certo modo, o interesse pelo que está fora da correlação. Entretanto, paradoxalmente, a abordagem correlacionista consegue chegar mais próximo de um lado externo, na medida em que estar consciente é estar consciente de algo, falar é falar de algo, e conhecer é conhecer algo. De qualquer modo, o foco do correlacionismo está no modo como um *A* se aproxima de um *B*, mesmo que esse *B* seja essencialmente inacessível. A questão não mais diz respeito ao “acessar algo”, mas sim ao “como” se pode acessar esse algo, tendo em vista que essa relação é o que permite qualquer mudança de estado cognitivo.

A partir desse cenário, Meillassoux apresenta um problema para o correlacionismo, que pode ser exemplificado na questão da ancestralidade – a exemplo dos fósseis, que indicam uma existência

da matéria ancestral, ancestral é qualquer realidade anterior à espécie humana. A questão filosófica da ancestralidade é: “sob quais condições, as afirmações sobre ancestralidade são significativas?”. Para Meillassoux, só há duas condições possíveis: a transcendental (Kant) e a especulativa (metafísica ou não).

Do ponto de vista correlacionista transcendental, o real ancestral é o resultado de um evento atual que se refere a um “passado virtual”. Mas, para Meillassoux, ao falar de um passado virtual anterior a uma mente humana, o correlacionismo entra em contradição com o próprio princípio correlacionista. Do ponto de vista puramente correlacionista, tudo o que se pode dizer, uma vez que ninguém estava lá, se restringe ao que os dados matemáticos permitem dizer (de modo que o real é construído pela mediação de dados atuais). Neste sentido, o que se faz é uma afirmação atual (presente) sobre um referente real ausente (passado). Mas o ausente desprovido de pensamento é justamente o que o correlacionismo não pode, por princípio, admitir (MEILLASSOUX, 2009 p. 12). Portanto, da perspectiva correlacionista, a interpretação da afirmação ancestral é inadmissível e o papel do filósofo consiste apenas em buscar adicionar um tipo de conhecimento que impõe uma correção mínima na afirmação científica (algo como: “não há como assegurar a faticidade desse real, já que ele vai além da correlação”). Nessa medida, o filósofo dos dias de hoje é um filósofo tímido, que evita indagar a respeito do real.

Ao ser acusado de operar um raciocínio tímido, segundo o qual a matéria fóssil é um fato no presente de um ser *anterior* ao fato, o correlacionista irá se apressar a contra-argumentar dizendo que o ser não é anterior à comunicação, pois mesmo que se *apresente como seu anterior*, seria absurdo pensar essa existência anterior à comunicação. Isto porque a comunicação primeira e o tempo em si apenas têm sentido na medida em que forem fenômenos do tipo “sempre-agora” pressuposto na relação humana com o mundo (MEILLASSOUX, 2009 p. 14). E nesse sentido, o mundo só teria sentido se fosse pensável, e as condições de verdade do correlacionismo são: deve ser experimentável no presente; deve ser universalizável; deve ser experimentável por qualquer um.

O argumento ancestralista é para o correlacionista verdadeiro, mas cujo referente não pode ter nenhum existente possível para o modo como é descrito, isto é, seu objeto é inconcebível (idem, p.

17). Dado que o evento é algo não-testemunhável, conclui-se é que tal evento é impensável. Mas a questão da ancestralidade permanece incompleta: como conceber um tempo em que o dado como tal passa de um estado de não-ser para o do ser? Ou, como pode um ser manifestar a anterioridade do ser (para a manifestação)?

A virtude do transcendentalismo está na desconstrução de um realismo ilusório e na sua habilidade em tornar o realismo impressionante e problemático: verdadeiro e impensável. O objetivo da empresa de Meillassoux é justamente questionar o que a filosofia moderna tem-nos dito nos dois últimos centenários: que há uma impossibilidade real em sair de si para tocar a coisa em si (saber o que há quer quando somos quer quando não somos).

A ESPECULAÇÃO EM MEILLASSOUX

A partir do problema anterior, Meillassoux desenvolve o segundo argumento em torno da relevância de um problema metafísico, supostamente superada por Kant: a especulação. O autor defende a ideia de que se deve buscar um absoluto, isto é, algo que não seja dependente de nossas consciências, uma vez que só assim se pode dar conta da questão da ancestralidade.

Nossa tarefa [...] consiste em tentar entender como o pensamento é capaz de acessar o não-correlato, quer dizer, um mundo capaz de subsistir sem ter sido dado. Mas dizer isto é dizer apenas que devemos compreender como o pensamento é capaz de acessar um absoluto, i. e., um ser cuja separação (sentido original de absoluto) e cuja atividade de separação para com o pensamento seja tal que se apresente a si mesmo para nós como não relativo a nós e ainda assim como capaz de existir, quer nós existamos ou não. (MEILLASSOUX, 2009 p. 28)

Ao estilo cartesiano, o autor busca estabelecer a existência de um absoluto primário e em seguida derivar daí o alcance absoluto derivado¹. Como vimos, em Kant, a coisa em si é incognoscível, apesar de pensável. Apesar de não poder conhecer o absoluto, posso pensá-lo, e

¹ Os problemas da busca pelo absoluto em Descartes são explicitados no capítulo 2 (2008, p. 28-31).

então a coisa em si deve existir. Assim, mesmo em Kant, a coisa em si: é não contraditória; e existe.

Meillassoux concorda com essa ideia e acrescenta que, no trato da questão da origem (por que existe algo ao invés do nada?), é necessário tentar uma abordagem oposta ao princípio da razão suficiente. Para caminhar nessa direção sem correr o risco de realizar um retorno à “metafísica ingênua” é preciso destacar que a metafísica absolutista deve ficar no passado. Para ele, deve-se buscar uma necessidade absoluta sem pensar algo absolutamente necessário, deve-se buscar um absoluto sem uma entidade absoluta. Desse modo, o pensamento especulativo, que almeja a *forma do absoluto* não se confunde com o pensamento metafísico, que almeja o *ente absoluto*. Da abordagem metafísica só é útil a tese de que existe algo mesmo quando não há pensamento consciente em sua direção.

Neste cenário, Meillassoux introduz a discussão sobre contingência e faticidade. Defende a tese de que há uma contingência absoluta, o que, em certo sentido, se opõe à faticidade, mas em outro está em perfeito acordo com ela, que, no entanto, necessita ser ressignificada. Partindo da premissa básica do correlacionismo, o autor apresenta como alternativa semântica para a faticidade da correlação, sua substituição pela ideia de “factualidade”.

A faticidade da correlação diz que a vinculação pensamento-ser existe e se dá efetivamente, mas não podemos caracterizá-la como necessária, pois isso é ir longe demais (além das nossas possibilidades humanas). Só podemos dizer que se dá, e nunca que se dá necessariamente ou que se dá contingentemente, pois isso é ir além da mera faticidade – é ir além do fato de que para toda representação há uma correlação entre ser e pensamento. Mas para Meillassoux, é justamente essa possibilidade que *não se pode excluir*, isto é, deve permanecer possível que algo seja impensável. Dito de outro modo, se o correlacionismo insiste na faticidade das formas correlacionais, tal faticidade evidencia a nossa incapacidade de falar do impossível. Encontrar essa incapacidade é marcar uma ausência de razão dos fatos e suas invariâncias. E a partir daí, o que Meillassoux defende é a possibilidade de que toda hipótese para a “coisa em si” permaneça igualmente válida.

A renúncia contemporânea do absoluto corresponde a uma primazia e a uma faticidade da correlação. É isto o que Meillassoux busca dissolver. Para tal, oferece o caso da ideia de *condições universais*, se-

gundo a qual, se *X* foi dado, como tal, isto significa que ele tem condição para ser tal. Sobre essa ideia, o correlacionista enfatizaria apenas a faticidade da correlação entre pensamento-ser para dizer que “não há outra condição possível”. O problema que Meillassoux coloca de modo bem claro é que *o impensável nos leva apenas à nossa incapacidade de se pensar de outro modo*, mas não leva à absoluta impossibilidade de as coisas serem de outro modo. Afirmar a impossibilidade real do impensável seria demarcar dogmaticamente, quase religiosamente, um terreno para se erigir filosofia. “Ao proibir à razão qualquer apelo ao absoluto, o fim da metafísica tem tomado a forma de um retorno exacerbado ao religioso” (MEILLASSOUX, 2009 p. 45).

A CONTINGÊNCIA E A AUSÊNCIA DE RAZÃO

Para dialogar com o correlacionista, Meillassoux elabora um método bastante fiel à proposta do correlacionismo: o *cogito correlacionista* (seu método para acessar o absoluto). Aqui, há uma função de correlação entre pensamento e ser por meio da qual se extrai verdades especulativas de um consenso intersubjetivo. Para tal, assumem-se três ideias básicas:

- se o ancestral é pensável, então um absoluto deve ser pensável
- o absoluto que se procura não pode ser dogmático (e deve ser desqualificado todo argumento que pretenda estabelecer a absoluta necessidade de uma entidade)
- deve-se superar o círculo correlacionista (segundo o qual, pensar um absoluto é pensar um absoluto para nós, portanto não é pensar nenhum absoluto)

Para o correlacionismo, podemos apenas acessar o “para nós”, nunca o “em si”. Crer neste fato é crer na absoluta faticidade da correlação, e assim a faticidade pode revelar-se uma espécie de “conhecimento absoluto porque a estamos colocando de volta nas coisas mesmas o que nós erroneamente tomamos como uma incapacidade do pensamento” (MEILLASSOUX, 2009 p. 53). A falta de razão revela uma propriedade do ente, uma limitação sua, e representa do absoluto, no máximo, uma ausência de lei. Isto é, a faticidade é uma propriedade real, pela qual tudo é desprovido de razão, e, portanto, tudo

pode virar outro sem qualquer razão. Neste sentido, diz Meillassoux, o “*unreason*” é uma propriedade ontológica fundamental.

Segundo o autor, a faticidade não se associa com a necessidade da mesma forma que com a contingência. A contingência é absoluta, a necessidade não. E assim, a *capacidade de deixar de ser* é uma possibilidade absoluta (ontológica). Por exemplo, não posso pensar que a morte depende de meu pensamento, pois isso seria equivalente a dizer que só posso morrer depois que eu pensar a morte. Minha morte não precisa do meu pensamento para acontecer. Há aqui uma absolutização da capacidade de se tornar outro. A própria diferença entre o “em si” e o “para nós” mostra um absoluto, pois algo sem razão não pode ser atribuído ao pensamento. Meillassoux declara, desse modo, a verdade absoluta do princípio “*unreason*”: “não há qualquer razão para algo ser do jeito que é” (MEILLASSOUX, 2009 p. 60).

Assim, “*unreason*” é um princípio dito absoluto, mas sem nenhuma entidade absoluta. Absoluta seria a impossibilidade de um ser necessário, ou seja, não há qualquer razão para algo ser do jeito que é. Esse princípio representa uma espécie de inversão do princípio da razão suficiente (pelo qual, tudo tem uma razão de ser).

AUSÊNCIA DE NECESSIDADE

[...] parece absurdo manter que não apenas as coisas, mas também as leis da física sejam realmente contingentes, uma vez que se esse fosse o caso, nós teríamos que admitir que tais leis poderiam de fato mudar a qualquer momento sem qualquer razão. [...] Nós podemos [no entanto] manter seriamente que as leis da natureza poderiam mudar, não apenas em concordância com alguma lei superior escondida [...], mas sem nenhuma causa ou razão qualquer. (MEILLASSOUX, 2009 p. 83)

Dada a proposta de repensar o problema da contingência, Meillassoux relembra a questão de Hume a respeito da continuidade da regularidade do mundo. O problema de Hume pode ser expresso na seguinte questão: “a partir de mesmas causas, pode-se esperar os mesmos efeitos?” Questão esta que consiste em estabelecer no que concerne a nossa capacidade de demonstrar a necessidade de uma conexão causal.

Mas o verdadeiro problema de Hume não é sobre a validade futura de nossas teorias, mas sobre a estabilidade futura da natureza em si. O problema da causalidade (em Hume) vale tanto para as leis determinísticas quanto para as probabilísticas, e a questão ressurge, em um caráter ainda mais absoluto: o que garante que as leis da física, como tais, continuarão a ser possíveis no futuro?

O problema, nesse ponto, ultrapassa o alcance da física. As condições de possibilidade para a física são garantidas pela repetibilidade dos experimentos. Mas a questão não diz respeito aos experimentos, e sim às condições de repetibilidade, e poderia ser colocada do seguinte modo: “poderíamos demonstrar que a ciência experimental, possível hoje, será possível amanhã?”.

Para essa questão, há três respostas possíveis: a metafísica, a cética e a transcendental. A abordagem metafísica pretende dar conta do problema invocando a existência de um princípio supremo que governa nosso mundo, de modo que os princípios que governam nosso mundo estariam garantidos pela eternidade de uma perfeição divina. A resposta cética, proposta pelo próprio Hume, diz respeito a uma dupla articulação entre a ideia de não-contradição e a ideia de hábito, como um modo de fixar crenças e como uma tendência não racional humana a atribuir “necessidade” às leis. E a resposta transcendental kantiana, baseia-se na faticidade da representação para declarar que a “necessidade causal” é uma condição necessária para a existência de uma consciência. É como se Kant dissesse a Hume: “você não pode me pedir para provar a existência de leis naturais e de causalidades, quando o que estou fazendo é justamente partir do pressuposto que as causalidades são postulados para as regras do entendimento serem do jeito que são, de modo a me permitir conhecer tais leis”.

Nem a resposta metafísica, nem a cética, nem a transcendentalista coloca em dúvida a necessidade causal. Se bem que o ceticismo chega à ideia de que a razão é incapaz de fundamentar nossa crença na necessidade (que assumimos real). Mas essa descrença na garantia de apreensão da necessidade não chega, de qualquer modo, a negá-la. A impossibilidade de se conhecer a necessidade por meio do raciocínio diz apenas sobre os limites da razão (e da nossa tendência em substituir o juízo racional por um juízo sensível quando uma estabilidade apa-

rente nos impele a crer nos hábitos e nas experiências anteriormente gravadas em nosso ser). Para Meillassoux, o que não fica claro, porém, é o motivo pelo qual o cético recorre a um recurso do juízo perceptivo habitual, ao invés de uma clareza luminosa do intelecto. Neste sentido, o ponto de vista cético acaba por se mostrar o mais paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que reconhece que o princípio da razão suficiente é incapaz de dar conta das pretensões ontológicas almejadas, ainda assim acredita numa necessidade real (sem qualquer razão para crer nisso).

Para Meillassoux, entretanto, se a necessidade de uma conexão causal entre eventos não pode ser demonstrada, então tal conexão causal é simplesmente desprovida de necessidade. Portanto, a questão não mais deve ser “como explicar a suposta necessidade das leis?”, mas “como explicar a estabilidade manifesta das leis, uma vez que as tomamos como contingentes?”.

Podemos dizer que tanto Kant quanto Hume acreditam na necessidade causal, pois *a contingência implicaria a transformação constante da realidade*. Há aqui uma tendência a um raciocínio probabilístico. A razão entre possibilidades *a priori* e possibilidades *a posteriori* (manifestas) pode ser inferida matematicamente. O argumento necessitarista funciona assim: dada a imensamente improvável estabilidade das leis da natureza e da consciência de um sujeito capaz de permitir a ciência (pela observância da permanência), a necessidade está provada (MEILLASSOUX, 2009 p. 98). Apesar de improvável, nosso próprio universo se estabiliza como resultado de um número gigantesco de emergências caóticas. E em tal argumento, o próprio acaso pode ser mensurado, estabelecido matematicamente e pode evoluir para se tornar um princípio de lei física (indeterminação). Mas a questão essencial não foi respondida: qual a condição para a manifesta estabilidade do caos?

O texto passa então a opor os conceitos de acaso e contingência, tomando o primeiro como um princípio de variação passível de matematização e o segundo como algo que simplesmente acontece, sem causa nem previsibilidade possíveis. Para o raciocínio probabilístico ser válido o que é possível *a priori* deve ser pensável em termos de uma totalidade numérica. Portanto, o conceito de acaso (como um cálculo de frequência) se aplica melhor à lógica da probabilidade. Mas se, ao contrário, não há motivos para associar o concebível com o totalizável,

então pode haver espaço para um princípio de variação sem recurso a números, a contingência.

Para entender melhor essa última ideia, o texto faz menção ao conceito de transfinito, apresentado por Cantor, como uma “destotalização do número” (idem, p. 103). A ideia de que existem infinitos diferentes (uns maiores do que outros) pode ser usada para distinguir contingência e acaso. Sabe-se que o conjunto das partes de A é sempre maior do que A . E do mesmo modo, o conjunto das partes do conjunto das partes de A será ainda maior. O conceito de “Aleph” diz respeito à cardinalidade desses conjuntos, e sua sucessão é ilimitada. A série de conjuntos ordenados por Alephs se aproxima do conceito de transfinito. Tal série não pode ser totalizada, pois não há quantidade última para ela, sendo ela mesma uma série infinita. Daí resulta a conclusão de que o que é quantificável (pensável) não constitui uma totalidade. Ou seja, a totalidade (quantificável) do pensável é impensável (MEILLASSOUX, 2009 p. 104).

O mero fato de sermos capazes de assumir a verdade dessa axiomática nos permite desqualificar a inferência necessária. Há uma incerteza fundamental na ideia totalizadora do possível: as possibilidades não são totalizáveis, isto é, continuam abertas, pois não chegam em um fim. Portanto, é ilícito estender o raciocínio aleatório para além da totalidade que está dada na experiência.

Ao invés de imaginar centenas de eventos para a mesma causa, tenta-se revelar o que nos impede de acreditar na verdade de tal hipótese. O acaso (no sentido de sorte, jogo, chance) diz respeito a um raciocínio probabilístico (cálculo), baseia-se nas técnicas de contagem. Já o termo contingência se refere ao que acontece de ser, ao devir, e diz respeito a algo que finalmente acontece (se opõe ao jogo, no qual tudo, mesmo o improvável, é previsto). O contingente, por sua vez, continua matemático, mas está mais próximo do conceito de transfinito, sendo, desse modo, incalculável e imprevisível.

DIACRONICIDADE E TRANSFINITO

Meillassoux retoma o argumento do arque-fóssil e sua discrepância temporal entre pensamento e ser. A questão inicial era: “como

a ciência é capaz de conceber tal discrepância?” e agora passa a ser “como a ciência é capaz de usar a diacronicidade?”. A ideia do autor é que a ciência torna a diacronicidade possível, porque ela nos permite considerar o todo da sua afirmação de um ponto de vista diacrônico.

Desde Heisenberg, é certo que a presença do observador afeta o observado. Mas essa proposição é vista pelos próprios cientistas como uma propriedade da lei que, por sua vez, não depende deles. Aqui, o importante não é o caráter realista da ciência, mas o processo que distingue o ser de nós mesmos, que é o processo de matematização da natureza. A matematização é o processo que permitiu separar mundo e homem (Descartes) e também permitiu descentralizar o pensamento em relação ao mundo no processo de conhecimento (Kant). Assim, para Meillassoux, o que a revolução copernicana nos permitiu concluir foi uma revelação paradoxal da capacidade do pensamento de supor o que “há” quer o pensamento exista ou não.

O abandono da concepção do em si e do cosmos, acompanhado de uma sensação de desamparo, não teve outra causa senão o reconhecimento de que o pensamento se tornou capaz de pensar um mundo que dispensa o pensamento (idem, p. 116). Portanto, há um paradoxo para o transcendentalista, na medida em que ele enxerga uma coisa em si fora da correlação e diz não haver possibilidade de atingi-lo. É como se o pensamento pudesse ir além dos seus próprios limites, mas ao mesmo tempo deve ficar restrito ao que lhe foi dado e não ir além. O que não fica claro é o porquê dessa limitação (uma vez que um *ontos* externo é perfeitamente concebível).

Neste sentido, poderia ser acrescentado ainda que o que quer que seja matematizável é absolutamente possível, isto é, pode continuar existindo independentemente de ser “dado a”, “manifestado para”. Mais ainda, o que é matematizável não pode ser reduzido a um correlato do pensamento, sendo, portanto, absoluto.

A revolução crítica de Kant faz os objetos se conformarem a nosso conhecimento. A filosofia transcendental insiste que a condição da ciência consiste em revogar todo o conhecimento não-correlacional. Insiste em declarar o realismo como aparente, derivado, ingênuo, natural. Afirma que a ciência não correlacional tem um caráter meramente especulativo. Do mesmo modo, a filosofia kantiana promove a morte da metafísica em benefício da ciência – “Não devemos crer ingenua-

mente em ideias como alma, Deus, que não nos são acessíveis sequer pelo conhecimento científico” (MEILLASSOUX, 2009 p. 120) –, e há aqui uma falha fundamental, pois foi ignorado o caráter mais revolucionário do conhecimento científico: seu caráter especulativo.

Meillassoux declara, enfim, que as consequências do correlacionismo são nefastas para a filosofia de um modo geral, pois a torna tão limitada que a impede de dar sua contribuição para qualquer conhecimento objetivo. Tornou-se impossível atribuir à filosofia a tarefa de entender como uma afirmação é possível em seu significado último. A solução correlacionista para a diacronicidade é apenas e tão somente apelar para a reintrodução do passado no pensamento presente. A ciência, por sua vez, trabalha com a ideia de temporalidade (real), segundo a qual o que vem antes vem antes, e vem antes de nós. Esse formidável paradoxo da manifestação-anterioridade da diacronia nos permite restabelecer a possibilidade de um real fora da correlação que alia pensamento e mundo.

Hume tinha detectado uma falácia no princípio da razão suficiente, e tinha denunciado que tal princípio não era absoluto. Kant propôs três estágios para esclarecer um engano metafísico: a ideia de conhecimento matematizável da natureza (des-subjetivação da natureza); a inutilidade da tentativa de dar à física uma fundamentação metafísica; e a renúncia a todo absoluto teórico. Meillassoux, entretanto, recoloca o conceito de absoluto como um problema filosófico e propõe uma abordagem especulativa (mas não metafísica) para dar conta dele. A reformulação especulativa do problema de Kant pode ser exposta nas duas respostas para a questão “como a ciência matematizada da natureza é possível?”, a saber: 1) o que é matematicamente concebível é absolutamente possível; e, 2) ao mesmo tempo, as leis da natureza derivam sua estabilidade factual de uma propriedade da temporalidade, em si, absoluta (indiferente à nossa existência). A absolutização inerente ao problema da diacronicidade basicamente afirma que toda sentença matemática descreve uma entidade essencialmente contingente.

Finalmente, pode-se caracterizar a solução de Meillassoux para o problema de Hume e para o problema da diacronicidade como: 1) uma solução especulativa e antimetafísica para o problema geral do mistério da “necessidade”; e 2) uma solução especulativa para o problema geral da diacronicidade, sem o qual a ciência perderia seu intrínseco senso copernicano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, o pensamento de Meillassoux tem em vista resolver um mal-estar que a filosofia contemporânea tem se esquivado a respeito do absoluto. Ao propor uma solução para tal dilema, Meillassoux arrisca um novo mergulho no cerne da metafísica ao explorar conceitos como o real, o ser e a correlação, apresentando o conflito entre contingência e faticidade, e situando grandes nomes da filosofia contemporânea no debate sobre o ser para esclarecer como esse debate tem sido problemático do ponto de vista das conclusões acerca de um absoluto, cada vez mais retirado do escopo da filosofia.

Resgatando a questão de Hume (qual a origem da crença na necessidade?) e adicionando uma visão matemática sobre o conceito de *transfinito*, Meillassoux enfatiza uma diferença semântica entre contingência e acaso, no intuito de sustentar a ausência fundamental de contabilização da pura possibilidade, cerne da ideia de contingência. É esse conceito de contingência, ressignificado por Meillassoux, o responsável por conciliar a faticidade da correlação com uma falha na necessidade real, de modo que não é mais preciso crer na necessidade, como o fez toda a filosofia desde Hume e Kant.

Tais ideias, bem como suas consequências, podem e devem ser confrontadas com as consequências do correlacionismo, de modo que seja possível esclarecer se há, de fato, uma incapacidade deste último de lidar com o problema da ancestralidade, como o faz parecer o texto de Meillassoux. O problema final de Meillassoux – a saber: o problema da diacronia – ressalta a fraqueza tanto da metafísica, quanto do ceticismo, quanto do próprio transcendentalismo em questionar o necessário. Mas a “contingência absoluta” é uma ideia que resolve a questão da diacronia, alcançando uma solução satisfatória e oposta ao pensamento correlacionista. Se o sistema correlacionista resulta, para o autor, sempre em um idealismo tímido, o sistema especulativo centrado na contingência é uma tentativa de resposta à altura do correlacionismo. Neste sentido, a solução de Meillassoux permite um retorno ao real, que na sua acepção tem características de um absoluto transfinito e contingente.

REFERÊNCIAS

- BRYANT, Levi, SRNICEK, Nick e HARMAN, Graham. 2011. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne : re.press, 2011.
- DELANDA, Manuel. *Emergence, Causality and Realism*. [A. do livro] Levi BRYANT, Nick SRNICEK e Graham HARMAN. *The speculative turn*. Melbourne : re.press, 2011.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas* (Os Pensadores). São Paulo : Abril Cultural, 1983.
- ECO, Umberto. *Semiótica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo : Ática, 1991.
- HARMAN, Graham. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making*. Edingburgh : Edingburgh University Press Ltd, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas : Vozes, 2012 [1926].
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo : Unesp, 2009.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5a. edição. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2001[1787].
- MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro : Zahar, 2006. ISBN 978-85-7110-095-4.
- . *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro : Zahar, 2007. ISBN 978-85-7110-405-1.
- MEILLASSOUX, Quentin. *After finitude: an essay to the Necessity of Contingency*. London : Continuum, 2008.
- MORIN, Edgard. *Inteligência da complexidade : epistemologia e pragmática*. Lisboa : Instituto Piaget, 2007.

Epistemologia social: fundamentos da crença coletiva

José Antonio Gomes Chaves
UFMT

INTRODUÇÃO

Em nosso cotidiano, observamos várias proposições que são afirmadas pelas diversas pessoas que nos rodeiam, comunidades, assim como grupos e instituições. Para os epistemólogos, tais afirmações teriam de passar pela análise das concepções das normas que regem a teoria do conhecimento, buscando o grau de crença e justificação.

A epistemologia social vai buscar sustentações e a coerência inferencial do conhecimento relacionado com o papel social e grupos sociais. Com esta postura, vamos investigar as condições em que a epistemologia social vem estruturando e apresentando o conhecimento coletivo levando-se em consideração a epistemologia clássica, focando mais especificadamente nas questões que giram em torno da possível ou não crença de grupo.

O tema será abordado buscando-se os conceitos e fundamentos da epistemologia tradicional e analítica, com foco na epistemologia social, dando ênfase na investigação da crença coletiva e a possibilidade do conhecimento do sujeito coletivo.

Considerando a proposta de Raul Hakli¹ de que há três teses a serem consideradas porém não podem acontecer simultaneamente, as

¹ HAKLI, R. "On the possibility of group knowledge without belief". *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 4 (2), 2007, p. 249-266.

quais são: 1) Conhecimento implica em crença; 2) Grupos não podem ter crenças; 3) Grupos podem ter conhecimento.

De posse das três posições de Hakli, damos início as questões que ressaltam se grupos podem ou não ter crença, pois verificamos as discordâncias entre os epistemólogos como Margaret Gilbert² que apresenta a noção não somatória de que grupos podem ter conhecimento e crença proposicional, assim como sujeitos individuais, diferentemente de Hakli, como já colocado, que considera que grupos podem ter conhecimento mas não possuem crença. Alvin Goldman³ apresenta uma outra concepção e propõe a tese de que o conhecimento necessita da crença e que grupos não podem ter crença, pois segundo ele, as crenças são somente atribuídas a indivíduos. Nesse contexto buscaremos explorar tais afirmações, tentando compreender e analisar a afirmação de que a crença é um estado mental, pesquisando os conceitos e fazendo análise sobre a crença dos indivíduos de um grupo.

Para isso iremos trabalhar o conhecimento proposicional ilustrando com a tentativa de fazermos reduções para formalização lógica, uma vez que entendemos ser uma possibilidade de análise para encontrar em que condições ocorre o conhecimento do agente epistêmico coletivo e extrair as condições onde a crença ocorre em alguns exemplos de indicação de conhecimento de grupo. Desta forma, também teremos como analisar o estado mental presente no grupo ou do grupo.

Desta forma procuramos um ambiente de análise, levando em consideração o referencial conceitual da epistemologia social e o agente coletivo apresentado pelos epistemólogos no decorrer do texto deste artigo.

Se conseguirmos através deste trabalho, verificar uma possibilidade de agregar as teorias da epistemologia social, especialmente no conhecimento de grupo, não somente sua arquitetura, mas também o contexto que envolve sua constituição de crença justificada, vamos então, ter a possibilidade de apresentar mais uma possível análise e mais questões para os iniciados nos estudos da epistemologia social.

² GILBERT, M. "Collective Epistemology". *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 1 (3), 2004, p. 95-107.

³ GOLDMAN, A. 'Social Epistemology'. In *The Stanford encyclopedia of philosophy*, Edited by Edward N. Zalta, 2006

Assim, buscaremos no final deste trabalho, entender algumas teses sobre a crença de grupo, partindo da tese de Hakli, para então após as análises contidas, apresentar algumas considerações sobre tais teses, além de propor alguns questionamentos baseados em algumas dúvidas surgidas durante tais análises, sobre a existência ou não da crença de grupo.

EPISTEMOLOGIA SOCIAL

A epistemologia social, deriva do desenvolvimento da epistemologia tradicional como uma busca analítica de estudos conceituais e normas que tenham grande importância para o conhecimento produzido nos papéis sociais, nas suas relações e nas possíveis crenças grupo.

Schmitt (2012)⁴ define epistemologia social como estudo conceitual e normativo das dimensões sociais do conhecimento e divide a epistemologia social em três ramos como segue:

1. O papel das condições sociais no conhecimento individual;
2. A organização social do trabalho cognitivo;
3. A natureza do conhecimento coletivo.

Neste artigo, o que mais vai nos interessar são as análises do terceiro ramo, o qual aborda o conhecimento de grupo de indivíduos, comunidades ou instituições e trata o conhecimento coletivo como uma mera soma do conhecimento dos membros do grupo ou ainda a questão de como o conhecimento depende de relações sociais.

Podemos ressaltar alguns estudiosos que já produziram trabalhos sobre o assunto, como Müller; Rodrigues (2012)⁵ que fazem um breve histórico sobre o surgimento da abordagem filosófica e social da epistemologia, os quais introduzem a epistemologia social na literatura brasileira destacando alguns dos principais estudiosos que fizeram surgir esta teoria de conhecimento:

Pode-se dizer que uma abordagem simultaneamente social e filosófica da Epistemologia surge apenas em 1987, com o volume especial da revista *Synthese* sobre Epistemologia Social, organi-

⁴ SCHMITT, Frederick. Epistemologia Social, Compêndio de Epistemologia. Org. GRECO, John; SOSA, Ernest. 2 Ed. São Paulo:Edições Loyola, 2012. P. 547-591.

⁵ MÜLLER, F. M.; RODRIGUES, T. V. (Orgs) *Epistemologia Social : dimensão social do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

zado por Frederick F. Schmitt⁶ A partir daí, surgem outros trabalhos nesta mesma perspectiva, entre os quais destacamos o livro de C. A. J. Coady, publicado em 1992, dedicado ao papel epistemológico do testemunho e o livro organizado, em 1994, por Frederick Schmitt, cujo propósito é estabelecer uma reflexão sobre a natureza, as possibilidades e os limites da Epistemologia Social, enquanto abordagem filosófica.

Verificamos que o debate é recente, sendo desenvolvido num campo da análise contemporânea nas últimas três décadas. Os citados autores apontam os trabalhos que a partir daí foram apresentados, fornecendo um rico espaço do entendimento da epistemologia social.

Alvin I. Goldman⁷ (apud Müller; Rodrigues, 2012), em 2010, indicou três concepções de Epistemologia Social: sendo a Revisionista, b) Preservacionista; e (c) Expansionista. Cada uma delas pode ser mais bem compreendida dada a sua relação com a Epistemologia Tradicional. Ele resume a Epistemologia Tradicional em seis teses:

1. Agentes epistêmicos são exclusivamente indivíduos;
2. O foco epistemológico é sobre avaliação ou normatividade epistêmica (justificação, racionalidade, conhecimento);
3. Os padrões normativos de racionalidade e justificação não são meramente convencionais ou relativos, mas tem algum tipo de validade objetiva;
4. As noções centrais (conhecimento e justificação) acarretam a verdade ou têm uma relação estreita com ela;
5. A verdade é assumida como um objetivo e é independente da mente;

⁶ Obra mencionada por Müller, Rodrigues (2012):SCHMITT, F. 'Socializing Epistemology; An Introduction Though Two Sample Issues'. In SCHMITT, F. (Ed.). *Socializing Epistemology: The Social Dimension of Knowledge*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994, p. 01. Frederick Schmitt é o autor de conhecimento e crença (Routledge, 1992), Truth: A Primer (Westview, 1995), e Epistemologia de Hume no Tratado: A veritativos interpretation (Oxford University Press, 2014), bem como o editor de Socializar Epistemologia (Rowman e Littlefield, 1994), Socializar Metafísica (Rowman e Littlefield, 2003), e Teorias da Verdade (Blackwell, 2004). Atualmente é editor associado da revista Episteme.

⁷ Obra mencionada por Müller, Rodrigues (2012): GOLDMAN, A. 'Social Epistemology'. In The Stanford encyclopedia of philosophy, Edited by Edward N. Zalta, 2006. Alvin Goldman é um epistemólogo e professor americano de Filosofia na Universidade Rutgers em Nova Jersey. Obteve seu PhD da Universidade de Princeton é um especialista em ética bem conhecido. Fez um trabalho influente sobre uma vasta gama de tópicos filosóficos, mas suas principais áreas de pesquisa são epistemologia, filosofia da mente e ciência cognitiva.

6. O empreendimento central da Epistemologia Tradicional é o exame crítico da tomada de decisão doxástica (adotar, reter ou revisar crenças de um sistema doxástico).

Nesta amostra, observamos que Goldman indica as tese como base da epistemologia tradicional para então proporcionar os parâmetros e ponto de partida para os estudos e desenvolvimento da epistemologia social, vamos ter o cuidado de tomar estes parâmetros para verificar o conhecimento no ambiente coletivo e trazer outros autores como Gilbert⁸, que apresenta uma tese que diz que “Uma população P acredita que p se e somente se os membros de P estão comprometidos em conjunto a acreditar em p.” Também aponta um conceito com fundamentos somativos e apontam uma possível consciência de grupo e por consequência indicando que grupo pode ser agentes epistêmicos.

A CRENÇA

Para fazermos uma abordagem da crença de grupo, é necessário nos apropriarmos primeiro do entendimento da crença, assim faremos uma breve consideração sobre diferentes abordagens sobre conceitos de crença.

A epistemologia contemporânea tem nos oportunizado, a partir de diferentes teorias, várias análises para uma adequada definição do conhecimento. Assim faz-se necessário os epistemólogos se apropriarem de tais teses centrais e clássicas para a epistemologia e analisarem os problemas, para que assim, tenhamos uma possibilidade de encontrar uma nova maneira de solucionar os problemas ou acrescentar algo nas teses já aceitas.

A tentativa de estabelecer as condições para que alguém creia racionalmente em algo faz com que surjam diferentes abordagens e argumentações.

Neste trabalho, tentaremos verificar alguns dos fundamentos que dizem respeito a crença, pois a partir dela é que nós podemos inicializar o processo de reconhecer o que podemos conhecer. Pois

⁸ GIBERT, M. “Collective Epistemology”. *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 1 (3), 2004, p. 95-107.

segundo Conee e Feldman(2004)⁹, para muitos filósofos, uma das condições mais importantes e estudadas para o conhecimento é a crença racional ou justificada.

Assim, para conhecer alguma coisa temos a necessidade de ressaltar algo que corresponda à uma boa razão para crer que conhecemos tal coisa e então chegar a crer de maneira correta. Deste modo, para crer em alguma proposição e dizer que temos conhecimento sobre ela, necessariamente não podemos crer por crer, sem razão alguma, sem evidência, ou por tentar adivinhar ou arriscar uma possível verdade sobre ela sem ter nenhum argumento, fundamento racional ou justificação. Portanto, atentamo-nos nas condições para obtenção do conhecimento, mais especificamente no entendimento e na busca dos fundamentos da crença.

Destacando a verdade e a crença como duas condições para o conhecimento. Assim o conhecimento é a crença verdadeira do tipo S sabe p , sendo que: 1) S crê p , e 2) p é verdadeira.

A Análise Tradicional do Conhecimento (ATC) está formulada tem a seguinte definição:

ATC. S sabe p = df. (i) S crê p , (ii) p é verdadeira, (iii) S está justificado em crer p .

Além de destacarmos esta formulação, temos ainda que levar em consideração que crer em alguma coisa é aceitá-la como verdadeira, pois ainda temos outras alternativas apontadas pelos epistemólogos como: 1) você pode acreditar na coisa; 2) você pode descrever dela; 3) ou você pode suspender o juízo sobre ela.

Assim, a crença será determinada de acordo com a tomada de decisão, de forma racional ou justificada, e ainda se não formos capazes racionalmente ou justificadamente de decidir por sua existência podemos opinar por nos abstermos de crer e descrever em tal proposição suspendendo o juízo.

Para Moser, Mulder e Trout (2004)¹⁰, se a epistemologia tradicional estiver certa, a crença é a condição necessária para o conhecimento e sem a qual não podemos dimensionar a existência do conhecimento.

⁹ CONEE, E; FELDMAN, R. *Evidentialism*. Uneted States: Oxford University Press, 2004.

¹⁰ MOSER, Paul; MULDER, Dwayne; TROUT, J. *A Teoria do conhecimento*. Tradução de Marcelo Brandão Cippola. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Então para se compreender o conhecimento, necessariamente deve-se compreender a crença.

Também temos outra perspectiva da análise da crença, que é sobre o seu grau de confiança, de maneira que podemos estar mais ou menos confiantes sobre a verdade de uma proposição, sendo que sua confiança varia pela análise de probabilidade que resulta na crença.

Com estas poucas abordagens sobre a crença, podemos verificar que há muitas maneiras de atribuir conceitos e estados mentais. Assim os filósofos passaram a estudar a crença nesta diversidade cognitiva.

Segundo Mozer, Mulder e Trout (2004)¹¹, hoje em dia chegou-se a um consenso de que a crença são estados de informações que fazem com que a crença representem o mundo, ou seja, se representa mal e falsa, e se representa corretamente é verdadeira ou factual.

O FUNDACIONALISMO

Para avançarmos mais no conhecimento de crença, e utilizarmos mais uma ferramenta para argumentação, observamos os aspectos em que o fundacionalismo aborda a crença. que são divididas em dois grupos, sendo:

- 1) Crenças básicas, as quais não necessitam de base em outras crenças, elas são denominadas como fundamentos epistemológicos, dizem respeito à natureza de nossos estados sensoriais ou perceptivos, sendo experiência imediata;
- 2) Crenças derivadas das crenças básicas, ou seja, crenças que são constituídas a partir de outras;

Estes dois grupos vem afirmar as concepções de Dancy (1985)¹², de que existe tradicionalmente um grupo de filósofos que defendem que partimos do conhecimento dos nossos próprios estados sensoriais e construímos o conhecimento a partir daí.

De acordo Conee e Feldman (2004,¹³), com estes entendimentos, podemos avançar e dizer que o fundacionalismo possui duas alega-

¹¹ Idem, p. 49 e 50.

¹² DANCY, Jonathan. An Introduction to Contemporary Epistemology. Tradução de Tereza Louro Pérez. Rio de Janeiro: Edições 70, 1985, p. 89.

¹³ CONEE, E; FELDMAN, R. Evidentialism. Uneted States: Oxford University Press, 2004, p. 69.

ções fundamentais, sendo: 1) Existem crenças básicas justificadas; 2) Todas as crenças não básicas justificadas são justificadas em virtude de sua relação com as crenças básicas justificadas.

E ainda, que estas afirmações geraram mais questionamentos sobre tais concepções dessas bases de fundamentos como crenças básicas e crenças derivadas, propondo três questões aos fundacionalistas:

- 1) Sobre que tipos de coisas tratam as nossas crenças básicas justificadas? Quais crenças são justificadas e básicas?
- 2) Como são justificadas essas crenças básicas? Se elas não são justificadas por outras crenças, como elas se tornam justificadas?
- 3) Que tipo de conexão uma crença não básica deve ter com as crenças básicas a fim de estar justificada?

Os autores apontam uma resposta as três questões se armando do fundacionalismo Cartesiano, que defende uma versão do fundacionalismo e assim postula resumidamente que:

- 1) Para responder a primeira questão, ele disse que nós temos conhecimento do mundo ao nosso redor por nós podermos deduzir as coisas que nós conhecemos a partir dessas crenças básicas, a percepção do mundo como crença básica.
- 2) Se as crenças básicas são justificadas através de proposições verdadeiras, alegando a infalibilidade, então as crenças básicas estão justificadas por não estarmos enganados, assim responde a questão dois;
- 3) Se levarmos em consideração que tudo que está justificado deve ser deduzido das crenças básicas que também estão justificadas, assim respondemos a questão três.

Assim percebemos que diante destes enunciados e questionamentos, exigimos que o nosso conhecimento seja fundamentado a partir de crenças básicas, e estas, dão origem a outras crenças.

A CRENÇA DE GRUPO

Concepções epistêmicas

Em Ferreira (2012)¹⁴, verificamos que o autor ressalta que para que possamos atribuir uma crença de grupo é necessário um acordo de aceitação conjunta (AAC) de modo que:

¹⁴ FERREIRA, D. M. Crenças Coletivas. Müller. In: *Epistemologia Social : dimensão social do conhecimento*. Müller, F. M; Rodrigues, T. V. (Orgs). Porto Alegre:

G crê que P se todos de G crêem ou a maioria de seus agentes e tornam público, também G crê que P se todos concordam, aceitam e se comprometem com P, mesmo seus elementos individualmente ou até a maioria não creem em P.

Müller (2012)¹⁵ ressalta que há uma diferença entre o conhecedor factual e o grupo conhecedor de fatos, pois o conhecimento de grupo causa dúvida de quem detém o conhecimento, assim propõe o problema para saber se o conhecimento dos sujeitos coletivos pode ser explicado pelos sujeitos singulares que o compõe.

Conforme já mencionado, vamos considerar a tese de Raul Hakli que: 1) Conhecimento implica em crença; 2) Grupos não podem ter crenças; 3) Grupos podem ter conhecimento. Tal tese nos mostra um paradoxo, pois se conhecimento implica crença e grupos não tem crença, não poderiam ter conhecimento.

Margaret Gilbert que apresenta a noção não somatória de que grupos podem ter conhecimento e crença proposicional, assim como sujeitos individuais e outros que consideram que grupos podem ter conhecimento mas não possuem crença, e ainda, outra consideração é apresentada por Goldman que propõe a tese que concorda que o conhecimento necessita da crença e que grupos não podem ter crença, pois segundo ele, as crenças são somente atribuídas a indivíduos.

Hakli afirma que por um lado, em seu sentido primário, nossas crenças são baseadas no que nós experimentamos como real. Experiências requerem mentes e crenças são muitas vezes tomadas como estados mentais. Mas os grupos não têm mentes separadas das mentes individuais dos membros do grupo, então parece que eles não podem ter estados mentais de qualquer um deles.

Já consideramos um estado mental ao mencionar que o tipo de atitudes doxásticas diz respeito a concordar, discordar ou suspender o juízos.

Nesse contexto, buscaremos fazer uma reflexão sobre a crença e o estado mental, explorando o conceito e os problemas que lhes são atribuídos.

¹⁵ MULLER, F. M. "Conhecimento de Grupo". In: MULLER, F. M.; RODRIGUES, T. (orgs). *Epistemologia social: dimensão social do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012b. p. 118-136

CONDIÇÃO PARA QUE **P** ESTEJA CONTIDA EM **S** E EM **G**

Para um melhor entendimento da crença coletiva, optamos utilizar os conceitos já apresentados sobre crença de grupo e ressaltar algumas condições em que podemos verificar que há um conhecimento de grupo através da crença epistêmica. Através destes argumentos vamos realizar algumas análises inserindo os conceitos epistemológicos sobre o conhecimento para possibilitar a análise de crença, conforme alguns exemplos que apresentamos a seguir:

Nesta primeira análise expomos os conceitos de conhecimento de grupo, utilizando a forma de proposições considerando as seguintes variáveis **P**, **S** e **G**, temos que:

- P**: proposição qualquer
- S**: agente epistêmico
- G**: agente epistêmico coletivo

Levando em consideração as informações sobre agente epistêmico coletivo apresentados neste artigo, sobre conhecimento temos:

Propomos duas condições para afirmar que uma Proposição **P** que é crida por um agente epistêmico **S**, também possa pertencer ao conjunto de proposições de um agente coletivo **G**, e que possamos reconhecer que **P** está em **S** e em **G** é:

- 1**: **P** pertence a **G** se e somente se **P** pertence a pelo menos um elemento de **G** e todos os outros concordam e aceitam que **P** publicamente.
- 2**: **P** pertence a **G** se e somente se **P** pertence a todos elementos de **G**.

O Enunciado 2, é facilmente compreendido, pois todos possuem o conhecimento, fato que não terá problemas, pois teremos justificativas racionais que não se contrapõe. Já o Enunciado 1 necessitará de uma maior análise por ter que responder as normas e condições da epistemologia social. Assim manteremos o Enunciado 1 como foco de nossa análise.

Para melhor visualizar e argumentar, Consideremos a seguinte análise:

Tendo um agente epistêmico **S** um conjunto de proposições **P**, temos:

$S_1 = (P_1, P_2, P_3)$;

$S_2 = (P_4, P_5, P_6)$;

$S_3 = (P_7, P_8, P_9)$;

$G = (S_1, S_2, S_3)$.

Enunciado 1: P3 pertence **G** se e somente se **P3** pertence a pelo menos um elemento de **G** (no caso **S1**).

Se considerarmos a teoria dos conjuntos fica clara e evidente que **P3** pertence ao subconjunto **S1** de **G**, porém no campo da epistemologia social, há alguns requisitos a serem considerados em relação crença, razões e evidências. Então vejamos algumas considerações:

Os elementos dos conjuntos **S**, que não contenha o **P3**, **devem aceitar ou/e concordar com a proposição de P3**.

Porém tal enunciado parte de uma complexidade, dado as variações da aceitação, que envolvem as razões, evidências, probabilidade e justificativas para que os demais aceitem **P3**.

O **Enunciado 1** será verdadeiro, se tivermos as seguintes condições, sendo:

1. **S1** pertence a **G** e **P3** pertence somente a **S1**;
2. **S2** e **S3** não conhecem **P3** e não **discutam sobre a veracidade de P3**;
3. **S2** e **S3** acreditam que **S1** sabe que **P3**
3. **S2** e **S3** aceitam **P3** publicamente.

Observamos que estes enunciados podem nos fazer refletir sobre alguns aspectos importantes para comparação entre agentes epistêmicos individuais e coletivos.

Fazendo outra análise para melhor exemplificar, comparamos o exemplo anterior com um computador, pois dado uma Rede de Computador **R**, um computador qualquer **C**, quando solicitado se **C** tem um dado **D**, ele responderá sim ou não, ou seja, contém ou não contém **D**, como o seguinte:

$C1 = (D1, D2, D3);$

$C2 = (D4, D5, D6);$

$C3 = (D7, D8, D9).$

$R = (C1, C2, C3).$

Do enunciado 1: D3 pertence R se e somente se D3 pertence a pelo menos um elemento de R. (no caso C1)

Neste caso, apenas as condições 1 e 2 preenchem o requisito para que R tenha D3, ou seja:

1. C1 pertence a R e D3 pertence somente a C1;

2. C2 e C3 não contém D3.

O exemplo acima nos leva a uma reflexão, que vem ao encontro da nossa pesquisa, sendo que, se um conjunto de máquinas pode conter algo que está contido em apenas uma máquina, podemos afirmar que um grupo de pessoas pode ter uma crença contida em apenas um indivíduo do grupo?

Assim, neste caso específico, se um conjunto de máquina que não tem estado mental, tem um dado contido em apenas uma máquina, então, no exemplo apresentado, um grupo não necessita de estado mental para ter uma crença que está contida em um indivíduo que pertence ao grupo, sendo que indivíduo apresenta um estado mental.

Levando em consideração a tese de Hakli, percebemos inicialmente neste contexto que podemos dizer que se um grupo possui conhecimento, e nesse conhecimento, por tratarmos de ser humano, há uma crença. Se a crença é de um indivíduo ou do grupo, é uma questão posterior.

Em todo caso, se apontarmos um estado mental para que a crença exista, este estado mental pode ser atribuído ao grupo como existente em um dos seus membros?

Se o estado mental EM é propriedade do agente S que sabe P, e S pertence ao Grupo G, então podemos considerar o EM como propriedade de G? ou como parte do processo para crença de G?

Voltando aos conjuntos, novamente poderíamos dizer que sim, pois EM pertence a um elemento de G, mas em se tratando de epistemologia, essa afirmação deve encontrar fundamento na linguagem e

nas normas que regem as condições do conhecimento. Assim, o estado mental EM que leva a crença em P é de G ou está em G?

Usando a linguagem podemos dizer que um grupo G tem uma proposição P que foi produzida por sua vez por um estado mental EM de um agente S, então G possui EM dentro de si por EM pertencer a S.

Seguindo outro exemplo, uma empresa G contém um conhecimento P, se ela tem um setor pelo menos que contém P. Como por exemplo: P = As vendas aumentarão. Assim, podemos inferir que os outros elementos pertencentes a empresa acreditam que P nos casos que seguem:

1. Aceitação por desconhecimento;
2. Aceitação por convencimento;
3. Aceitação por submissão;
4. Aceitação por imposição.

Nestes casos, há relação analítica de todos os S que pertencem a G, porém temos que ressaltar que estamos levando em consideração que há crença verdadeira e justificada em todos os casos, sob pena de não termos conhecimento estabelecido pela epistemologia, pois se um indivíduo, mesmo sendo obrigado a concordar que sabe P, se P é verdadeiro e o grupo justifica, então há conhecimento, se não saímos do contexto e das normas estabelecidas pela epistemologia.

Tentando uma análise mais formalizada e reducionista, procuramos os recursos da lógica aristotélicas e fregeana, sendo:

Atribuindo C para conhecimento, B para crença e G para grupo, temos:

- 1) Todo conhecimento tem crença: Todo C tem B
- 2) Algum grupo tem conhecimento: Algum G tem C
- 3) Algum grupos tem crença: Algum G tem B

Ainda na formalização lógica, se conhecimento implica em crença, se grupo tem conhecimento, o grupo tem crença. Se não vejamos:

1. C \rightarrow B
2. C
3. B

Da mesma forma se um grupo tem conhecimento, então vai existir crença. Se o grupo possui crença ou se há crença no grupo que levou ao conhecimento fica faz parte de uma outra análise.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, procuramos identificar e perseguir algumas teses e concepções que norteiam a epistemologia e verificamos algumas das quais satisfazem a análise e especulação epistêmica sobre a crença de um agente coletivo. Assim verificamos a análise de conhecimento de grupo a partir da tese de Raul Hakli¹⁶, que diz que grupos podem ter conhecimento, porém ressalta que conhecimento implica em crença e que grupos não podem ter crenças. Apresentamos concepções parecidas como as de Alvin Goldman¹⁷ e contrárias como as de Margaret Gilbert¹⁸.

Começamos identificando a parte da epistemologia que trata especificamente das crenças de grupo, conceituando a epistemologia social através das concepções de Frederick Schmitt (2012)¹⁹ que define epistemologia social como estudo conceitual e normativo das dimensões sociais do conhecimento e aponta a natureza do conhecimento coletivo como uma das importantes divisões da epistemologia social.

Com os conceitos mais gerais e tradicionais considerado pela epistemologia clássica de que o conhecimento é a crença verdadeira e justificada, procurarmos exclusivamente as concepções e questões que envolvem a crença.

Sabemos que foram apresentados poucas teses sobre o conhecimento, assim como pouco foram as explicações e análises, porém trata de um início de estudos e compreensão das crenças. Por isso fizemos menção à análise tradicional do conhecimento e suas três alternativas para aceitação.

¹⁶ HAKLI, R. "On the possibility of group knowledge without belief". *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 4 (2), 2007, p. 249-266.

¹⁷ GOLDMAN, A. 'Social Epistemology'. In *The Stanford encyclopedia of philosophy*, Edited by Edward N. Zalta, 2006

¹⁸ GILBERT, M. "Collective Epistemology". *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 1 (3), 2004, p. 95-107.

¹⁹ SCHMITT, Frederick. *Epistemologia Social, Compêndio de Epistemologia*. Org. GRECO, John; SOSA, Ernest. 2 Ed. São Paulo:Edições Loyola, 2012. P. 547-591.

Ainda referenciamos o Fundacionalismo, que é um importante entendimento e abordagem para a iniciação nos estudos da crença, pois nos possibilita a reflexão em torno da dedução e derivação de crenças sobre outras crenças, o que faz com que se enquadre bem quando falamos de agentes epistêmicos em grupo, pois observamos que há possibilidade de agentes creem em P por acreditarem em um agente do grupo que crê em P.

Abordamos algumas teorias que ora se estabelecem como algumas das principais teses que possibilitam a análise e estudos do conhecimento do agente epistêmico coletivo, que analisam a proposição G sabe P. As quais falam sobre aceitação, crença e justificação.

Ao fazermos a apresentação de um conjunto e subconjuntos como ferramenta de análise de grupo, pudemos observar de maneira didática e visual como as proposições se colocam de maneira formal, porém com fundamentos diferentes, estabelecidos pelas normas e condições da epistemologia.

Pois verificamos em um Grupo G que contem S1, S2, e S3 como agentes epistêmicos, a Proposição P3 pertencente a S1 também pertence a G:

1. S1 pertence a G e P3 pertence somente a S1;
2. S2 e S3 não conhecem P3 e não **discutam sobre a veracidade de P3**;
3. S2 e S3 acreditam que S1 sabe que P3
3. S2 e S3 aceitam P3 publicamente.

Comparando os conjunto com uma rede de computador R que contem computadores C1, C2 e C3, verificamos que um dado D3 pertence a rede R se e somente se D3 pertence a pelo menos um elemento de R. (no caso o computador C1)

Neste caso, apenas as condições 1 e 2 abaixo, preenchem o requisito para que R tenha D3, ou seja:

1. C1 pertence a R e D3 pertence somente a C1;
2. C2 e C3 não contém D3.

Assim observamos que, se um conjunto de máquinas pode conter algo que está contido em apenas uma máquina, podemos afirmar

que um grupo de pessoas pode ter uma crença contida em apenas um indivíduo do grupo?

Pois pela convicção de uma das vertentes do confiabilismo, considerando que S sabe P, por crenças estabelecidas pela percepção, e através do fundacionismo, podemos dizer que S tem uma crença básica, pois sabe que P e os S_n tem crença derivada por acreditarem que S sabe que P. Sendo que um grupo não necessita de estado mental para ter uma crença que está contida em um indivíduo que pertence ao grupo.

Observamos neste contexto que um grupo possui conhecimento, e nesse conhecimento, por tratarmos de ser humano, há uma crença. Se a crença é de um indivíduo ou do grupo, é uma questão posterior. Assim, questionamos que, se apontarmos um estado mental para que a crença exista, este estado mental pode ser atribuído ao grupo como existente em um dos seus membros? Ou ainda se o estado mental EM é propriedade do agente S que sabe P, e S pertence ao Grupo G, então podemos considerar o EM como propriedade de G? ou como parte do processo para crença de G?

Ressaltamos sobre a aceitação dos outros agentes pertencentes a G que podemos inferir que eles acreditam que P nos casos que seguem quando existe conhecimento por razões epistêmicas: sendo 1. Aceitação por desconhecimento; 2. Aceitação por convencimento; 3. Aceitação por submissão; 4. Aceitação por imposição.

Assim, de posse dos argumentos, análises e reflexões propostas neste artigo, poderíamos propor o seguinte questionamento "um grupo G não tem a necessidade de crença, pois a crença está no sujeito S pertencente a ele". Então podemos dizer que está crença faz parte do processo da crença de grupo?"

Para isso teríamos que confirmar a segunda tese de Hakli de que grupo não tem crença, pois não somente há estado mental de grupo, como também não há necessidade do grupo possuir a crença, pois a crença existe em seus sujeitos individuais.

Revedo os conceitos básicos do conhecimento, na sua análise tradicional, nos possibilita a reflexão de que as bases da epistemologia aplicada para indivíduo é diferente da epistemologia aplicada para o agente epistêmico coletivo. Pois este último não necessita de crença, pois **se G sabe P, implica que pelo menos um agente S pertencente a G possui a crença que P.**

Assim teríamos a seguinte proposta, sobre a análise tradicional do conhecimento (ATC), quando se refere a grupo um G:

ATC. G sabe $p = \text{df.}$ (i) S crê p , (ii) p é verdadeira, (iii) S está justificado em crer p , (iv) S pertence a G, (v) Todos S de G aceitam P.

Verificamos que há uma possibilidade de investigar se a análise tradicional do conhecimento para o agente epistêmico individual também pode ser utilizada para analisar o conhecimento de grupo, porém com as devidas considerações, pois há diferenças entre o processo do conhecimento do agente individual e o processo de conhecimento do agente coletivo, principalmente no que diz respeito à crença. Por isso observamos que o tratamento inferencial dos dois agentes deve ser também diferenciado, no que diz respeito à crença.

Através do argumento proposicional apresentado, verificamos que Algum G tem B. Ainda na formalização lógica, se o conhecimento C implica em crença B, e o grupo G tem conhecimento, o grupo tem crença, pois:

1. $C \rightarrow B$;
2. C
3. B

Trazendo de volta a tese de Hakli, grupos não tem crença, mas existe a crença entre seus agentes, então há crença em grupo. Desta forma será que podemos dar uma possível versão para sua tese conforme segue?

1) Conhecimento implica em crença; 2) Há crença em Grupos; 3) Grupos podem ter conhecimento.

Portanto, acreditamos que neste trabalho, fizemos um esforço para colocar um bom entendimento do agente epistêmico coletivo, através da inicialização da procura da compreensão da crença como condição para o conhecimento do agente coletivo.

REFERÊNCIAS

CONNOR, E; FELDMAN, R. Evidentialism. Uneted States: Oxford University Press, 2004.

- DANCY, Jonathan. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Tradução de Tereza Louro Pérez. Rio de Janeiro: Edições 70, 1985.
- FERREIRA, D. M. Crenças Coletivas. Müller. In: *Epistemologia Social : dimensão social do conhecimento*. Müller, F. M.; Rodrigues, T. V. (Orgs). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.
- GILBER T, M. "Collective Epistemology". *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 1 (3), 2004, p. 95-107.
- GOLDMAN, A. 'Social Epistemology'. In *The Stanford encyclopedia of philosophy*, Edited by Edward N. Zalta, 2006.
- HAKLI, R. "On the possibility of group knowledge without belief". *Episteme: A Journal of Social Epistemology* 4 (2), 2007, p. 249-266.
- MOSER, Paul; MULDER, Dwayne; TROUT, J. *A Teoria do conhecimento*. Tradução de Marcelo Brandão Cippola. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MÜLLER, F. M; RODRIGUES, T. V. (Orgs) *Epistemologia Social : dimensão social do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.
- MULLER, F. M. "Conhecimento de Grupo". In: MULLER, F. M.; RODRIGUES, T. (orgs). *Epistemologia social: dimensão social do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012b. p. 118-136
- RODRIGUES, T. O Contextualismo na Eistemologia Comtemporânea. Tese (Doutorado em Filosofia)-Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.
- SCHMITT, Frederick. *Epistemologia Social*, (Orgs). GRECO, John; SOSA, Ernest. *Compêndio de Epistemologia*. 2 Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 547-591.

Narrativas da alteridade com a pluralidade do sagrado nos ritos da ayahuasca.

Suelma Moraes

Universidade Federal da Paraíba

INTRODUÇÃO

Antes de se adentrar ao discurso narrativo sobre a experiência da ayahuasca, é necessário elucidar alguns pontos para a compreensão dos possíveis efeitos terapêuticos inter-relacionados à eficácia do rito. Primeiramente, o que é ayahuasca? Qual a relevância de investigar as narrativas nos ritos da ayahuasca e seus efeitos psicoterápicos de inter-relação com religião? A eficácia dos rituais estão ligados apenas à religiosidade de fé ou ao aspecto performático do ritual? Os ritos têm a capacidade de abarcar ambas as dimensões?

Em seguida, questiona-se de que maneira a questão da corporeidade estaria inserida no processo de expansão da consciência? O que é expansão da consciência ou estados alterados da consciência? É possível experimentar um autoconhecimento através da ayahuasca? Finalmente, quais são as implicações legais e éticas do uso terapêutico e religioso sobre a ayahuasca?

O que é ayahuasca? Qual a relevância de investigar as narrativas nos ritos da ayahuasca e seus efeitos psicoterápicos de inter-relação com religião?

Ayahuasca (porção composta geralmente pela mescla de um cipó, o cipó *Banisteriopsiscaapi*, com as folhas de um arbusto, *Psychotria viridis*; e também conhecida como hoasca, daime, yagé, entre outros) e desse modo marca suas potencialidades terapêuticas (Labate C. Beatriz, Bouso C. José. Org. 2013, p. 15).

Na concepção xamanica, a ayahuasca esta associada a um processo da própria cultura relacionada a cura de certas enfermidades e a um processo de aprendizagem da vida¹.

Para investigar as narrativas faço uso de uma chave hermenêutica de Paul Ricoeur² sobre a identidade narrativa, que sugere que uma identidade implica uma alteridade (um outro) em um grau tão íntimo, que um não se deixa pensar sem o outro. Para compreender a narrativa nos ritos da ayahuasca, proponho uma análise em busca da dimensão ética e transformadora do ser humano nas experiências vivenciais no processo do uso da ayahuasca nos rituais e que provocam contato com sua própria alteridade, ao se fundir numa unidade de reflexão e possíveis processos transformadores. Poderemos ao longo deste trabalho refletir sobre este outro de mim mesmo, que me confronta, tensiona, e por vezes me faz experimentar e sentir a própria dor.

Neste capítulo não pretendo entrar num debate filosófico da alteridade ou de identidade de compreensões ligadas a uma determinada religiosidade ou espiritualidade. E, sim, apontar para a importância da discussão do próprio processo de compreensão reflexiva na ultrapassagem das fronteiras, que o faz transcender a si mesmo, a partir da expansão da consciência em relação ao mundo que o cerca, que se transforma em benefícios terapêuticos. Pois, esta possibilidade de conhecer a si mesmo, pode leva-lo a um autoconhecimento.

Assim, a partir da narrativa pretendo refletir sobre a eficácia simbólica ritual da inter-relação do uso dentro de um contexto religioso que alcança uma dimensão terapêutica do sujeito com os possíveis efeitos benéficos do enteógeno. De acordo com MacRae, para este trabalho, a planta psicoativa será considerada como enteógeno:

¹ (Claudio NARANJO, 2012, p. 26)

² (Paul RICOEUR, 1991, p. 14)

Prefiro *enteógeno*, derivada de *entheos*, palavra do grego antigo que significa literalmente “deus dentro” e era utilizada para descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado ou possuído por um deus que entrou em seu corpo. Era aplicada aos transe proféticos, a paixão erótica e a criação artística, assim como aos ritos religiosos onde estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias que partilhavam da essência divina. Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si (Edward, MACRAE, 1992,16)

Em contra posição ao termo “alucinógeno”, marginalizado, que remete a uma ideia de alucinação, que resultaria numa experiência ilusória da realidade, de um estar fora de si e desagregação. Contudo, Oliver Sacks, mostra aspectos positivos de algumas pessoas em processos criativos, da arte ou numa determinada espiritualidade que podem atingir estados de transcendência imediata, como exemplo, na meditação, técnicas de transe, orações e exercícios espirituais. Este mesmo estado pode ser alcançado por um atalho pelas plantas psicoativas, que estimulariam diretamente muitas funções cerebrais. Oliver nos chama a atenção a partir de um dado de sua pesquisa feita por Wilham James, que escreveu sobre, *As variedades da experiência religiosa*, que a experiência religiosa é um fator implícito para que o psicoativo possa ter um valor positivo nos seus efeitos terapêuticos:

Toda cultura descobriu meios químicos de transcendência, e em algum momento o uso desses intoxicantes torna-se institucionalizado em um nível em um nível mágico ou sacramental; o uso sacramental de substâncias vegetais psicoativas tem uma longa história e continua até nossos dias em vários ritos xamanicos e religiosos do mundo. (...) Todos esses anseios, superiores ou inferiores, são bem atendidos pelo reino vegetal, possuidor de vários agentes psicoativos que parecem quase feitos sob medida para os sistemas neurológicos e sítios receptores do nosso cérebro (Oliver, SACKS, 2013, 90).

O que se verifica em relação à ayahuasca é que ela opera em um ritmo que leva o sujeito a uma experiência profunda da consciência do próprio ser e de unidade, abrindo canais ainda não acessados pelo seu inconsciente e levando-o a processos de transformação e cura. En-

quanto enteógena, ela passa a ter um potencial vital no meio religioso e espiritual.

**SOB A EXPERIÊNCIA DO RITUAL DA AYAHUASCA, QUAL
A RELAÇÃO ENTRE A EXPANSÃO DA CONSCIÊNCIA
E A CORPOREIDADE?**

A partir de algumas pistas oriundas de Edward MacRae, antropólogo e, atualmente, membro do conselho da ONG Dínamo - Informação Segura Multidisciplinar de Estudos de Drogas; iremos explorar a eficácia simbólica do ritual e os efeitos do uso tradicional do enteógeno:

Ao abordar a relação entre as substâncias psicoativas, o usuário e o meio social em que ele vive, é preciso levar em conta três fatores: 1. A substância e sua atuação na fisiologia do corpo humano; 2. O *set*, estado psicológico do indivíduo no momento do uso da substância, incluindo-se aí a estrutura de sua personalidade e expectativas a respeito dos efeitos da substância; 3. O *setting*, meio físico, social e cultural onde ocorre o uso da substância (Edward, MACRAE, 1992, p. 17)

O *setting*, neste trabalho, será alvo de atenção para investigar o binômio entre a consciência e a corporeidade. Este trabalho faz a correlação entre a eficácia simbólica à questão de gênero e sexualidade ligada a papéis sociais e culturais, numa correlação direta com a planta psicoativa visando ao processo de leitura do corpo, da mente numa ligação estreita com o fenômeno do enteógeno, que estaria altamente implícito na possível eficácia simbólica do uso ritual da ayahuasca no processo de expansão da consciência.

Nos ritos sacramentais, a ayahuasca tem sido utilizada em diferentes contextos xamânicos, neoxamânicos, em contextos urbanos e no mundo religioso. No Brasil, ela foi difundida e apropriada pelas religiões do Daime, UDV e Barquinha³.

Conforme Josep Maria, FÀBREGAS⁴, médico psiquiatra, para além das discussões epistemológicas, a ayahuasca começa a fluir com

³ (Beatriz Caiuby LABATE, Sandra Lucia GOULART, (orgs) 2005, p. 355-396).

as modernas técnicas terapêuticas, o que tem chamado a atenção da comunidade científica e acadêmica.

Fàbregas desenvolveu algumas pesquisas de avaliações da gravidade entre usuários nos ritos da ayahuasca no interior da Amazônia e no Acre. A sua principal descoberta foi a de que, em geral, o uso ritual da ayahuasca não provoca alterações psicossociais que tipicamente causam o abuso de outras substâncias alucinógenas. E, muito pelo contrário, os bebedores da ayahuasca apresentaram melhores provas de capacidade e cognição. Também foi revelado em seus estudos que os usuários da ayahuasca, ao longo do tempo obtiveram maior pontuação em questões relacionadas com o sentido da vida, da satisfação pessoal, do humanismo, da vida intrapsíquica, da capacidade para empatia, etc. Os usuários da ayahuasca não mostraram transtornos de personalidade e obtiveram índices de psicopatologia menores que os não usuários dela.

Em síntese, o estudo concluiu que não foram encontradas evidências de desajustes psicológicos, deterioração da saúde mental ou alterações cognitivas no grupo dos que utilizavam a ayahuasca.

NO ÂMBITO DOS RITUAIS, QUAL SERIA A IMPORTÂNCIA NO PROCESSO TERAPÊUTICO E RELIGIOSO?

A priori a eficácia do rito estaria ligada ao reforço de sentimentos e representações coletivas. Conforme José Severino, CROATTO⁵, a expressão ritual é a característica que mais se sobressai em toda religião. Isto, porque os ritos transcenderiam seus espaços religiosos com uma repercussão social e dramatização de seus atores, gestos, preparação do lugar, objetos, utensílios, etc.

Ainda, conforme o conceito que Geertz oferece sobre a cultura: (...)
denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressa em formas simbólicas por meio dos quais os homens comunicam e perpetuam e desenvolvem seu conheci-

⁴ (Josep Maria FÀBREGAS, 2012, p. 11-23)

⁵ (José Severino CROATTO, 2001, p.329-343)

mento e suas atividades em relação à vida (Clifford, GEERTZ, 2008, p.103).

O rito, então, passaria a ser a própria expressão e o próprio texto da linguagem humana, ao mesmo tempo em que ele aparece como uma norma que guia o desenvolvimento de uma ação sacra. Nesta compreensão, o rito desenvolveria uma acomodação entre o espaço e sujeito de regras precisas e de legitimação da ordem sacralizada através dos seus mitos de origem. Os ritos seriam uma maneira de repetição e rememoração para perpetuar e desenvolver um determinado conhecimento.

A dramaturgia do rito está coberta de valores simbólicos e, na ação dramatizada, tem-se a eficácia do símbolo, por vezes revelando-se em processos catárticos. De certa maneira, uma das funções do rito seria organizar e estruturar o espaço do ato sacramental com a legitimação e participação dos seus atores.

O Santo Daime é considerado como uma das religiões tradicionais e tem uma dramaturgia ritual própria:

Ainda nas religiões formalmente conceituadas por ayahuasqueiras, a indumentária usada é padronizada: calça, camisa, paletó e sapatos brancos é denominada entre os fiéis de **farda de gala**, usada em cultos festivos. Em algumas dessas seitas o ritual de passagem para se tomar membro-conselheiro recebe o nome de **ardamento**. Sendo que as mulheres não podem fazer parte do comando geral, porém tem um espaço reservado que é controlado pela *"comandante"* das mesmas, como uma espécie de batalhão feminino. O princípio ativo da droga o cipó (mariri) quando surte o efeito de alteração da consciência desejado é chamado de forma venerada de *"marechal"* ou *"general"*. E os fiéis tratam-se entre si de *"soldados da floresta ou da rainha"*, alguns inclusive são *"ex-soldados da borracha"*. Já na seita ayahuasqueira União do Vegetal (UDV) a farda é camisa verde escura e calça branca. Ou seja, reforça os aspectos que Paes Loureiro denomina de conversão semiótica, quando a prática social imprime uma representação de mundo singular àquela experiência, mas que se manifesta no campo estético. Note-se que a ideologia e representação militar fez parte e ainda está latente no imaginário local. A busca de um sentido - dado o desenraizamento desses migrantes, que na maioria das vezes foram arrancados à força,

seja de suas regiões de origem, seja de estruturas sociais diversas - pode ser a chave para o entendimento dessa identificação com o ideário militar, porém transmutado em reatualizadas formas e representações.⁶

Note-se que há uma dinâmica no imaginário de representação de papéis femininos e masculinos, que movimentam o espaço sacralizado do rito. Estes papéis também estão associados a própria composição do feitio da ayahuasca, em que se tem um cipó, o jagube, o masculino, e as folhas, que representam o feminino no seu processo de decoção. E por detrás do rito, o mito que fundamenta esta corporificação da história da ayahuasca no imaginário das religiões tradicionais ayahuasqueiras.

Uma das justificativas para se beber a ayahuasca, no âmbito religioso, seria que o contexto do ritual estaria dotado de uma ética bastante conservadora e, desta maneira, privilegiaria, entre seus objetivos, uma melhor integração do indivíduo ao meio social e físico.

É possível verificar, através de experiências narrativas no uso ritual da ayahuasca, como o indivíduo estrutura e organiza a mente, interage com a cultura, a arte e a religião e abre novos *insights* à vida, no dever de desvelamento do inconsciente no processo da expansão da consciência ou de estados modificados da consciência. O indivíduo reflete profundamente sobre a cultura e o meio social numa inter-relação da corporeidade com a consciência e seu processo relacional de com o mundo, mesmo quando, por vezes, os ritos são contrários à própria dinâmica do corpo relacional consigo mesmo. O uso da planta, enquanto processo enteógeno, parece considerar uma relação mais holística de integração entre o vegetal, o organismo e o humano. E é possível observar nas narrativas como a percepção dos sentidos se torna muito mais sensível e aguçada, e – por que não dizer? – à “flor da pele”.

⁶ Valdir Aparecido de Souza. Imaginário, Símbolos Representações Militares na Fronteira Amazônica. Universidade Federal de Rondônia. Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário Disponível em: <<http://www.cei.unir.br/artigo53.html>>, Acesso em: 31 de jul. 2014.

A NARRATIVA DO ANTES, DURANTE E DEPOIS DA AYAHUASCA

É pensando nessa eficácia simbólica do ritual, que se passa agora a descrever o enfoque na narrativa: esta, a partir da bebida da ayahuasca, propõe uma compreensão acerca de si mesma de uma realidade que a faz transcender seu próprio corpo, como se pode observar. Ela é cercada por símbolos internos e metafóricos. Os ritos, que a princípio demonstram uma exterioridade em seus atos, na sua integridade e individualização, levam-na para um reconhecimento mais íntimo e interior de si mesma. Ao mesmo tempo, e num processo simultâneo, o autoconhecimento envolve o outro, uma alteridade e o coletivo. O próprio ato de beber a ayahuasca transforma-se em rito; ele é o rito que envolve dimensões sociais, coletivas e individuais.

Há um processo de consciência que começa a se expandir acerca de si mesma, a se ver com novos olhares e novas leituras. Esta narrativa tem o foco voltado para a experiência da morte do seu próprio corpo e se anuncia um rito de passagem da morte para um renascimento.

A personagem narra que, em sua história com a ayahuasca, houve várias mortes no que ela chama de conhecimento de si mesma no processo de expansão da consciência e autoconhecimento, diferente do que muitos pensam acerca da ayahuasca como um psicoativo para obter prazer e euforia. O que se verifica com a ayahuasca é que ela opera num ritmo diferente e, por vezes, nada lúdico, porque ela leva o sujeito a uma experiência profunda da consciência do próprio ser, abrindo canais ainda não acessados pelo próprio inconsciente e que, por vezes, são processos doloridos, de tensão e confronto com sua própria alteridade. Mas, é exatamente desta experiência que processos de transformação e cura são gerados, a partir da própria reflexão e desvelamento da sua própria subjetividade e inconsciente.

Agora, passe-se à narrativa da personagem.

O antes: A personagem, antes de beber a ayahuasca, narra que a morte espiritual e a morte física do corpo era algo que a levava ao questionamento da vida. A personagem narra que ela vinha de uma doutrina espírita e já tinha uma concepção própria da religião sobre a morte de tradições religiosas, como exemplo, o Kardecismo e o Espi-

ritismo de anos de estudos da doutrina. Ela descreve que houve uma ocasião em que tamanha era a necessidade de confrontar o estado da morte que uma vez, com a oportunidade surgida de encontrar-se em uma funerária, quis saber como era estar em um caixão. Pediu que o dono da funerária a deixasse entrar no caixão, que ele o fechasse e saísse por algum tempo. Ela ficou ali para saber como era a experiência de estar com o próprio corpo dentro do caixão, no escuro, sem som e com ar rarefeito. E ela que conta: ‘- Então, morrer é isto!?’ E percebeu que era seu ego desafiando o estado de morte. E claro que aquilo não era a morte. E, certamente, as indagações continuaram acerca da morte, do sentir a morte do próprio corpo em vida.

Passado algum tempo, conheceu a religiosidade ligada ao Santo Daime, através de uma amiga, quando esta lhe narra como foi o processo durante a bebida da ayahuasca e o rito de contexto:

Lembro-me, como se fosse hoje, das sensações de medo, dúvidas e insegurança de que fui acometida ao ir conhecer esse novo universo religioso, ao qual estava sendo apresentada. O sentimento maior que me envolvia era o de estar traindo valores espirituais e religiosos que, até então, tinha sido programada para conhecer. Recordo-me, com serenidade, de quando a mesma me falou com voz tranquila: ‘- Vá sem julgamento e entregue-se para o que vier e lembre-se de que você não vai morrer!’ Sorriu me abraçou e saiu. Fui a uma cerimônia do Santo Daime, na qual todo meu corpo era uma tensão só, disfarçada de muita tranquilidade e certa de que estava tudo sob meu controle.

Durante o ato:

Chegada a hora da cerimônia, ou seja, de beber o chá, fui caminhando ao encontro da bebida com as mãos geladas, pés rígidos e olhar atento a tudo, porém algo já me chamava atenção: eram as pessoas; e eu ficava me perguntado de como aquelas pessoas tinham movimentos corporais tão suaves, ternos e altruístas, e essa percepção me comoveu muito e foi um dos impulsos que me direcionou, com mais segurança, ao encontro da bebida. O sabor estupidamente horrível do chá fez-me repugnar aquele momento; então me lembrei do que minha amiga havia falado e resolvi me entregar e exercer o não julgamento das coisas. Até aquele momento, o controle fazia parte de todo meu ser; observava todo movimento ao meu redor, as músicas cantadas, as indumentárias vestidas pelos membros participantes efetivos da

instituição religiosa e o principal, que era o relógio, pois este me garantiria, segundo meus antigos conceitos, acompanhar todo processo como cientista das religiões. Após vinte minutos da ingestão do chá, surgiram os primeiros sintomas: de início, houve uma resistência da minha parte. O corpo não era mais comandado pela mente, e a mente não comandava mais o corpo. Esse trocadilho de palavras sentido pelo corpo anulava por completo a mente e começaram, na minha percepção, a surgir os primeiros esboços da consciência. Os olhos não mais viram o relógio, pois a visão estava completamente desfocada; a respiração passara a ser tão tranquila que, por muitas vezes, me sentia como se não respirasse; os sentidos ficaram extremamente aguçados, e o meu corpo tornara-se tão leve que parecia não ter corpo.

Comecei então a ter uma experiência de morte, de me ver fora do corpo: minha pele, carne soltando do corpo, desintegrando-se em estado de putrefação e mal conseguia mexer meus olhos, mas os sentia como se estivessem virando para os lados. A morte era como um espaço vazio sem tempo, cor, luz ou escuro, o nada. O mundo, ao meu redor, parecia uma ilusão, e o nada era o real. A percepção da morte física era muito real no corpo. Ao mesmo tempo, tomava consciência de que apenas era um processo de renascimento. Era poder, em vida, vivenciar a morte.

Naquele momento da morte, você se sente como se ultrapassasse uma fronteira de limitação religiosa. Quando comecei a aceitar a morte, o vazio, o nada, comecei a mover o corpo, a cabeça e fui recobrando pouco a pouco os sentidos do corpo. Então, comecei a ter uma nova percepção acerca de mim mesma.

Todas aquelas sensações involuntárias levaram-me a um processo profundo de entrega, porém, com muita consciência de tudo que estava acontecendo comigo. É certo que o medo, até esse momento, fazia parte do meu ser, mas existia um diferencial que até então não conseguira explicar, porém definia claramente os sentimentos e as sensações corporais, e isso, de certa forma, me conduzia a um êxtase de reconhecimento próprio. Passei a me perceber, nos sentidos diversos, de que era acometida, como por exemplo, de uma sensação de leveza e bem-estar que me envolvia por completo. Era se meu corpo estivesse num processo de nascimento dentro de um ventre materno. É nítida, no meu coração, a lembrança do meu caminhar, como eu percebia cada movimento que meu corpo fazia no ato da caminhada. No início, parecia uma criança que estava ensaiando seus primeiros passos, ainda tensos, rígidos e cambaleantes, sendo estes substituídos

gradativamente, de forma espontânea e natural, como se estivesse me despojando de armaduras construídas e constituídas ao longo da minha existência, abrindo espaço para a suavidade e a leveza. E, logo depois, começou um processo de limpeza do próprio corpo, como se expurgando as coisas, com vômitos, diarreia, urinas intensivas. E entrei num processo de riso. Comecei a rir de mim mesma, de coisas tão próprias do ser humano. Quando voltei do processo da **ayahuasca**, dessa maneira, fui me despedindo desse meu primeiro encontro com a ayahuasca, no viés da doutrina do Santo Daimé e, passadas algumas horas dessa incrível experiência, pude perceber que minha amiga mentira para mim, pois ela havia me falado de que eu não morreria, e a morte foi tudo que somente aconteceu comigo em todo esse processo. Compreendi os diversos sentidos de mortes para que houvesse os infinitos sentidos de renascimentos.

O depois:

Após a experiência de morte, as reflexões vieram no confronto e inquietação em relação ao vazio, ao nada. Por que é que eu tenho dificuldade com o nada, o vazio? E percebia que minhas dificuldades estavam associadas ao mundo construído. Parecia um confronto entre dois mundos: um que estava vazio, do nada e a ser constituído; e outro que já estava dado, vivido, construído, normatizado. Por que é que o mundo tinha que ser cor de rosa ou azul; homem ou mulher; feminino ou masculino? E passei a observar o próprio contexto no qual eu estava inserida. E que, apesar do contexto ao qual eu me encontrava no próprio rito exterior e simbólico de papéis definidos entre homens, mulheres, feminino, masculino, havia a possibilidade de que eu fosse qualquer 'outro' ou de que eu mesma reconhecesse minha própria alteridade, embora, para mim mesma, eu julgue que lidava com situações da minha própria homossexualidade. Mas, estava claro que eu estava aprisionada aos meus próprios vícios morais.

Decorridos os dias após o uso da ayahuasca, sentia-me mais leve, e os movimentos eram mais suaves, e essas sensações me acompanharam até o próximo encontro que ocorreu trinta dias após. Vivenciada novamente a experiência, o sentimento era de continuidade, porém completamente diferente do anterior e assim foram sucessivamente os sentimentos a cada novo encontro com a planta de poder. A cada novo encontro, o mergulho era mais profundo, o sentido era mais etéreo, e os movimentos do corpo eram cada vez mais fluidos, e estes começaram a ser per-

cebidos no meu universo profissional, social e familiar. Passados muitos encontros dentro do Santo Daime, senti a necessidade de ir ter com outras perspectivas religiosas que se utilizassem da ayahuasca como instrumento de busca para a transcendência. Conheci, dessa maneira, outros espaços que caminham pelo xamanismo, meditação e terapias alternativas. Toda essa caminhada levou-me a consagrar novos amigos, e estes foram confidentes meus, e eu pude sê-los, implicando, dessa maneira, uma troca de dúvidas e questionamentos.

A EFICÁCIA DO RITO DE PASSAGEM DA MORTE PARA O RENASCIMENTO DA CORPOREIDADE SOB A REFLEXÃO DE GÊNERO

Para análise desta narrativa, temos algumas conexões que desencadearão o processo de expansão da consciência e corporeidade sob eficácia do rito da ayahuasca marcada por uma leitura de gênero.

Enquanto rito narrado como expressão da linguagem humana, a personagem ao vivenciar o seu processo de cura terapêutica, apresenta os dilemas, confrontos e tensões existenciais, ao mesmo tempo em que evoca a transcendência. A narrativa fala sobre a personagem se ver do lado de fora do corpo num processo de morte em que esta ganha aspectos de um rito de iniciação, de abertura de passagem para o renascimento. O rito possibilita a abertura para o **mundo sobre-humano**, com valores que a transcendem e lhe dão uma nova percepção sobre a consciência de valores entre o corpo e o mundo.

São valores que sofrem um desarraigamento das normatizações, tradições culturais e religiosas com suspensão de valores. Era como se ela pudesse sentir e experimentar, de maneira concreta, o que era vivenciar seus dilemas para além do espaço e tempo e fora de si mesma.

É interessante observar que é o corpo e a mente, que experimentam de maneira relacional uma vivência e compreensão acerca de si mesma. O medo da personagem trair princípios da tradição religiosa, demonstra que no campo simbólico, a religião sempre exerceu grande poder nas ações e legitimações no campo do saber. Em que, a religião passa a ordenar o mundo relacional, e tem como princípio e base, a moral, desenvolvida com a responsabilidade individual e coletiva, associada ao privado e público.

As hierarquias de gênero que corporificam os corpos de acordo com GROSZ:

Na corporificação dos corpos a autora Elizabeth Grosz contribui com seu trabalho sobre em “Corpos reconfigurados”. Ela afirma que o pensamento dicotômico necessariamente hierarquiza e classifica os dois termos polarizados de maneira que um se torna privilegiado e o outro, ao contrário, suprimido, subordinado e negativo. Existe também uma recusa de reconhecimento, quando o corpo é discutido, ele é conceitualizado em termos dicotômicos. A relação da mente com a masculinidade e do corpo com a feminilidade adquire a auto-compreensão da filosofia conceitual, e acaba que as mulheres e feminilidade são problematizadas como sujeitos filosóficos cognoscentes e objetos epistêmicos cognoscíveis. Esta divisão binária entre os sexos, resulta numa dicotomização do mundo e do conhecimento no limiar da razão ocidental. A distinção matéria/forma é reconfigurada em termos de distinção entre substância e acidente e entre uma alma dada por Deus e uma carnalidade mortal, pecaminosa e lasciva. Assim, o corpo e a mente estão correlacionados à distinção entre o que é mortal e imortal (GROSZ, 2000:47-51).

É necessário considerar que os papéis sedimentados de uma cultura e religiosidade foram construídas em grande parte pelo pensamento filosófico e teológico na tradição cristã, condicionadas a uma compreensão antropológica, que teve como base e parte central a diferença sexual na biologia, que serviu para endossar ideias e justificar discriminações das mulheres na política de representação na sociedade e no âmbito religioso. Dentro desta moral, a sexualidade e o corpo foram o alvo a ser normatizado e controlado. Na religião a sexualidade sempre esteve ligada à espiritualidade, determinando na sua constituição as diferenças sexuais que sempre estiveram presentes na organização social. Especialmente no cristianismo, que foi marcado por práticas ascéticas e celibatárias, a sexualidade tornou-se um ponto de referência de forte carga simbólica precisamente porque se julga possível seu desaparecimento no indivíduo comprometido e porque tal desaparecimento deve provar, de modo mais significativo, uma transformação humana, que será considerada como qualidade necessária à direção de uma comu-

nidade religiosa, como exemplo, o celibato ou a virgindade. De certa maneira há uma supressão da sexualidade ou dessexualização.

Contudo, voltemos a experiência que é ritualizada pela personagem no seu interior. Diferentemente de ritos que são exteriorizados como nas religiões afro-brasileira, em que há uma dramatização no ritual de papéis vivenciados naquele momento, e de incorporações de arquétipos, e depois voltam ao seu estado anterior sem que haja um reconhecimento do que foi experimentado ou vivido. Por se tratar de um outro corpo que experimenta o seu próprio corpo. Aqui, a personagem vivencia sua própria alteridade, a reconhece como tal e dialoga com ela. Este processo faz com que a personagem reflita e dê um salto num processo de transformação dos seus próprios conflitos e dilemas vivenciados.

Esta compreensão e quebra de paradigmas mostra como ela começa a se autoconhecer. Isto não é pouco: ultrapassar fronteiras, lidar com pensamentos sedimentados na consciência, tradições e, por vezes, marcada por uma consciência de culpa em relação aos valores morais e religiosos, sentidos do corpo, pois, muitas pessoas levam anos de terapia para se harmonizarem consigo mesmas e purificarem seus corpos de suas mentes.

Ela menciona que olhar ao seu redor e para todas as pessoas naquele espaço era como se fosse uma ilusão, as pessoas eram uma ilusão. E o que era concreto era apenas ver o vazio e o nada de si mesma. Ela estava no rito de passagem para um renascimento, um rito escatológico que lhe dava consciência de compreensão acerca de si mesma. E, para além, o rito criava uma realidade em paralelo, de mundos paralelos. Aquele momento estava em suspensão, como se observando a cena de um filme e, ao mesmo tempo, contracenando, porque era ela quem estava na dramaturgia, vivenciando os próprios conflitos existenciais. Ali, naquela experiência, ela estava ganhando uma consciência para além de si mesma ao se colocar num outro plano para poder ver a si mesma sob outra perspectiva. Tudo isto ocorria sem que perdesse a consciência de suas próprias fragilidades enquanto corpo físico e redimensionando o olhar para a vida com novos valores existenciais.

O corpo é o grande protagonista da narrativa, porque era ele quem vivenciava as experiências de estados modificados da consciên-

cia, estados de putrefação, de dissolução. Dado importante a observar, é que a narrativa se desenvolve a partir da morte do corpo. Por que o corpo? Vejamos que a questão da sexualidade não é mencionada, até que se comece a narrar, **o depois**, o momento da reflexão. O processo catártico da experiência morte vivenciado, foi fundamental à reflexão para o autoconhecimento. Nesta experiência havia algo latente, o desejo inconsciente da morte do corpo. Corpo enquanto legislado, marcado pelo de fora. Mas, após a experiência o corpo redimensionava os espaços, e encaminhava novos processos de abertura e possibilidades de compreensão. Porém, agora, não era apenas o corpo e sim, o corpo e a mente se identificavam, reconheciam-se numa identidade.

Assim, o grande enigma na narrativa e que desencadeia o processo de autoconhecimento é o inconsciente do desejo sobre o corpo. Na filosofia e na religião, sempre houve uma necessidade de purificação da mente, anulando o corpo, uma dicotomia permanente entre corpo e alma; um lado sempre precisa ser legislado, punido e, por outro lado, sacralizado, idealizado, purificado. E, especificamente, neste caso da ayahuasca, o rito possibilita esta conexão entre o corpo e o inconsciente para a apreensão do autoconhecimento num processo catártico. Em que é possível observar que a personagem vivenciou e experimentou num outro plano da consciência e consciente seus estados alterados de consciência, uma reflexão sobre suas próprias contradições e conflitos internos, a partir de uma experiência de morte, concatenada a uma experiência religiosa uma conciliação interna, dando-lhe uma unidade a sua identidade, de um devir a ser.

AS IMPLICAÇÕES LEGAIS E ÉTICAS DO USO TERAPÊUTICO E RELIGIOSO SOBRE A AYAHUASCA

A priori, do ponto de vista legal, temos como premissa duas questões que desencadearam a discussão: o uso religioso e o uso terapêutico; uma estaria ligada à religião, e a outra, à área da Saúde.

⁷ Resolução nº 5 CONAD, de 04 de novembro de 2004. Disponível em: <<http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/biblioteca/documentos/Legislacao/327030.pdf>> Acesso em: 20/07/2014.

Constam nos documentos CATC/CONAD-2004⁷; o Grupo Multidisciplinar (GMT) 2006 e a Resolução do CONAD/2010⁸, acima citados, de maneira bem explícita, a separação do uso religioso da ayahuasca do seu uso terapêutico. Nesses documentos, está muito explícito que somente o uso religioso está autorizado e o terapêutico não. Contudo, a resolução deixa em aberto implementar-se o estudo e a pesquisa sobre o uso terapêutico da ayahuasca em caráter experimental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir destas pesquisas, poder-se-ia então dar um novo começo à psiquiatria na utilização dos tratamentos com a ayahuasca. Porém, investigar esta substância, a ayahuasca, supõe sérios problemas e obstáculos metodológicos, legais, farmacológicos, contextos de intenções e acompanhamentos, uma vez que ela está inserida num campo das drogas psicoativas e pode gerar o abuso de usuários que associam a sua utilização à de outras drogas. Entretanto, o contexto e uso ritual se faz necessário para auxiliar no processo transformador e de cura. Portanto, torna-se necessário investigar as implicações de contextos religiosos que reforçaram papéis de uma sociedade cristalizada em preconceitos e tradições religiosas. Isto, porque como pudemos observar, muitas questões humanas, não passam apenas por uma necessidade de medicamento, e, sim, porque existem muitos problemas de ordem psicológicas e religiosas. Uma vez que a religião se constitui no processo histórico do sujeito. Pois, ele não está desprovido da construção de seu passado.

A discussão da importância deste chá também não está condicionada à revelia da lei, pois existem diferentes implicações e questionamentos de caráter ético para a sua utilização. Como exemplo, apresentam-se alguns questionamentos: Quais razões que levam um indivíduo ou um grupo a fazer uso dessa substância psicodélica, levando em consideração que ela expande o campo da consciência? Trata-se de uma fuga ou negação da realidade, de um rito religioso, de

⁸ GABINETE DE SEGURANÇA INSTITUCIONAL CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICAS SOBRE DROGAS Disponível em: <<http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/biblioteca/documentos/Legislacao/327995.pdf>> Acesso em: 20/07/2014.

uma experiência mística ou de uma tentativa para alcançar um estado de transcendência, de iluminação, de equilíbrio, de integração com o cosmos? Trata-se da exploração de uma nova dimensão da existência, de uma outra realidade, do contato com a certeza de um outro mundo ou do contato com novas sensações?

Certamente, neste capítulo, não houve tempo hábil para abordar todas estas questões. Mas a exposição do assunto fica apenas como uma tentativa de inquirirem-se novas investigações para elucidarem os estudiosos e contribuírem, com as diferentes áreas do saber, com o campo da pesquisa.

BIBLIOGRAFIA

CROATTO, José Severino. *As imagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 13ª. reimpressão, Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GROSZ, Elisabeth. Corporificando gênero: Corpos reconfigurados. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 14, 45-86, 2000.

JAGGAR, Alison M. BORDON, Susan. *Gênero, corpo, conhecimento*, Rio de Janeiro: Record Rosa dos Ventos, 1997.

LABATE C. Beatriz, Sandra Lucia Goulart, (orgs). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

MACRAE, Edward. *Guiado pela lua*. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

NARANJO, Claudio. *Ayahuasca – La enredadera del río celestial*. Barcelona: Ediciones La Llave, Fundación Claudio Naranjo, Barcelona, 2012.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.

SACKS, Oliver. *A mente assombrada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SCHOTT, Robin May. *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia*. Rio de Janeiro: Record Rosa dos Tempos, 1996.

SZTUTMAN, Renato. Prefacio: La ayahuasca en la encrucijada de los saberes. In: LABATE C. Beatriz, Bouso C. José. (org.) *Ayahuasca y Salud*. Barcelona: La liebre de Marzo, 2013.

O IFBaiano e a Pós-modernidade: refletindo elementos de baianidade na contemporaneidade na região (*campus*) de Senhor do Bonfim.

Marcos Cajaíba Mendonça

professormarcoscajaiba@gmail.com

“Remexer as panelas do futuro”: é assim que Maffesoli (2004) traz à tona, talvez, a essência do que, desde sempre, tem se falado e pensado sobre pós-modernidade. Esta terminologia que vem causando desconforto em alguns discursos no meio acadêmico (tanto no sentido daqueles que se denominam *modernos* desconsiderá-la, como dentre aqueles que, por um *modismo*, utilizam-no aleatoriamente) tem sido cada vez mais recorrente percebido neste próprio meio. Isso porque, acreditamos, já é uma realidade; dar-se conta de sua complexidade, também. E, neste sentido, entendemos que pós-modernidade não corresponde estritamente ao aspecto cronológico, histórico, mas, sobretudo àquilo que diz respeito às emergências e condições culturais, filosóficas, epistemológicas que vem configurando a mudança do pretense projeto moderno, que segundo Lyotard, é o da “realização da universalidade”. Ainda afirma que este projeto “não foi abandonado e esquecido, mas destruído, liquidado” (LYOTARD, 2011, p. 32). O próprio Lyotard (2011) vem trazer a pós-modernidade como o fim das metanarrativas (discursos totalizadores, referenciais e pretensos modelos a serem seguidos) que influenciaram (ou determinaram) a cultura, o pensamento e o modo de ser ocidental. Isso implica em dizer que, ao pensar a pós-modernidade como uma realidade, também assumimos uma ruptura com a modernidade e, mais precisamente, no que tange,

sobretudo, à ruptura no aspecto epistemológico. Corroboramos com Macedo (2007) quando este, a partir de suas experiências, afirma que a pós-modernidade é *um conjunto de perspectivas que abrange os campos estético, político e epistemológico que começa nos meados do século XX e tem sua configuração no questionamento dos princípios e pressupostos do pensamento social e político estabelecidos a partir do iluminismo* (p. 63).

Em *A condição pós-moderna*, Lyotard vem por em questionamento a natureza do conhecimento nestes tempos, a qual, para o autor, não é mais o mesmo. E é esta veia epistemológica aparece como *uma* possibilidade para refletir acerca do “estar no mundo” contemporâneo e das possíveis implicações desta permanência. Assim, mesmo existindo outros caminhos que poderiam ser utilizados para este estudo, adotamos a epistemologia por se tratar do ramo filosófico que se debruça sobre as teorias do conhecimento, assumindo, enquanto pesquisador, a minha postura de filósofo neste trajeto. Este ramo da filosofia que vem, cada vez mais, sendo empregado em vários ramos da literatura, é o “estudo filosófico da natureza, das fontes do conhecimento. O adjetivo ‘epistemológico’ se aplica a tudo quanto envolva tal estudo do conhecimento; significa ‘relativo à teoria do conhecimento’. O adjetivo ‘epistêmico’ é próximo dele e significa ‘relativo ao conhecimento’ “ (MOSER, 2004). Acreditamos que, nesta reflexão, ela é imprescindível, necessária e urgente, pois trata-se de deter-se em elementos de uma possível baianidade que, por outros caminhos, não teríamos tanto êxito.

Estas considerações ganham um acento maior quando o *locus* em questão passa a ser o estado da Bahia, no território verde-amarelo, e, mais ainda, quando se acentua na região norte. Assim, a reflexão ganha um fôlego sistemático quando, pelo viés filosófico, tenta-se responder à pergunta cantada por Dorival Caimmy: “*o que é que a Bahia tem?*”

Ao analisar a produção acadêmica sobre o conceito *baianidade*, felizmente, muito tem se discutido e várias são as pesquisas e obras. Porém, em nosso caso, este conceito não está firmado/formado, mas construído a partir do contexto onde a urgência da pesquisa nasce. Este contexto apresenta uma singularidade desta possível baianidade: região norte da Bahia. Contudo, não se toma como critério de demarcação de *locus*, a dimensão de territorialidade política ou geográfica, mas aquela que é formada pelas comunidades, cidades, bairros dos discen-

tes que frequentam as atividades do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano *campus* Senhor do Bonfim¹. Estamos falando do semiárido brasileiro e baiano, diverso em seus biomas, porém, sendo demarcado pela caatinga, bioma encontrado exclusivamente no Brasil. Rico em manifestações culturais que caracterizam uma baiandade própria desta região: o falar, a culinária, as festas, os ritos, as cores, comunidade quilombola (Tijuaçu), comunidade indígena (Missão do Sahy), religiosidades, cavalgadas, a presença da família. Esta preocupação está no centro da pesquisa, tendo em vista a atuação do autor como professor do Instituto Federal Baiano, sendo esta instituição uma das mais significativas para o processo de formação dos indivíduos da região do semiárido baiano.

O IF Baiano, *campus* Senhor do Bonfim (ex- Escola Agrotécnica Federal) com mais de 15 anos de atividades, apresenta-se como

“Destaque na região pela qualidade de ensino oferecido, ação refletida nas aprovações dos alunos em diversos vestibulares e concursos, situação ostentada pela política educacional adotada pela Instituição, fundamentada em uma proposta pedagógica que se instrumentaliza com a ligação efetiva ao trabalho e pela exploração do laboratório vivo que são as Unidades Educativas de Produção e Serviços, que associa educação e produção objetivando a harmonia entre os fundamentos teóricos que subsidiam o desenvolvimento curricular à prática vivenciada, consolidando um processo de ensino-aprendizagem contextualizado e com ações interdisciplinares capazes de assegurar competências e habilidades básicas do exercício das profissões.” (www.ifbaiano.edu.br)

Aqui surge o seguinte questionamento: estando convivendo com os indivíduos da região do semiárido baiano dentro do IF Baiano *campus* Senhor do Bonfim num período quase que integral semanalmente,

¹ Localizado no município de Senhor do Bonfim, cerca de 400 km de Salvador, o Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia Baiano, *campus* Senhor do Bonfim, atende, atualmente a um contingente significativo originário do Território de Identidade Norte do Itapicuru (nove municípios como Campo Formoso, Antonio Gonçalves, Pindobaçu, Ponto Novo, Itiúba, entre outros) e de outras localidades, como, por exemplo Salvador, Feira de Santa, Ituaçu. Os discentes vem em busca dos cursos ofertados (em nível médio/integrado, técnico - presencial e ead - graduação, pós-graduação, dentre outros), muitos docentes fazem o mesmo caminho por conta de aprovação em concurso e os demais servidores: nestes últimos segmentos temos profissionais de várias partes do estado e do Brasil.

percebem-se fatores que levam a perguntar qual a relação destes com noções de baianidade disseminadas por aparelhos ideológicos (como a mídia, universo musical, material didático, etc) e aquelas que residem na tradição familiar, agrícola e cultural? Há o reconhecimento deles nestes aspectos de baianidade presente no cotidiano e na tradição? Até que ponto a baianidade cantada por músicas, dita pela mídia, empregada pelas festas, dentre outras, são assimiladas e assumidas por estes? Com um fôlego nesta linha investigativa, ressaltamos que não se quer/pretende negar baianidade e impor/propor outra: esta seria uma mesma lógica a ser usada. Mas, trazer elementos de uma Bahia, de uma baianidade que está, neste contexto, para além da capoeira, da negritude, dos atabaques, do acarajé e do camarão; apesar de se encontrar aí, também!

E por este complexo de aspectos, percebemos, sobretudo nas atividades docentes (e, mais precisamente, nas aulas de filosofia), a instalação de conflitos de identidade. Conflitos originários da dualidade entre aquilo que sou e que tenho em meu quintal e aquilo que ouço e vejo como deve ser. *Conflitos* como estes são característicos da pós-modernidade defendida por Lyotard e, assim, se estrutura a proposta de discussão focando a investigação para os aspectos epistemológicos que podem subsidiá-los.

Aqui entra um aspecto diferencial: a epistemologia como principal instrumento para se pensar sobre quais princípios e bases tais baianidades (tanto a que mais aparece, quanto àquela que está posta, mas parece secundária) são construídas e sustentadas. Há fundamentos, princípios que embasam uma postura de baianidade disseminada, a ser contemplada, consumida e reeditada. Mas, quais são? E o que é esta baianidade estampada, propagada, estereotipada. Neste campo, o trabalho é árduo, porque o foco são as teorias que sustentam conhecimentos e estes, como sinônimos de uma lógica de aplicabilidade que podem influenciar e determinar o *modu vivendi* de quem participa. Pensamos que, identificando possíveis teorias e definindo os princípios, pode-se entender melhor a lógica da instituição de valores e normas de condutas (portanto, de cultura) e, a partir daí, sendo conhecedores e conhecedoras, podem-se escolher continuar com tal modelo ou buscar outras formas de se pensar e de se assumir, neste caso, baianidade. E aí entram

as ações em sala de aula de filosofia para provocar a descoberta destes princípios ou, ao menos, tentar identificar aqueles que embasam o que estamos vivendo. Assim, propostas como valorizar aspectos da cultura do semiárido e nestes aspectos/elementos trazer dimensões universais do conhecimento, funcionam perfeitamente como elemento de reflexão e de provocação de novas formas de ver a realidade. Cito, por exemplo, o projeto *Cabaças Pensantes: a filosofia dando frutos no semiárido*, o qual nasceu da importância de trazer pensamentos da filosofia, através da leitura de textos originais (como, nesse caso, *O Banquete* de Platão), degustar os conceitos presentes neles, identificá-los e, plasticamente, registrá-los, grafá-los em cabaças (fruto característico do semiárido que, depois de seco, é utilizado sobretudo nas comunidades rurais para beber água, pegar farinha na lata, etc). A cabaça ganha, pelas frases filosóficas registradas, um novo status: ela passa de um simples vegetal a um objeto de arte, de pensamento, de provocação; traz um traço do semiárido e, neste caso, de uma baianidade tão “normalizada” pelo seu uso cotidiano, para uma dimensão sagrada, separada. As conclusões de projetos como estes, podemos nós mesmos, construir.

A intenção é, mais que inaugurar novos conceitos, é trazer possibilidades de investigação sobre o que significa viver/construir processo de baianidade na região norte do estado, marcada historicamente pelo coronelismo político, num contexto de pós-modernidade, tendo como sujeitos a comunidade do IFBaiano, *campus* Senhor do Bonfim. Por um determinismo, quase que newtoniano (e acreditamos que tem nisto sua origem) que insiste em perpetuar um sofrimento, uma condição de subdesenvolvimento de homens e mulheres que lutam, diariamente, para sustento da família e que portam um grau de conhecimento e de saberes ao lidar com as adversidades da vida, da seca, da vegetação escassa, do gado que morre e que rir sem poder optar e não fazê-lo. Por um fatalismo que, ainda pelo viés religiosismo, condecora o homem como pecador mais que amado e a mulher, sofredora mais que geradora de vida. Por um maniqueísmo que instala nos dualismos, nada heraclítico, da seca x chuva, sol x lua, vida x morte, sem, muitas vezes, espaço para o conflito tão necessário como queria Lyotard.

Não se trata, também, de negar ou impor baianidades, mas de proporcionar reflexões e ações que auxiliem a trazer à tona a riqueza

de uma baianidade que transpira na região e que muitos estão indiferentes a esta, por, talvez, esta não estar sendo *dita como baianidade*. Aspectos como este, sem dúvida, norteou o início do trabalho de mapeamento cultural, o qual ainda está sendo feito, envolvendo comunidade escolar e todas aquelas de onde originam os discentes do IF Baiano, *campus* Senhor do Bonfim. Estamos na fase prazerosa da pesquisa, pois é o momento de fazer o registro das manifestações populares (reizado, terno de reis, cavalgadas, argolinhas, missas de padroeiros, ritos de candomblé, bandas de pífaros, roda de são Gonçalo, por exemplo. Evidenciando, sempre, o fato de que a pós-modernidade traz, dentre outros aspectos, segundo Maffesoli (2004), o desejo, a necessidade de se voltar ao singular, ao local, ao tribal, ao regional. Este aspecto pós-moderno é fundamental, a meu ver, para que aspectos como, por exemplo, a identidade das comunidades, possa ser evidenciada e muitos elementos revigorados. É estar na pós-modernidade convivendo com os vazios e a falta de verdades que a ciência tanto postulou e que se rende, dentre outros, aos saberes populares; estes saberes na região onde trabalho e pesquise são tão ricos, fortes, determinantes, mas que, com a pesquisa em andamento, ainda se encontram, curiosamente, meio que distantes de muitos sujeitos desta pesquisa (sobretudo os discentes adolescentes). Porém, através de projetos e de ações em sala, percebemos que o que estamos captando enquanto *baianidade* surge com tanta força e efervescência; com cheiro de sertão, de sol, de brisa, mas também, com cheiro de mar e de flor de laranjeira depositada aos pés dos santos nos altares e usados em diversas boates nas comunidade pequenas. Um contexto desafiador e apaixonantes, porque é complexo e cheio de não verdades estabelecidas; instigador e fascinante como é, em si e por si, o próprio semiárido.

Estar no local sem deixar de ser global; ser particular em consonância com o universal: assumir postura de vislumbrar, valorizar e se ancorar na raiz, mas buscar as copas das árvores.... Viver, a meu ver, a frase de Roberto Mendes, que tenho em meu carro colada: “a minha casa é a Bahia, mas o mundo é o meu lugar”

REFERÊNCIAS

- LYOTARD, Jean-François. A condição pós-moderna. Tradução: Ricardo Corrêa Barbosa; posfácio: Silvano Santiago - 14ª edição – Rio de Janeiro: José Olympio, 2011
- MACEDO, Roberto Sidnei. Currículo: campo, conceito e pesquisa. Petrópolis: Vozes, 2007
- MAFFESOLI, Michel. Notas sobre a pós-modernidade: o lugar faz o elo. Rio de Janeiro: Ed. Atlanta, 2004.
- MOSER, Paul K., DWAYNE, H. Mulder e TROUT, J. D., A teoria do conhecimento – Uma introdução temática. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. – São Paulo: Martins Fontes, 2004

Pode o conhecimento-como ser *gettierizado*?

Luís Estevinha Rodrigues

Universidade Federal do Ceará

INTRODUÇÃO

Discuto neste artigo se o conhecimento procedimental, ou saber-fazer, é redutível ao conhecimento proposicional—por, como defendem alguns intelectualistas e rejeitam outros tantos anti-intelectualistas, este último partilhar com o primeiro a bizarra propriedade epistémica de ser *gettierizável*. Defendo uma resposta negativa à tese da redutibilidade, fugindo no entanto aos habituais trâmites anti-intelectualistas, alegando, *contra* as duas posições, que existe um equívoco fundamental acerca da possibilidade de *gettierização* de qualquer instância de conhecimento e, por conseguinte, de qualquer instância de conhecimento procedimental. Começo por elucidar a discussão contemporânea entre as posições intelectualista e anti-intelectualista, dando ênfase à origem do debate na obra de Gilbert Ryle. Tendo depois lançar alguma luz sobre a propriedade epistémica ‘*ser gettierizável*’, a qual alegadamente decidirá a contenda e mostrando de que maneira é suposto decidi-la. Passo então em revista a proposta pró-*gettierização* do conhecimento procedimental dos intelectualistas Jason Stanley e Timothy Williamson, de um lado, e as propostas anti-*gettierização* do mesmo tipo de conhecimento sugeridas pelos anti-intelectualistas Ted

Poston, Yuri Cath, Adam Carter & Duncan Pritchard. No final do artigo submeto as minhas próprias alegações.

1. ELUCIDANDO O DEBATE ENTRE INTELLECTUALISMO E ANTI-INTELLECTUALISMO

Muitas obras contemporâneas de epistemologia referem-se à distinção entre conhecimento proposicional (conhecimento-que) e conhecimento procedimental (conhecimento-como ou saber-como). *Grosso modo*, o primeiro é conhecimento de proposições de carácter declarativo, por exemplo, o saber que a *Torre Eiffel está em Paris*, ao passo que o segundo é um saber como executar uma determinada tarefa, por exemplo como preparar uma refeição.

O intelectualismo é a corrente filosófica que reclama que o conhecimento procedimental é, ou é redutível a, conhecimento proposicional. O anti-intelectualismo é naturalmente a posição antagónica.

A tese intelectualista pode ser lida de várias maneiras:

Formulação *identitária* (FI): O conhecimento-como é conhecimento-procedimental.

Formulação *Mereológica* (FM): O conhecimento procedimental é uma subespécie do conhecimento proposicional.

Formulação *Reduccionista* (FR): O conhecimento procedimental é redutível ao conhecimento proposicional.

Não líquido que estas três formulações sejam absolutamente equivalentes. Por exemplo, a FS parece implicar uma identidade *estrita* entre os dois tipos de conhecimento: se assim fosse, (1) todos os casos de conhecimento proposicional seriam também casos de conhecimento procedimental e, *mutatis mutandis*, (2) todos os casos deste último seriam também casos do primeiro. É no entanto implausível que os paladinos do intelectualismo se comprometam com (1), rejeitando portanto com uma equivalência extensional entre os dois tipos de conhecimento (ou entre os seus conceitos).

O intelectualista típico parece estar comprometido com versões da FM ou da FR. Será pois assim que neste artigo interpretaremos a sua posição.

Gilbert Ryle (1949: 17-8) famosamente caracteriza a tese intelectualista da redução. Da sua perspectiva, para o defensor do intelectualismo não é suficiente a ação seguir regras e critérios para ser considerada inteligente, correta, habilidosa e competente. A ação exhibe, revela, evidencia essas propriedades se e só se o agente pensa no que faz enquanto o faz (ou pensou como fazê-lo antes de o fazer). Se o agente não pensasse no que faz, então não executaria de modo tão apropriado. O saber-como é *assimilado* pelo saber-que (conhecimento proposicional) porque o desempenho inteligente exige a observância de regras ou a aplicação de critérios, e isso exige *compreensão consciente* dessas regras ou critérios. Por conseguinte, há um processo *interno* de identificação e autorização de certas proposições acerca do que se faz ou do que há a fazer. O agente tem de *rezar* para si próprio antes de fazer.

Assim, o intelectualismo, *grosso modo* considerado como a teoria de que o conhecimento-como é conhecimento-que, estabelece as seguintes condições *necessárias* para o conhecimento procedimental:

1. O conhecimento consciente de proposições, i.e., a consideração de significados acerca do que deve ser feito;
2. Executar o que essas proposições indicam.

A necessidade de considerar conscientemente proposições de modo a agir de forma apropriada é implausível para Ryle, mesmo supondo que esse acto de considerar proposições é muito rápido e não notado conscientemente pelo agente. Saber fazer φ , para muitas instâncias de φ mas talvez não para todas, *não* demanda as duas operações estabelecidas em por 1 e 2. Para Ryle (1949: 19), por exemplo saber detectar falácias não demanda a consideração de proposições da lógica aristotélica; uma larga maioria de pessoas sabe fazê-lo e não tem a menor ideia do que seja um silogismo ou uma regra de inferência.

Ryle monta o seu argumento contra o intelectualismo usando as premissas fundamentais dessa posição, para depois as tentar falsear. Esse argumento pode ser sumariado da seguinte forma:

Suposição 1: Saber fazer φ exige a consideração prévia de proposições p, q, r acerca do que fazer e de como fazer. (Suposição intelectualista colocada por Ryle para *reductio ad absurdum*).

Suposição 2: Qualquer consideração prévia de proposições é em si mesma um fazer, uma tarefa. (Suposição genérica, aceite por ambos os lados).

Suposição 3: Segue-se das suposições 1 e 2 que saber fazer (a tarefa descrita em S2) requer uma nova tarefa de consideração de outras proposições, etc. (Conclusão parcial do intelectualismo).

Suposição 4: Segue-se da suposição 3 que, se for verdadeira, haverá um regresso *causal* ao infinito no processo de execução competente de um qualquer (saber) fazer. (Suposição adicional de Ryle).

Corolário: Se a suposição 4 for verdadeira, nunca ninguém saberá realmente *como* executar qualquer tarefa, ou sequer conseguirá fazê-lo.

Suposição adicional 1: muitos seres humanos, agentes cognitivos responsáveis e causalmente eficazes, *sabem como* fazer muitas coisas. (Suposição adicional para *modus tollens*, negação do corolário).

Suposição adicional 2: O corolário e a *Suposição adicional 1* são contraditórios.

Corolário anti-intelectualista: A *suposição 1* é falsa (*Sup 1... até Sup adicional 2, reductio ad absurdum*).

Portanto, para Ryle, a aplicação de um critério de correção do agir não pode demandar um processo de considerar conscientemente esse critério, sob pena de nunca ocorrer a sua implementação — em virtude do regresso que a alegada necessidade da consideração consciente do critério impõe.

O argumento de Ryle contra o intelectualismo é formulado de maneira bem mais simples por Stanley e Williamson (2001: 413) nas seguintes premissas:

- (1) Se alguém faz *F*, então usa conhecimento de como fazer *F*.
- (2) Se alguém usa conhecimento de que *p*, então contempla a proposição que *p*.

Stanley e Williamson criticam o alcance do argumento (2001: 415-6). Começam por afirmar que (1) só poderá ser verdadeira se a expressão alguém faz *F* for lida na acepção “alguém faz *F* *intencionalmente*”, uma vez que há muitos casos em que alguém faz *F* sem usar conhecimento de como fazer *F* (e.g., digerir uma refeição ou ganhar a loteria). Depois chamam a nossa atenção para o alegado facto de que se a expressão (E) “contempla a proposição que *p*” (a consequente de (2)) for lida no sentido intencional, então (2) será falsa, uma vez que, segundo eles, Carl Ginet (S&W *apud* Ginet: 1975: 7) mostrou que é possível para alguém *exercer* o seu conhecimento-que sem ser necessário o acto de contemplar intencionalmente proposições (por exemplo, para abrir uma porta não é necessário alguém considerar conscientemente proposições acerca de como abrir uma porta). Nesse caso, a necessidade de um acto suplementar de contemplação da proposição na base do exercício cai por terra. E se a leitura de (E) não é feita no sentido intencional, então haverá uma discrepância entre o que as duas premissas sugerem, pois a verdade de (1) sugere uma leitura intencional de (E). Stanley e Williamson defendem que, se assim for, o argumento de Ryle não será procedente.

Stanley e Williamson (2001) e Stanley (2011) famosamente escolhem argumentar a favor do intelectualismo recorrendo a considerações sobre a semântica e o uso linguístico de expressões que atribuem ou negam conhecimento proposicional ou conhecimento procedimental a um qualquer agente cognitivo. Alicerçados nessa estratégia, eles desviam o eixo do problema da epistemologia para a filosofia da linguagem. Todavia, este não parece ser um problema de linguagem ou de usos linguísticos, nem sequer um problema solucionável tecendo considerações acerca de significados e seus usos. Essas considerações do foro linguístico parecem introduzir importantes problemas meta-epistémicos, mas não são, da minha perspectiva, relevantes para entender a ontologia do próprio conhecimento e suas variantes. Sintomático do que acabei de afirmar é a necessidade que Stanley e Williamson sentiram de discutir a possibilidade de o conhecimento procedimental possuir (ou não) uma propriedade epistémica geralmente atribuída ao conhecimento proposicional. O desfecho desta discussão, do foro da epistemologia e não da teoria dos significados ou da teoria das atribui-

ções, parece ser determinante para decidir a querela entre intelectualistas e anti-intelectualistas.

2. EM BUSCA DA PROPRIEDADE ‘SER GETTIERIZÁVEL’

É uma propriedade epistémica alegadamente exibida por um qualquer candidato a definir conhecimento (por exemplo, crença verdadeira justificada: *vide* Gettier 1963), estabelecido geralmente numa qualquer tentativa de analisar o conceito de conhecimento com recurso a conceitos aparentemente mais primitivos, claros e explicativos que esse conceito. O candidato a conhecimento que exhibe essa propriedade nunca poderá satisfazer extensionalmente ou intensionalmente esse conceito! Isto significa que o candidato *gettierizado* a conhecimento *não* pode ser conhecimento, justamente por exhibir essa propriedade.

Considere-se o seguinte caso tipo-Gettier que revela um candidato a conhecimento que exhibe a supracitada propriedade:

FERRARI – João acredita justificadamente que um dos seus colegas de trabalho possui um Ferrari porque viu Maria, sua colega de trabalho, chegar ao escritório conduzindo um Ferrari e porque ela lhe disse que era a proprietária desse veículo. Porém, Maria não disse a verdade a João: ela apenas alugou o Ferrari e não é realmente proprietária do referido carro ou de qualquer outro Ferrari. Mas sem que João esteja disso consciente, uma outra sua colega de trabalho, Vera, é de facto proprietária de um Ferrari. João tem portanto uma *crença verdadeira justificado*—o candidato a conhecimento—que uma sua colega de trabalho tem um Ferrari, mas não é possível creditar conhecimento (proposicional) disso a João. A crença verdadeira e justificada de João não só é acidentalmente verdadeira como está acidentalmente justificada. Está pois *gettierizada*! Não é conhecimento

Este caso mostra um contra-exemplo à hipótese de que o conhecimento proposicional é crença verdadeira justificada. Um candidato a definir conhecimento exhibe portanto a propriedade de ‘ser gettierizável’ sempre que for insuficiente como definição do conhecimento em virtude de sofrer do mesmo tipo de problemas descritos em FERRARI, ou similares.

3. ACERCA DA POSSIBILIDADE DE GETTIERIZAÇÃO DO CONHECIMENTO PROCEDIMENTAL

Depois de defenderem extensivamente a posição intelectualista com recurso análises de significados e relações linguistas, Stanley e Williamson (2001: 434-5), questionam se o conhecimento procedimental não será distinto do conhecimento proposicional em virtude de o segundo possuir e exhibir uma propriedade epistémica — ‘ser gettierizável’ — que o primeiro não possui ou exhibe. Para estes defensores do intelectualismo o conhecimento procedimental possui essa propriedade do mesmo modo e na mesma medida que o conhecimento proposicional e, portanto, aquele pode ser reduzido a este. Como veremos adiante, para anti-intelectualistas salientes é no mínimo duvidoso que o conhecimento procedimental possa ter e exhibir essa propriedade. Para esses, a não posse e a não exibição dessa propriedade por parte do conhecimento procedimental revela que este não é redutível ao conhecimento proposicional.

Stanley e Williamson propõem um caso tipo-Gettier que alegadamente comprova a possibilidade de *gettierização* do conhecimento procedimental:¹

BOB – “Bob quer aprender a voar usando um simulador de voo. Ele é instruído por Henry. Sem que Bob o saiba, Henry é um impostor malicioso que inseriu um dispositivo (*randomizador*) que baralha o simulador e cujo objectivo é fornecer todo o tipo de ensinamentos errados. Felizmente, por puro acaso, o dispositivo faz com que o simulador dê exactamente os mesmos resultados que teria dado sem a sua intervenção, e assim, por sua incompetência, Henry dá a Bob exatamente os mesmos ensinamentos que um verdadeiro instructor de voo lhe teria dado. Bob é aprovado com distinção no curso de voo. Todavia, ele ainda não pilotou qualquer avião real. Bob tem *crenças verdadeiras e justificadas* acer-

¹ Stanley (2011:180) usa outra estratégia para eliminar a força da *gettierização* do argumento anti-intelectualista (uma argumento curiosamente iniciado por ele próprio em resposta a uma auto-objecção). Ele argumenta que o conhecimento procedimental pode ser reduzido ao conhecimento-*w* (*when/quando, why/porquê, who/quem, where/onde*), e que sendo este último conhecimento de factos pode por sua vez ser *gettierizado* e reduzido ao conhecimento proposicional. Esta é uma estratégia que me parece meritória mas que não irei expor em mais detalhe ou comentar dado que ela não se revela crucial para o ponto que pretendo estabelecer no presente artigo.

ca de *como* voar. Mas num certo sentido ele *não sabe como* voar.”
(2001: 435. Tradução e grifos meus)

Note-se que BOB ser, se for, um contra-exemplo tipo-Gettier para o conhecimento procedimental não garante ao intelectualista a verdade da tese da redução (ver acima as formulações ‘FM’ e ‘FR’). Apenas garante que o anti-intelectualismo não pode apelar para o argumento da *gettierização* para sustentar a falsidade tese da redução que tenho vindo a descrever.

4. ACERCA DA IMPOSSIBILIDADE DE GETTIERIZAÇÃO DO CONHECIMENTO PROCEDIMENTAL

Do lado da oposição à possibilidade de *gettierização* do conhecimento procedimental, Poston (2009: 744) famosamente apresenta um (1) argumento negativo que pretende mostrar a falta de alcance do alegado contra-exemplo BOB, acrescentando a isso (2) um argumento positivo, que no seu entender demonstra em absoluto a impossibilidade de existirem, conseqüentemente, de serem apresentados, casos tipo-Gettier para o conhecimento procedimental.

Argumento negativo de Poston: há uma *intuição* muito forte de que apesar de o processo de aprendizagem de Bob ter sido deficiente do ponto de vista estrutural, Bob realmente *sabe como* pilotar o avião, porque aprendeu, embora por via de um processo estranhamente acidental, o necessário e suficiente para saber como pilotar.

Stanley (2011: 177-8) não parece opor-se a esta intuição de Poston, o que o leva a reconhecer que BOB pode não ser suficiente para garantir a tese da *gettierização* do conhecimento procedimental.

Argumento positivo de Poston:

1. Se existem casos tipo-Gettier para o conhecimento procedimental, então nesses casos o agente executa φ de forma inteligente e bem-sucedida, sendo que φ incide sobre ações.
2. Se alguém executa φ de forma inteligente e bem-sucedida, então sabe como executar φ .

Premissa adicional. As condições de execução inteligente de φ e de sucesso da execução de φ estão para o conhecimento procedimental tal como as condições de crença justificada que p e de verdade que p estão para o conhecimento proposicional; i.e., as primeiras são análogas às segundas, considerando-se os diferentes tipos de conhecimento.

O ponto de Poston:

“Considerando <o conteúdo> da primeira premissa, a condição suficiente <para o conhecimento procedimental> estabelecida na segunda premissa é satisfeita. Portanto, qualquer alegado caso Gettier para o conhecimento-como acabará por não o ser, uma vez que será um caso genuíno de conhecimento-como” (*ibid*).

Assim, qualquer alegado caso tipo-Gettier para o conhecimento procedimental será pois um putativo caso de *gettierização* desse tipo de conhecimento, uma vez que para qualquer caso poder ser um candidato a caso de *gettierização* deverá ser um caso em que as condições suficientes para alguém ter conhecimento procedimental—executar φ de forma inteligente e bem-sucedida—é satisfeita.

Stanley (2011: 177) aceita a Premissa 1 de Poston mas rejeita a 2. Para ele, por um lado, a analogia entre crença verdadeira justificada e a execução inteligente e bem-sucedida estabelecida por Poston implicaria que o conhecimento proposicional fosse mera crença verdadeira justificada, o que Gettier nos ensinou não ser. E, por outro lado, a intuição de Poston de que o conhecimento procedimental é no essencial execução inteligente e bem-sucedida necessita de ser defendida positivamente, coisa que, segundo Stanley, Poston não faz. Stanley remete inclusive a rejeição dessa intuição para um estudo empírico levado a cabo por Bengson, Moffett, & Wright, J. (2009), no qual um alegado caso (IRINA) de exercício inteligente e bem-sucedido de uma atividade não recebeu de uma larga maioria de pessoas—uma amostra considerável (cerca 138 pessoas, num universo de 170)—o estatuto de conhecimento procedimental. Stanley crê que podemos confiar nesta evidência empírica para apoiar a intuição, contrária à de Poston, de que saber é mais do que executar de forma inteligente e bem-sucedida.

Stanley (*ibid*) discute também o seguinte caso proposto por Yuri Cath:

The Lucky Light Bulb – Charlie quer aprender a mudar uma lâmpada, mas não sabe quase nada acerca de casquilhos de lâmpadas ou lâmpadas (...). Para suprir esta deficiência, Charlie consulta o *Guia dos Idiotas Para os Trabalhos do Quotidiano*. Nesse guia ele encontra um conjunto de instruções precisas (...) e a maneira de mudar a lâmpada. Ele assimila perfeitamente estas instruções. E então há uma maneira, chame-se lhe 'm1', tal que agora Charlie acredita que m1 é uma maneira de mudar a lâmpada (...). No entanto, sem que Charlie o saiba, ele foi extremamente sortudo ao ler essas instruções, pois o autor do *Guia dos Idiotas* encheu-o de instruções enganadoras. Em todas as entradas ela intencionalmente apresentou de forma errada os objetos envolvidos no trabalho e descreveu uma sequência de tarefas que não se constituem como a maneira de o fazer. Contudo, na gráfica, um erro de computador fez com que, numa única cópia do Guia, o texto da entrada "Mudar uma lâmpada" tivesse sido aleatoriamente substituído por um novo texto. Por uma incrível coincidência, este texto apresentou o conjunto claro e preciso de instruções que Charlie viria a consultar." (Cath 2011, §1).

Stanley (*ibid*) reconhece que, no exemplo de Cath, Charlie parece ter crença verdadeira justificada acerca de como mudar a lâmpada, mas não conhecimento acerca de *como* o fazer: "Charlie acredita, mas não sabe, que m1 é uma maneira de mudar a lâmpada" (Stanley 2011: 179).

Porém, Stanley sugere que o caso sugerido por Cath incorre numa sobre generalização para *todos* os tipos de conhecimento-que, nomeadamente alguns tipos de conhecimento-*w* que segundo ele, com base em argumentação independente desta, podem ser identificados com conhecimento proposicional. Para Stanley, essa sobre generalização é ilegítima porque há casos (*cf. Lucky Light Bulb II*) de conhecimento-*w* (logo, de conhecimento-que e conhecimento-cómo) que são menos susceptíveis de *gettierização* (2011: 180).

Claro que este argumento de Stanley parece necessitar de uma defesa da suposição que o conhecimento procedimental é conhecimento-*w*, e muito embora Stanley tenha feito essa defesa de forma extensiva a partir da filosofia da linguagem, o único bom argumento que parece ter a partir da epistemologia é o de que o conhecimento pro-

cedimental é também *gettierizável*. Mas como isso é justamente o que Stanley está a defender, parece haver um círculo pouco virtuoso no que respeita à demonstração, a partir de uma análise epistemológica, da possibilidade de *gettierização* do conhecimento procedimental.

Mais recentemente, Adam Carter e Duncan Pritchard (2013) tentam defender que a estratégia de Stanley para demonstrar a possibilidade de *gettierização* do conhecimento-como não resiste bem à distinção entre acaso epistémico interventivo e acaso epistémico ambiental.

Da sua perspectiva, e muito resumidamente, o conhecimento procedimental é mais resistente ao acaso epistémico *ambiental* do que o conhecimento proposicional; logo, embora *gettierizável* via acaso epistémico interventivo, o conhecimento procedimental é no fim de contas diferente do conhecimento proposicional, na medida em que tem um comportamento diferente a um tipo específico de acaso epistémico causador de *gettierização*.

Este argumento está porém dependente da ideia de que o acaso epistémico ambiental é fonte de *gettierização*, algo pouco pacífico. Por outro lado, não parecem completamente claras as associações usadas por C&P para mostrar a identidade entre, por exemplo, entendimento-*w*, compreensão-*por-quê* e conhecimento procedimental.

5. UMA PERSPECTIVA DIFERENTE

Tanto os defensores do intelectualismo como os do anti-intelectualismo debatem acerca da possibilidade ou impossibilidade de o conhecimento exibir uma propriedade epistémica tipicamente atribuída ao conhecimento proposicional: a propriedade (γ) 'ser *gettierizável*'. Recorde-se porém o sentido *original* de γ tal como sugerido no artigo de Gettier e posteriormente levado em conta por uma vasta quantidade de literatura sobre análise do conhecimento e *gettierização*. Esse sentido original é o seguinte: A propriedade γ é aplicável ao *candidato* a conhecimento; nos casos Gettier originais, esse candidato era obviamente a crença verdadeira e justificada de um agente cognitivo.²

² As múltiplas tentativas pós-Gettier de reparar a chamada análise tripartida do conhecimento, acrescentando novas condições que dariam a desejada suficiência a essa análise, levou-nos a candidatos muito diferentes e muito mais complexos. Essa variação não é contudo relevante para os propósitos gerais deste artigo.

Parece-me todavia estranho, para dizer o mínimo, sugerir-se que o conhecimento proposicional e o conhecimento procedimental possam exibir γ . A propriedade ‘ser *gettierizável*’ pode talvez ser exibida pelos candidatos conceptuais a definir conhecimento ou pelas contrapartes ontológicas desses candidatos, uma vez que a sua ocorrência não é suficiente para haver conhecimento (proposicional ou procedimental). Mas o conhecimento, seja de que tipo for, não pode ficar aquém de si próprio, quer dizer, o conhecimento — de um certo tipo — não pode ser insuficiente para haver conhecimento — desse mesmo tipo. Fica pois a ideia que se está perante um erro categorial quando se fala de *gettierização* do conhecimento ou de certos tipos de conhecimento, uma vez que essa propriedade não é atribuível ao conhecimento ou a tipos de conhecimento mas sim aos candidatos que pretendem satisfazer conceptualmente certas noções de conhecimento.

Se a avaliação for correcta, o intelectualismo ou o anti-intelectualismo não poderão demonstrar que isso que fica aquém de conhecimento procedimental é ou não *gettierizável* sem *pressupor* de antemão que isso que fica aquém é conhecimento procedimental; logo, haverá sempre uma petição de princípio associada à tentativa de discernir a questão da redução do conhecimento procedimental ao conhecimento procedimental com apelo à exibição ou não exibição de γ .

REFERÊNCIAS

- BENGSÓN, J., MOFFETT, M., & WRIGHT, J. (2009). ‘The Folk on Knowing How’, *Philosophical Studies* 142, 24-50.
- CARTER, J. A., & PRITCHARD, D. H. (2013). ‘Knowledge-How and Epistemic Luck’, *Noûs* (Online First, DOI: 10.1111/nous.12054).
- CATH, Y. (2011). ‘Knowing How Without Knowing That’, *Knowing How: Essays on Knowledge, Mind and Action*, (eds.) J. Bengson & M. Moffett, 113-35, Oxford University Press, Oxford.
- GETTIER, (1963). ‘Is Justified True Belief Knowledge?’, *Analysis*, 23: 121–123.
- POSTON, T. (2009). ‘Know-How to be Gettiered?’, *Philosophy and Phenomenological Research* 79, 743-7.
- RYLE, G. (1949). *The Concept of Mind*, Chicago University Press, Chicago.
- STANLEY, J. (2011). *Know How*, Oxford University Press, Oxford.
- STANLEY, J., & Williamson, T. (2001). ‘Knowing How’, *Journal of Philosophy* 98, 411-44.

Sobre a teoria burgeana de legitimação de crenças perceptuais

Carolina Ignacio Muzitano

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Tyler Burge, em seu artigo *Perceptual Entitlement*, tem como objetivo principal defender uma posição epistêmica fundacionista, desenvolvendo uma concepção de *legitimação* epistêmica aplicada a crenças perceptuais. O artigo se destaca pelo modo que afirma tal legitimação da crença perceptual como sendo uma garantia epistêmica mais básica e primitiva, dada de forma puramente externalista e que, por isso, não requer uma capacidade de acesso introspectivo ou capacidade para pensamentos de segunda-ordem por parte do indivíduo possuidor da crença legitimada, assim como afirma que tal legitimação é uma “boa rota para a verdade”. Para isso, Burge defende também que estados perceptuais possuem conteúdo representacional não-conceitual individuado através de interações confiáveis com o ambiente normal, podendo, então, ter um conteúdo verídico, e que, por isso, podemos afirmar que tais estados desempenham algum papel na legitimação das crenças perceptuais. Dessa forma, tais crenças perceptuais seriam básicas, não dependendo sua legitimação da justificação de crenças prévias do indivíduo.

Há, portanto, duas teses defendidas por Burge em seu artigo. A primeira é a defesa de uma forma de “justificação” epistêmica dada de forma puramente externalista, que ele chamará de *legitimação* [*entitlement*]. Como afirmado acima, tal legitimação externalista é moldada

através da ideia de ser uma “boa rota para a verdade”, que afirma que uma crença é legitimada por ter sido obtida através de um processo confiável que mantém a conexão da crença legitimada com a verdade. Tal teoria é externalista pois a legitimação é dada através de uma relação causal, que independe do acesso ou vontade do indivíduo legitimado. A outra tese é a de que estados perceptuais são estados com conteúdo não conceitual, ou seja, são estados mentais que não possuem uma estrutura proposicional, mas que, mesmo assim, possuem um conteúdo representacional¹. Assim, pode-se atribuir estados perceptuais a animais, mesmo àqueles que não apresentam qualquer capacidade conceitual. Tal conteúdo representacional é o que explica o comportamento dos animais em relação ao seu ambiente e, segundo Burge, nossa aquisição de conceitos teria como ponto de partida tais estados perceptuais. Ou seja, nossos primeiros conceitos – conceitos mais básicos – dependeriam dos estados perceptuais, e não o inverso, que seria a afirmação de que estados perceptuais dependem da posse de conceitos prévios.

Colocadas dessa forma, tais afirmações parecem ser independentes. Enquanto o primeiro ponto trata de uma questão em Epistemologia, a afirmação sobre a percepção como sendo um estado não conceitual é uma teoria em Filosofia da Mente que discute a natureza de certos estados mentais. É possível, assim, defender uma forma de legitimação externalista que não nos comprometa com a afirmação de que os estados que autorizam as crenças sejam estados não conceituais, por exemplo, afirmando que o processo confiável de legitimação ocorre entre dois estados de crença. Além disso, é igualmente possível defender uma teoria que afirme que estados perceptuais possuem uma natureza não proposicional, enquanto se defende também uma forma internalista de justificação de crenças, como certas teorias *mentalistas*

¹ Esta teoria é uma crítica direta à afirmação de que percepção seria um estado mental da mesma natureza que as nossas demais crenças, ou seja, seria um estado cujo conteúdo seria uma proposição (a afirmação de que os conteúdos das crenças são proposições é amplamente aceita). Considerando que conceitos são os “constituintes dos pensamentos” (Stanford Encyclopedia of Philosophy), um estado com conteúdo proposicional como o da crença exige que o sujeito possua os conceitos empregados na proposição. Assim, afirmar que um estado mental não requer a aplicação e uso de conceitos implica que tal conteúdo não é proposicional. Estou aqui considerando a definição de “proposição” e “conceito” defendida tanto por autores na área da Filosofia da linguagem, quanto na Filosofia da Mente e Epistemologia.

que colocam como condição para a justificação um acesso fenomenal à experiência, sendo tal acesso o que justificaria a crença perceptual.

Contudo, estas duas questões não parecem estar dissociadas na teoria epistêmica de Burge em relação a crenças perceptuais. Isso porque, além do (óbvio) fato de que a natureza não conceitual do estado perceptual impede um regresso ao infinito na cadeia causal de legitimação, tornando possível, portanto, a defesa de uma forma de fundacionismo epistêmico, a noção de legitimação epistêmica em relação a crenças perceptuais é construída, no trabalho de Burge, a partir de considerações sobre a natureza dos estados perceptuais e sobre a conceptualização de tais estados. Assim, o objetivo do presente trabalho é expor de que forma dar-se-ia a legitimação no caso das crenças perceptuais, concluindo, contra Casullo (2007), que ela é uma nova teoria epistêmica sobre a legitimação externalista de crenças perceptuais, e não apenas uma rerepresentação da teoria confiabilista sob a roupagem de um novo vocabulário. Para isso, argumentarei que tal concepção de legitimação epistêmica deve ser analisada considerando uma teoria anti-individualista sobre o conteúdo dos estados mentais e, com isso, a teoria apresentada por Burge sobre a percepção, ao invés de analisarmos tal legitimação simplesmente contrapondo-a a teorias internalistas de justificação.

Vejamos inicialmente, então, a tese de que a percepção é um estado mental com conteúdo não-conceitual². Segundo Tyler Burge, a função da percepção é representar o ambiente *objetivamente* – representar determinadas propriedades do ambiente de forma correta, isto é, tal como elas são³. Se considerarmos o papel de sistemas perceptuais em animais para se reproduzir ou para encontrar algo para comer e evitar ser comido, ou seja, ações essenciais para a sua sobrevivência no ambiente, é bastante plausível afirmarmos, com isso, que os estados perceptuais devem possuir um conteúdo representacional que especifica objetos e propriedades no mundo. Obter corretamente a cor, tamanho,

² Além de Burge, diversos outros filósofos defendem uma teoria sobre a percepção como um estado não-conceitual, como Tim Crane (1992), Fred Dretske (1995) e Michael Tye (2000), entre outros.

³ O conceito de “objetivo” tem como sentido aquilo que é *externo* à mente, independente da mente. Ele marca uma crítica a teorias sense-data ou internalistas que afirmam que a percepção é a experiência de certos *qualias* – propriedades internas da sensação fenomenal.

distância e trajetória de um objeto sob uma variedade de condições contextuais é crítico para a sobrevivência de qualquer animal dotado de um sistema perceptual⁴.

Devido ao fato de atribuímos estados perceptuais com conteúdo representacional a animais, mesmo àqueles que não apresentam qualquer capacidade conceitual, devemos concluir, então, que tais conteúdos não são conceituais e não dependem de uma capacidade conceitual para serem obtidos. Como Burge afirma, “a psicologia perceptual fornece uma massiva evidência de que a percepção [...] aparece em um amplo grupo de animais – desde peixes, aranhas, abelhas, polvos, pintinhos, pombos, sapos e tartarugas a ratos, macacos, golfinhos e humanos”⁵. E dificilmente aceitaríamos como plausível a atribuição de atitudes proposicionais a animais como peixes dourados ou pombos, além de não ter qualquer valor explicativo tal atribuição – a “psicologia perceptual”, como Burge chama as ciências que estudam a percepção, é capaz de explicar o comportamento de tais animais sem recorrer a qualquer atribuição de capacidade conceitual ou inferencial.

Por ser um estado não conceitual, a percepção tem uma estrutura atributiva, e não predicativa⁶. Isso significa dizer que a percepção representa certo objeto com certo (s) atributo (s), ou seja, tem a estrutura “representando *x* como *a*”, sendo *x* um objeto e *a* seu atributo⁷. As-

⁴ BURGE, T. (2003b) “Perceptual Entitlement”, *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 67 Vol. 3, p. 516.

⁵ Tradução livre minha. No original: “Perceptual psychology provides massive evidence that perception, as characterised above, appears in a very wide range of animals—from goldfish, spiders, bees, octopuses, baby chicks, pigeons, frogs and turtles to rats, monkeys, apes, dolphins and humans.” [BURGE, T. (2003a) “Perception”, *International Journal of Psychoanalysis*, No. 84 Vol. 1, p.162]. Nesta mesma página, Burge lista vários trabalhos científicos que dão embasamento para esta afirmação de percepção em animais inferiores.

⁶ Pois uma estrutura predicativa é uma estrutura proposicional, que é composta por conceitos.

⁷ A distinção entre atributo e predicado reside, segundo Burge, no fato de que predicados são livres de contexto, enquanto que atributos estão necessariamente conectados a elementos singulares dependentes de contexto e, portanto, o próprio atributo é dependente do contexto que o indivíduo está causalmente ligado. A afirmação de que elementos atributivos *não são* conceitos está longe de ser uma que possa ser facilmente defendida e aceita. É um ponto importante na teoria de Burge sobre a percepção a afirmação de que é possível ter, antes de qualquer conceitualização, uma forma de classificação e generalização que é realizada a partir de processos computacionais e o uso de constantes perceptuais (tais processos e aplicação de constantes ocorrem de forma subpessoal, ou seja, independe da vontade ou acesso do indivíduo). Porque tais atributos gerais não seriam já conceitos e como ocorre tal classificação e generalização para a formação de elementos atributivos é extensamente defendido por Burge no seu último livro, *Origins of Objectivity* (2010).

sim, para Burge, a percepção tem no seu conteúdo elementos *singulares*, que são contexto-dependentes e que funcionam como a referência da percepção de forma semelhante a um “demonstrativo singular”, e elementos gerais, *atributivos*. E por ter um conteúdo representacional, tal estado perceptual tem condições de “veridicalidade”, ou seja, tal estado pode representar correta ou incorretamente o ambiente. O conteúdo representacional, portanto, fixa as condições sob as quais um estado psicológico é ou não verídico⁸.

Embora Burge não seja a afirmar a percepção como sendo um estado representacional não conceitual (ver nota 2), sua teoria se destaca das demais pela forma como explica a natureza e individualização do conteúdo da percepção. Em primeiro lugar, a teoria de Burge, embora afirme que o mundo externo é o objeto da percepção – e não *qualias* ou sensações como *sense-data* (ver nota 3) - ela acaba por negar uma forma de *realismo direto*⁹ que é comumente defendida ao se afirmar uma teoria externalista da percepção. Para Burge, tal realismo direto simplifica a relação perceptual ao explicar a formação destes estados mentais de modo puramente causal entre o ambiente distal e o sujeito da percepção, ignorando a função (ou mesmo a existência) dos estímulos proximais. Um estado perceptual deve envolver, segundo ele, computações das informações proximais nas representações e a aplicação de *constantes perceptuais*¹⁰. Tais constâncias perceptuais são, grosseiramente, capacidades do sistema perceptual de rastrear certos atributos ambientais a partir do registro proximal, isto é, são capacidades sistemáticas para representar um particular ou atributo como o mesmo, ainda que haja significantes variações no estímulo proximal. Isso significa que a percepção não é um mero registro de informação. Considere, por exemplo, o processo discriminatório do sistema visual humano. O input no sistema visual é essencialmente uma projeção

⁸ O uso dos termos de verídico e inverídico, e não em termos de verdade e falsidade, deve-se ao fato de tais estados perceptuais não serem proposicionais. Verdade e falsidade aplica-se exclusivamente a proposições. Em certos trabalhos, pode-se encontrar também o uso de termos como “acurado” [*accuracy*] para estados perceptuais não-conceituais bem sucedidos.

⁹ Exemplos de defensores de um realismo direto são Michael Tye (2000) e Gilbert Harman (1990).

¹⁰ “A perceptual constancy is a capacity of a system to filter out stimuli that are relevant only to the idiosyncratic perspective, angle or contribution of the perceiver, in order to home in on an objective property. [...] The adjustments that allow for perceptual constancies are, for the most part, automatic, unconscious adjustments made within perceptual systems.” [BURGE, T. (2003a) “Perception”, *International Journal of Psychoanalysis*, No. 84 Vol. 1, p.158]

bidimensional da luz, registrada na retina. Ainda assim, o sistema perceptual visual é capaz de discriminar a forma, tamanho e distância dos objetos em um espaço tridimensional¹¹. Dessa maneira, é a computação das informações proximais e a aplicação das constantes perceptuais que permite que o estado perceptual tenha um conteúdo representacional, ou seja, que tal estado represente particulares e atributos do ambiente. É importante ressaltar, contudo, que as condições de “veridicalidade” do estado perceptual não devem ser consideradas em relação às informações proximais, mas sim em relação aos objetos aos quais o sujeito está causalmente ligado, ou seja, em relação ao ambiente distal. Uma percepção é verdadeira se representa de forma correta aquilo que está presente no ambiente externo, e não se representa corretamente a informação presente no estímulo proximal. Dessa forma, tanto a relação com o estímulo proximal quanto a relação com o ambiente distal é relevante na formação e uso do estado perceptual.

Em segundo lugar, a teoria de Burge tenta explicar a natureza dos estados perceptuais a partir de uma perspectiva anti-individualista sobre a mente. O anti-individualismo é a tese de que a individuação e natureza dos estados mentais são necessariamente associados às relações existentes entre o indivíduo que possui a crença e os aspectos do ambiente no qual tal sujeito está inserido. O anti-individualismo explica não apenas porque um estado perceptual *token* tem um certo conteúdo, mas também porque os estados perceptuais (considerados como *type*) têm os conteúdos que têm. Considerando que a função do estado perceptual é representar corretamente o ambiente, as interações com o ambiente físico dos indivíduos que possuem um sistema perceptual “moldam” o conteúdo que tal sistema perceptual pode formar¹². Segundo Burge, “o anti-individualismo enriquece o ponto de que sistemas perceptuais, e estados perceptuais, têm a função representacional de representar veridicamente e, portanto, de modo confiável”¹³.

¹¹ BURGE, T. (2010b) “Origins of Perception”, *Disputatio*, No. 29 Vol. IV, p. 7.

¹² Assim, esta teoria anti-individualista para estados perceptuais é compatível com uma teoria evolucionista, pois as normas que governam a formação do estado perceptual e quais constantes perceptuais um certo tipo de animal possui são “moldados” na interação dessa espécie animal com o ambiente através da sua evolução.

¹³ No original: “The anti-individualist framework enriches the point that perceptual systems, and perceptual states, have the representational function of representing veridically, hence reliably.” [BURGE, T. (2003b) “Perceptual Entitlement”, *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 67 Vol. 3, p. 512]

Por fim, ao afirmar que o estado perceptual possui tanto elementos singulares quanto atributivos, sendo ambos elementos individuados a partir de computações do registro proximal e aplicações de constantes perceptuais, a teoria da percepção de Burge torna mais fácil e plausível a afirmação de um processo de conceptualização que tem como ponto de partida tais estados perceptuais. De modo direto, podemos dizer que uma crença perceptual pode ser produzida a partir de um estado perceptual, utilizando tais elementos singulares já individuados e os elementos atributivos já agrupados pelo sistema perceptual. Assim, afirma Burge, há no processo de transição de um estado perceptual para uma crença uma “associação de conceitos com classificações perceptuais, e associação de elementos demonstrativos na representação proposicional com alguns dos elementos singulares dependentes de contexto”¹⁴. Tal passagem de um estado perceptual para uma crença perceptual não é uma ação consciente ou ativa do sujeito, mas sim uma transição normativa¹⁵. Quando a transição ocorre de forma correta, a referência singular é preservada e o elemento atributivo torna-se um predicado. Podemos afirmar, com isso, que tal preservação dos elementos implica uma preservação da “veridicalidade”. Se o estado perceptual for verídico, e a transição ocorreu corretamente (conceptualizando os elementos presentes na percepção), então a crença perceptual formada será verdadeira.

Visto isso, deixemos tais questões sobre a percepção de lado por um momento e voltemos para a questão epistêmica. Desde Platão, é amplamente aceito entre os filósofos que conhecimento significa “crença verdadeira justificada”¹⁶. A justificação da crença marca o fato de que

¹⁴ No original: “The most salient aspects of this element in the transition is the association of concepts with perceptual classifications and the association of demonstrative elements in the propositional representation with some of the singular context-dependent elements in the perceptual representation.” [BURGE, T. (2003b) “Perceptual Entitlement”, *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 67 Vol. 3, p. 540]

¹⁵ BURGE, T. (2003b) “Perceptual Entitlement”, *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 67 Vol. 3, p. 540.

¹⁶ Embora esta definição de conhecimento seja bastante aceita, há teorias que questionam tal tríade. Por exemplo, teorias que questionam se toda forma de conhecimento tem de ser proposicional, como teorias que afirmam uma forma de conhecimento como *know-how* (conhecimento como habilidade, e não crenças sustentadas) e as teorias de conhecimento por *acquaintance* (conhecimento direto das nossas sensações). Além disso, Edmund Gettier (1963) apresentou, em um artigo de apenas três páginas, casos contra tal definição tradicional de

o sujeito tem o conhecimento em questão não por pura sorte, pois apenas ter uma crença verdadeira não parece suficiente para a atribuição de conhecimento. Assim, é uma questão epistemológica importante a de como tal justificação de uma crença deva ser compreendida.

Uma das intenções de Burge no seu artigo *Perceptual Entitlement* é fazer uma crítica ao que ele chama de “hiper-intelectualização” da epistemologia, tendo como alvo as teses internalistas que afirmam que a justificação de toda e qualquer crença apenas se dá em um “espaço de razões”. Resumidamente, o que tais teorias internalistas afirmam é que a crença de um indivíduo apenas pode ser justificada por um conjunto de outras crenças que o sujeito tem, um conjunto de *razões*, que sustentam a crença justificada. Tal crença justificada seria o resultado de um processo racional e inferencial realizado pelo sujeito, que parte de crenças que o indivíduo tem e chega-se como conclusão a crença justificada. Portanto, nesta perspectiva, para haver justificação é requerido um acesso introspectivo às razões que sustentam a crença justificada e, em certas teorias internalistas mais extremas, o indivíduo deve ter também um acesso introspectivo à adequação entre as razões e a crença justificada, ou seja, deve possuir uma crença de segunda-ordem de que tais razões são *boas razões* para a crença obtida.

Tal teoria seria uma forma de hiper-intelectualização pois, ao colocar como condições para a justificação o “espaço de razões”, ela nos levaria à afirmação da impossibilidade de que animais não-humanos e crianças pequenas possam ter crenças justificadas e, portanto, tais teorias acabam por negar que ambos sejam capazes de obter conhecimento¹⁷. Além disso, considerando o que foi discutido até aqui, pode-se afirmar que tal internalismo não forneceria uma boa explicação sobre a percepção. Nesta perspectiva, para que o estado perceptual tenha qualquer papel na justificação de crenças, ele tem de ser também uma

conhecimento. Dessa forma, para responder ao “problema de Gettier”, surgiram teorias que afirmam que estas três condições são necessárias, mas não são suficientes, e que haveria outra condição que deve ser satisfeita para se atribuir conhecimento. Tais teorias não fazem parte do escopo da minha discussão e, portanto, serão deixadas de lado. Em relação ao “problema de Gettier”, a teoria de Burge não se coloca como uma resposta, mas sim como a aceitação de que haveriam casos onde as três condições seriam satisfeitas e, ainda assim, não haveria a afirmação de conhecimento.

¹⁷ BURGE, T. (2003b) “Perceptual Entitlement”, *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 67 Vol. 3, p. 503.

crença, ou seja, a percepção teria de ser um estado com estrutura proposicional e, dessa forma, com conteúdo conceitual, o que não condiz com estudos recentes sobre a percepção em animais.

Contudo, parece bastante plausível afirmar que algumas das nossas crenças são justificadas da forma afirmada por tal tese internalista. Nós não desconhecemos as razões de algumas de nossas crenças, e há certos conhecimentos que podem ser obtidos de forma *a priori*, através de um processo de raciocínio lógico que requer o conhecimento das razões que justificam a conclusão obtida em tal processo. E Burge não nega isso. O que ele nega é a afirmação de alguns filósofos internalistas de que apenas crenças têm algum papel epistêmico na nossa vida cognitiva, e a afirmação generalizada de que conhecimento necessariamente envolve um acesso a razões por parte do sujeito. Assim, Burge concluirá que a forma de justificação internalista é apenas uma subespécie de *garantia epistêmica* [*warrant*] que as crenças podem ter. Haveria outra subespécie de garantia, que ele chamará de “legitimação” [*entitlement*], sendo este tipo de garantia dada de forma puramente externalista.

Como afirmado no início deste trabalho, uma tese epistêmica externalista é uma que afirma que o que fornece a garantia de uma crença (para usar o vocabulário de Burge) é algo externo ao indivíduo – na maioria dos casos, a garantia epistêmica de uma crença é determinada pela relação causal que esta crença tem com outro estado mental do sujeito. Assim como no caso de Burge, as teorias externalistas surgem como uma crítica às teses internalistas de justificação. Dessa forma, tem-se comumente construído tal noção de garantia externalista a partir de uma contraposição desta com a noção de justificação. A própria noção de “externo ao sujeito” é construída a partir dessa comparação. A afirmação de ser externo nestas teorias não deve ser compreendida como estando “fora da mente”, mas sim que a garantia é dada por um processo que está além da vontade ou ação do indivíduo. Uma teoria epistêmica externalista bastante defendida é o *confiabilismo* [*reliabilism*], que afirma que uma crença está garantida quando foi produzida a partir de um processo cognitivo confiável. Tal confiabilismo é externalista no sentido de que a questão sobre se uma crença foi produzida ou não a partir de processos confiáveis não é comumente parte de uma

evidência avaliável para nós, ou seja, podemos ter conhecimento sobre algo sem que tenhamos a consciência de que a nossa crença é confiável, ou consciência sobre quais seriam as condições que determinariam que o processo cognitivo foi ou não confiável.

Temos aqui, então, uma distinção importante entre garantia externalista e justificação, que também se aplicará na distinção entre legitimação e justificação na teoria burgeana – a de que, enquanto a justificação requer um acesso introspectivo por parte do sujeito das razões que sustentam a crença justificada, a legitimação por sua vez não requer tal acesso. Burge explicitamente aponta tal distinção:

Legitimação é epistemicamente externalista na medida em que é uma garantia que não precisa ser conceitualmente acessível, mesmo sob reflexão, por parte do sujeito garantido. [...] A outra primária subespécie de garantia epistêmica é justificação. Justificação é garantia pela razão que é conceitualmente acessível sob reflexão para o indivíduo garantido¹⁸

Albert Casullo (2007), em seu artigo no qual critica a noção de legitimação epistêmica de Burge, passa a uma compreensão de tal forma de garantia epistêmica externalista a partir de considerações sobre a questão do acesso que o sujeito deve ter, comparando justamente com o que Burge pretende afirmar como sendo uma justificação. Como Casullo corretamente aponta, há três modos possíveis¹⁹ de considerar o acesso por parte do sujeito na teoria de Burge: (i) acesso às bases [*grounds*] da crença garantida; (ii) acesso à adequação de tais bases em relação a crença garantida e (iii) acesso às normas epistêmicas envolvidas. No caso da justificação, as bases da crença justificada são as razões das crenças. Além disso, como Burge afirma que neste tipo de justificação a crença garantida é obtida através de um processo racional, como um processo inferencial por exemplo, as normas epistêmicas no caso da justificação seriam as normas e regras inferenciais. Assim, Casullo conclui que, no caso da justificação, a teoria de Burge requer que o su-

¹⁸ No original: "Entitlement is *epistemically externalist* inasmuch as it is warrant that need not be fully conceptually accessible, even on reflection, to the warranted individual.[...] The other primary sub-species of epistemic warrant is justification. Justification is warrant by reason that is conceptually accessible on reflection to the warranted individual". [BURGE, T. (2003b) "Perceptual Entitlement", *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 67 Vol. 3, p. 504]

¹⁹ CASULLO, A. (2007) "What is entitlement?", *Acta Analytica*, No. 22 Vol. IV, p. 277.

jeito tenha um acesso a (i) e (iii), necessariamente. Teorias internalistas fortes requerem as três formas de acesso, ou seja, afirmam que só há justificação quando o sujeito sabe que suas razões são boas razões, isto é, que elas são razões adequadas.

Já no caso da legitimação, por se tratar de uma garantia externalista, as bases das crenças legitimadas não serão, necessariamente, razões. No caso da percepção, como vimos, a base será um estado perceptual não conceitual e que, por isso, não pode ser considerada razão²⁰. Além disso, as normas epistêmicas serão as normas que governam o bom funcionamento do processo de transição de um estado mental para outro, como, por exemplo, as normas que regem a transição do estado perceptual para a crença perceptual. Obviamente, tal teoria de legitimação externalista nega que seja necessário um acesso como (ii) e (iii) por parte do sujeito, visto que ambas formas de acesso nos levaria a uma hiper-intelectualização ao impor o uso de uma capacidade de segunda-ordem. Contudo, tal teoria de legitimação não parece nos levar necessariamente à negação de uma forma de acesso como (i). Segundo Casullo, tal negação seria problemática quando consideramos a legitimação no caso de crenças obtidas por testemunho, visto que nesse caso parece necessário uma compreensão conceitual do sujeito e, portanto, requer uma forma de acesso conceitual da base da crença.

A partir de tal análise, Casullo conclui que a teoria de Burge não é uma nova teoria, mas sim um novo vocabulário para tratar de uma teoria já bastante defendida. Segundo ele, “legitimação é uma espécie de suporte epistêmico positivo que é (apenas) moderadamente externalista”²¹, e o externalismo moderado, por sua vez, é uma teoria epistêmica bastante familiar. Embora a análise de Casullo esteja correta em diversos pontos, devo discordar da sua conclusão. Em primeiro lugar, discordo da sua posição em relação ao acesso no caso da legitimação pois, embora no caso do conhecimento por testemunho pareça necessário alguma forma de acesso, tal acesso apenas explicaria porque temos a crença em questão, e não porque temos uma garantia para tal crença. E tal acesso não parece ter qualquer relevância no caso da legitimação de crenças perceptuais. Isto porque Burge elimina da

²⁰ Segundo Burge, razões só podem ser proposicionais. Funcionar como razão é estar inserido em um “espaço de razões”, ou seja, em um conjunto de crenças.

²¹ CASULLO, A. (2007) “What is entitlement?”, *Acta Analytica*, No. 22 Vol. IV, p. 278.

sua teoria perceptual qualquer exigência de um estado de consciência fenomenal²², além de não ser de nenhum modo claro como se daria um acesso conceitual de uma crença perceptual no caso de animais não-humanos, visto que estes carecem de linguagem. A teoria de Burge sobre a legitimação de crenças perceptuais não depende da suposição de nenhuma forma de acesso pelo sujeito.

Além disso, penso que a conclusão principal de Casullo de que a teoria de Burge traz apenas um novo vocabulário está baseada em uma compreensão incompleta da teoria deste filósofo. O que o artigo de Casullo nos mostra é, na verdade, que a análise da teoria de Burge, pelo menos no caso da legitimação de crenças perceptuais, não deve ser realizada através de uma comparação com a noção internalista de justificação. Uma distinção em relação aos acessos requeridos não é capaz de explicar completamente o que significa dizer que uma crença perceptual está ou não legitimada.

Obviamente, Burge não foi o primeiro a apresentar uma teoria externalista epistêmica, nem o primeiro a fornecer uma teoria que afirme que estados perceptuais com conteúdo não conceitual têm um papel epistêmico na garantia de crenças perceptuais. Ernest Sosa (1991) e Fred Dretske (2000), por exemplo, defendem ambos uma teoria sobre a legitimação externalista de crenças perceptuais a partir de estados perceptuais não conceituais de forma semelhante à de Burge. Em linhas gerais, os três filósofos defendem que estados perceptuais com conteúdo não conceitual têm papel epistêmico na legitimação de certas crenças perceptuais devido ao fato de tais crenças terem sido produzidas a partir de tais percepções por um processo de transição confiável.

Contudo, ao considerarmos a teoria da percepção de Burge, somada com a sua teoria anti-individualista acerca dos conteúdos dos estados mentais, a teoria sobre a legitimação de crenças perceptuais

²² Burge apresenta dois motivos para deixar a questão da consciência de lado na sua teoria da percepção. O primeiro, e mais importante, é o fato da ciência atribuir estados perceptuais a animais inferiores mesmo não tendo, ainda, nenhum embasamento ou suposição de consciência fenomenal em tais animais. Por exemplo, é atribuído estados perceptuais a abelhas sem saber se abelhas possuem alguma forma de consciência. O outro motivo são os casos como o de *blindsight*. Em tais casos, o indivíduo é cego, ou seja, não tem nenhuma experiência fenomenal visual, mas ainda assim há registro de informação e aplicação de constantes perceptuais. Tais casos, segundo Burge, são casos de percepção. Sobre esta discussão, ver: BURGE, T. (2010a), *Origins of Objectivity*. Oxford University Press, p. 374-375.

mostra-se diferente das demais. Enquanto tanto a teoria de Sosa quanto a de Dretske analisam o conteúdo do estado perceptual levando em consideração apenas o ambiente no qual o indivíduo que percebe está causalmente relacionado naquele momento, a teoria de Burge, como vimos, privilegia o ambiente normal do indivíduo na constituição de tal conteúdo. O ambiente a ser considerado como relevante na individuação dos conteúdos dos estados perceptuais, na teoria burgeana, não é apenas o ambiente no qual o indivíduo está situado em um certo momento, mas também o ambiente normal no qual o indivíduo interage (e no qual a sua espécie animal interagiu durante a sua evolução). Tal privilégio do ambiente normal na individuação dos conteúdos mentais, ao invés de privilegiar o ambiente no qual o indivíduo está causalmente relacionado no momento, acaba por trazer diferenças nas legitimações das crenças perceptuais. Enquanto que na teoria de Sosa e Dretske a confiabilidade é apenas considerada em relação ao bom funcionamento do processo de formação da crença perceptual, na teoria de Burge o ambiente normal do indivíduo tem igualmente relevância. Assim, na teoria burgeana, o estado perceptual e o processo de formação da crença perceptual são confiáveis *em relação ao ambiente normal* do indivíduo. Haverá casos, portanto, onde uma crença seria considerada como legitimada nas teorias de Sosa e Dretske, enquanto careceria de legitimação levando em consideração a teoria de Burge, como os casos dos experimentos mentais de mudança de ambiente²³.

A distinção principal aqui é que a teoria de Burge pretende afirmar que a legitimação é uma “boa rota para a verdade” em um sentido mais forte que certas teorias confiabilistas. Segundo ele, uma visão externalista mais plausível é uma combinação de duas condições: a competência interna em produzir constâncias perceptuais e em formar crenças perceptuais, e o tipo de conexão confiável com o ambiente que ajuda a formar o conteúdo representacional dos estados perceptivos. A garantia para crença perceptual é para ser compreendida, nesta visão, em termos do modo que a crença está sistemática e confiavelmente conectada tanto com o ambiente quanto com a competência discriminativa e prática do indivíduo da crença²⁴. É por estar relacionada ao

²³ BURGE, T. (2003b) “Perceptual Entitlement”, *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 67 Vol. 3, p. 538-539

²⁴ BURGE, T. (2003a) “Perception”, *International Journal of Psychoanalysis*, No. 84 Vol. 1, p. 157-167.

ambiente normal do indivíduo que a legitimação é, de fato, uma boa rota para a verdade, pois há uma linha contínua confiável entre a “veridicalidade” da percepção e a verdade da crença. A confiabilidade do estado perceptual em qualquer outro ambiente seria meramente acidental considerando a natureza do estado. Assim, Burge afirma que, para a crença perceptual estar legitimada, “a transição deve confiavelmente preservar a contribuição das representações perceptuais confiáveis, e deve fazer isto de modo que deixe a crença perceptual confiável nas condições do ambiente normal”²⁵.

Portanto, a legitimação de crenças perceptuais está fundada em duas fontes. Primeiro, ela está fundamentada nos estados perceptuais com conteúdos moldados através de interações constantes e confiáveis entre o sistema perceptual dos indivíduos e o ambiente físico. E está baseada na satisfação das normas epistêmicas que governam a conceitualização competente dos estados perceptuais e a formação de crenças perceptuais a partir destes estados. Tais normas epistêmicas governam a aquisição, transformação e emprego dos conteúdos representacionais em um sistema de crença. Elas são os padrões para a formação de certos estados representacionais, processos e métodos em cumprir a função representacional de representar veridicamente, ou seja, elas são padrões para representar de forma confiável e bem, considerando as capacidades e perspectiva do indivíduo.

Considerando que tal teoria da legitimação da crença perceptual é, de modo geral, uma teoria confiabilista, esta legitimação não garante sempre que a crença perceptual é verdadeira. Pode haver falha na legitimação, principalmente quando estamos considerando que tal legitimação deva ser considerada em relação ao ambiente normal do indivíduo. Experimentos mentais que apresentam casos onde há uma mudança no ambiente do sujeito ou tal sujeito é transportado para um ambiente anormal mostram como é possível haver falha na legitimação. Além disso, considerando a existência de normas que governam a transição de um estado perceptual para uma crença, tal transição não está igualmente livre de falhas, pois é possível haver falhas na con-

²⁵ No original: “[...] the transition must reliably preserve the contribution of reliable perceptual representations, and it must do so in a way that leaves the perceptual belief reliable in normal environmental conditions”. [BURGE, T. (2003b) “Perceptual Entitlement”, *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 67 Vol. 3, p. 540.]

ceptualização dos elementos do estado perceptual. Por fim, é possível que a legitimação de uma crença seja minada quando não há um certo “comprometimento” com tal crença. Animais podem aprender a não confiar nas suas percepções a partir de um histórico de maus resultados em situações especiais ou até mesmo em condições comuns no seu ambiente normal. E indivíduos racionais podem ter uma certa representação perceptual, mas recusar a crença normalmente associada com tal estado perceptual por ter um conjunto de crença, ou seja, razões, que vão de encontro a tal representação perceptual.

Em resumo, quando há um processo confiável de transição entre o estado perceptual e a crença perceptual gerada, quando a aplicação das normas epistêmicas funcionou de forma correta e tal estado perceptual é confiável em relação ao ambiente normal do indivíduo da crença, então tal crença está legitimada. Dessa forma, por privilegiar o ambiente normal do indivíduo e estreitar a noção de “boa rota para a verdade”, a teoria de legitimação de Burge é uma nova teoria confiabilista, e não apenas um novo linguajar de uma teoria confiabilista já exaustivamente discutida.

REFERÊNCIAS

BURGE, TYLER. (2003a) “Perception”, *International Journal of Psychoanalysis*, No. 84 Vol. 1, p. 157-167.

_____ (2003b) “Perceptual Entitlement”, *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 67 Vol. 3, p. 503-548.

_____ (2009b), “Perceptual Objectivity”, *The Philosophical Review*, No. 118, p. 285-324.

_____ (2010a), *Origins of Objectivity*. Oxford University Press.

_____ (2010b) “Origins of Perception”, *Disputatio* Vol. IV, No. 29, p. 1-38.

_____ (2010c) “Steps toward Origins of Propositional Thought”, *Disputatio* Vol. IV, No. 29, p. 39-67.

CASULLO, Albert. (2007) “What is entitlement?”, *Acta Analytica*, No. 22 Vol. IV, p. 267-279.

CRANE, Tim. (1992), “The Nonconceptual Content of Experience”, *The Contents of Experience*, Crane, T. (ed), Cambridge, Cambridge University Press.

- DRETSKE, Fred. (1995), *Naturalizing the mind*, Cambridge, MIT Press.
- _____ (2000), "Entitlement: Epistemic Rights Without Epistemic Duties?", *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 60, p. 591-606.
- GETTIER, Edmund L. (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, Vol. 23, p. 121-23.
- HARMAN, Gilbert. (1990), "The intrinsic quality of experience", *Philosophical perspectives*, No. 4, p. 31-52.
- MARGOLIS, Eric e LAURENCE, Stephen, "Concepts", em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/concepts/>>
- SOSA, Ernest. (1991), "Intellectual Virtue in Perspective" em *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, p. 591-606.
- TYE, Michael. (2000) *Consciousness, color, and content*, Cambridge, MIT Press.

Técnica, solidariedade e empatia

Questões acerca da fragmentação perceptiva a partir da obra de Ernst Cassirer

Rafael Rodrigues Garcia

USP

INTRODUÇÃO

Noutro texto¹ exploramos a fenomenologia da consciência-de-si a partir da consciência-comunitária segundo as premissas da *Filosofia das formas simbólicas* de Ernst Cassirer com o fim de identificar em que medida os problemas de tolerância e compreensão da diversidade, a dificuldade de reconhecer o “outro” como um semelhante, devem-se ao que podemos tomar como um problema *estrutural*, no sentido de que eles remetem ao modo como nossa percepção se desenvolve a partir da ação concreta (e cada vez mais especializada) do indivíduo, bem como às dificuldades e limitações próprias à racionalidade, tomada em seu sentido mais estreito, para lidar com questões do âmbito emocional. No limite, isso poderia levar a um processo de desumanização, na medida em que a ênfase nas diferenças leva mesmo à incapacidade de reconhecimento do outro como “algo-como-nós” [*Unseresgleichen*].

O presente texto se põe a tarefa de discutir especificamente algumas implicações do desenvolvimento da forma da técnica no que tangue à capacidade de solidariedade e reconhecimento em contraponto com a imagem de humanidade (iluminista) que está por sob o projeto

¹ Cf. *Sentimento de humanidade: solidariedade e reconhecimento a partir da filosofia da cultura de Ernst Cassirer*, ainda no prelo.

das formas simbólicas. Ele é pensado em conjunto com o texto anteriormente mencionado, mas em lugar de explorar a fenomenologia da consciência, restringiremos a investigação aqui, inicialmente, apenas à forma da técnica e às suas dificuldades inerentes. Desse modo, faremos uma breve apresentação da forma da técnica no pensamento de Cassirer, com algum destaque para os problemas que dela decorrem em relação à solidariedade, ao reconhecimento e à empatia. Em seguida, reinscreveremos essa forma simbólica na dinâmica da cultura tal qual concebida pelo autor da *Filosofia das formas simbólicas*, mostrando como o filósofo entra no debate sobre o estatuto da técnica na modernidade e interpõe sua leitura entre a negação e a apologia da técnica, buscando inseri-la numa perspectiva cultural que não prescinde de unidade, mas que reconhece o potencial emancipatório dessa forma simbólica.

SOLIDARIEDADE E A FORMA DA TÉCNICA

Cassirer é um dos pioneiros na discussão da técnica na primeira metade do século XX. Em 1930 ele publica um ensaio, o principal de uma coletânea dedicada a discutir as relações entre arte e técnica². Nesse texto, o filósofo busca mostrar em que medida a forma da técnica pode ser incorporada ao seu projeto de crítica da cultura, o que significa entender a técnica como uma forma simbólica, ou seja, como uma forma de intuição e organização do mundo dotada de legalidade própria, ao lado da linguagem, do mito, da ciência e da história, por exemplo. Isso significa mostrar em que medida a técnica coopera no “processo de progressiva autolibertação”, que é a maneira pela qual Cassirer designa a cultura³.

Mas os elementos centrais desse texto de 1930 já se encontram no segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas* (1925), dedicado à fenomenologia do pensamento mítico, especificamente nas seções em que o filósofo se lança à discussão sobre as fases do sentimento-de-si

² KESTENBERG, L. (org.) *Kunst und Technik*, 1930, p. 15–61.

³ EM, p. 244.

a partir do solo primordial da forma mítica⁴. É-nos sintomático que a forma da técnica apareça nas discussões sobre o pensamento mítico, pois que é justamente por conta da técnica, ao lado da linguagem, que a consciência adquire pela primeira vez a capacidade de percepção de uma causalidade objetiva e consegue romper com uma visão simpática e mágica do mundo: “Na medida em que nós não apenas vivenciamos meras impressões, mas sim damos a essa vivência um expressão verbal, cresce nossa capacidade de representação objetiva.”⁵ Ao lado da conceituação (*Begreifen*) da realidade, há a necessidade de “apoderar-se dela” pela eficácia (*Erfassen*)⁶. De fato, são várias as comparações feitas pelo próprio filósofo entre as formas da linguagem e da técnica⁷: a técnica se alia à linguagem não apenas na compreensão do mundo, mas também em sua construção⁸; a criação de instrumentos representa uma revolução do conhecimento na medida em que permite uma interposição entre a vontade e a realização de um objetivo – assim, ela permite *pre-ver* e *pre-meditar* uma ação:

“No instrumento e em seu uso, por sua vez, o objetivo aspirado é deslocado pela primeira vez para um ponto distante. Em vez de olhar [*hinsehen*] para esse objetivo como que capturado por ele, o homem aprende a ‘prever’ [*absehen*] dele – e essa previsão se torna o meio e a condição de sua consecução. Essa forma do ver é o que distingue em primeiro lugar o agir ‘intencional’ [*absichtlich*] do homem do instinto animal. A ‘pré-visão’ [*Ab-Sicht*] funda a ‘ante-visão’ [*Voraus-Sicht*]; funda a possibilidade de, em vez de agir a partir de um dado estímulo sensível imediato, direcionar a determinação do objetivo a algo distante espacialmente e remoto temporalmente.”⁹

⁴ As pesquisas de Cassirer a respeito da forma da técnica remontam ao que tudo indica ao menos até 1919, quando este teve pela primeira vez contato com a biblioteca de Aby Warburg em Hamburgo. Uma carta de Warburg a Fritz Saxl de 1923 atesta que aquele já tinha Cassirer como uma referência para avaliar seu manuscrito recém-redigido que lidava lateralmente com o problema da técnica no contexto da análise de rituais de povos indígenas da América do Norte. Cf. *Schlangenritual*, p 60. Agradeço a Pellegrino Favuzzi por me alertar para a existência dessa carta.

⁵ LK, p. 402. Ver também *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* (1932) e *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought* (1942).

⁶ *Form und Technik*, doravante apenas FT, p. 150. Cf. também FT, p. 159-61.

⁷ FT, p. 151.

⁸ FT, p. 175 e ss.

⁹ FT, p. 159.

E dessa forma estabelece um novo modo de relação entre o sujeito e o mundo que não é apenas da ordem da externalidade, mas sim que lhe proporciona uma nova compreensão de sua interioridade.

“Para o ser humano, não existe desde o começo uma relação fixa entre sujeito e objeto de acordo com a qual ele dirige seu comportamento; mas sim no todo desse comportamento, no todo de suas atividades corpóreas e psico-espirituais surge primeiramente para ele o conhecimento de ambas, divide-se para ele primeiramente o horizonte do Eu do da realidade. Entre ambos não há desde o início uma relação estática, mas sim um movimento flutuante de ida e vinda [*hin- und hergehende, fluktuierende Bewegung*] – e dele se cristaliza pela primeira vez gradualmente a forma na qual o ser humano concebe seu próprio ser tanto como o ser dos objetos.”¹⁰

É por meio da ação que o indivíduo vem a si enquanto tal e por meio dela ele adquire consciência de sua liberdade como agente e criador – não como um demiurgo, mas como um artesão¹¹. A liberdade que se percebe como criador é ainda potencializada pelo uso dos instrumentos criados, que possibilitam ao homem a “emancipação de seus limites orgânicos”. A maturidade da técnica é de fato atingida quando ela cria uma nova ordem que não só não pretende mais imitar a natureza, como frequentemente passa a se opor a ela¹².

A isso se soma o eco prometeico dessa imagem de humanidade, que no ensaio sobre a técnica Cassirer toma emprestado de Max Eyth: o caráter transformador-criador da humanidade é também sua condição de sobrevivência, esta que só é possível para o homem tomado como espécie, não apenas como indivíduo. Nesse sentido, a própria linguagem – entenda-se, as faculdades racionais – pode ser interpretada como um recurso técnico, que se aprimora com o fim de garantir a sobrevivência da espécie: a palavra é uma arma usada na luta pelo domínio da natureza – a tecnologia compreende as leis da natureza para poder dominá-las – tanto como em disputas sociais e políticas; o *logos*

¹⁰ FT, p. 153.

¹¹ FT, p. 143.

¹² Cassirer menciona Marx em relação à emancipação dos limites orgânicos. Sobre a libertação em relação aos modelos da natureza, o filósofo cita como os aviões só foram possíveis quando se desistiu do princípio das asas móveis. Cf. FT, p. 169.

teria não apenas uma concepção teórica, mas também instrumental. Da mesma forma, no uso dos instrumentos materiais é comprovado o poder do *logos*.¹³

Outrossim, por meio dessa premissa prometeica percebemos que a técnica aponta para a existência de uma forma muito *sui generis* de solidariedade, pois que a ação de um indivíduo implica indiretamente a espécie humana e aponta para ela, sobretudo quando deixamos de considerar apenas a ação particular em si e consideramos junto dela os seus efeitos objetivos e sua durabilidade, pois que a produção de um instrumento ou o desenvolvimento de procedimentos de ação superam os limites da vida de um determinado indivíduo e passam a existir para a espécie. Com efeito, a acumulação técnica ao longo da história da humanidade só se faz possível por conta da transmissão – e do aprimoramento dos meios de transmissão, como discutimos noutro lugar¹⁴ – dos resultados das experiências humanas. De outro modo, estaríamos fadados a sempre reinventar a roda. O processo de criação técnica, tomado nesse sentido, é o processo de gênese de repertório teórico e cultural.¹⁵

É também nesse sentido que Cassirer afirma ser uma dimensão indispensável da compreensão da cultura o reconhecimento de um *alter-ego* nas obras de arte ou nos demais objetos culturais. Tomando como exemplo o quadro *A Escola de Atenas*, o filósofo diz:

¹³ FT, p. 148-50. Uma relação de paralelismo entre o desenvolvimento da linguagem e da técnica também se mostra no desenvolvimento de ambas: assim como a técnica se liberta da imitação dos movimentos e dos padrões da natureza, a linguagem se liberta da onomatopeia. Cf. FT, p. 169-70.

¹⁴ Trata-se de trabalho apresentado na conferência *Philosophy of Science in the 21st century – challenges and Tasks*, que teve lugar em dezembro de 2013 em Lisboa, cujo título foi *Technology, Knowledge and Externalization in the Virtual World Age*. O resumo da comunicação pode ser encontrado no caderno de resumos à página 62.

¹⁵ Certamente que a gênese da cultura tem muitos outros fatores a respeito dos quais não tratamos aqui. Assumimos, se se quiser, o ponto de vista de Malinowski em *The Foundations of Faith and Morals*, no sentido em que o autor afirma a existência de uma dimensão laica nas sociedades primitivas que se desenvolve tecnicamente independentemente do conjunto de rituais e procedimentos mítico-mágicos dessa sociedade, em especial quando esta não se encontra em face de algum grande problema para o qual não consiga vislumbrar uma solução por meios usuais. (p. 32 e ss.)

“A pintura não é simplesmente a apresentação de uma cena histórica, de uma conversa entre Platão e Aristóteles. Pois não são Platão e Aristóteles, mas sim é Raffael quem de fato nos fala aqui. Essas três dimensões: a dimensão do existente físico, do apresentado objetivamente e do expresso pessoalmente são determinantes e necessárias para tudo o que não é meramente ‘efeito’ [*Wirkung*], mas sim ‘obra’ [*Werk*] e o que nesse sentido não pertence somente à ‘natureza’, mas também à ‘cultura’. A exclusão de uma dessas dimensões, a inclusão num único plano de considerações, resulta sempre numa imagem rasa da cultura, não nos deixa escapar, contudo, nada de sua profundidade característica”.¹⁶

Entretanto não é possível reconhecer a personalidade particular por detrás de cada instrumento existente, diferentemente do que vimos acima com obras de arte; é como se os objetos culturais ordinários fossem desprovidos de autoria¹⁷. E isso é tanto mais verdadeiro quanto se tratar de uma cultura com forte divisão do trabalho e especialização. Não obstante, se não se reconhece o autor em particular de tais objetos ordinários, há de se admitir que neles é possível reconhecer a marca do espírito humano. Não reconhecemos o autor, mas admitimos sua existência. A relação de solidariedade ou de empatia que se estabelece com ele, entretanto, é nula. A própria colocação dessa consideração soa descabida e extemporânea – de certa forma, espera-se a supressão de elementos emocionais, tanto quanto se caminha rumo a uma compreensão exclusivamente quantitativa e utilitarista de mundo.

De outro lado, o acúmulo técnico e cultural toma a forma de um corpo dado e acabado de conhecimentos completamente objetivado e externalizado – entenda-se, com o qual o indivíduo não estabelece qualquer relação que seja vista como elemento constitutivo de sua interioridade, que participe de seu processo de individuação.

“O progresso da cultura presenteia a humanidade com dons sempre novos; mas o sujeito individual se vê cada vez mais ex-

¹⁶ LK, p. 400.

¹⁷ Certamente que há diferenças qualitativas entre um mero instrumento e uma obra de arte, mas essa discussão não é o tema central de nossa discussão. Aqui comparamos obras de arte e instrumentos simplesmente porque em ambos os casos tratamos de objetos que evidenciam a força produtiva humana – sua *poTMhsiV* ou *werkbildende Kraft*.

cluído do gozo deles. E, com efeito, para que serve uma riqueza que o eu não pode nunca transformar em sua posse viva? Não estaria ele sendo meramente agrilhado ao invés de tornado livre através dele? Em tais considerações enfrenta-nos o pessimismo da cultura em sua formulação mais aguda e radical. Pois agora ele toca o ponto mais vulnerável. Ele aponta para a carência da qual nenhum desenvolvimento espiritual pode nos libertar, porque ela se situa na essência desse desenvolvimento. Os bens que ele engendra crescem continuamente em número; mas exatamente nesse crescimento eles deixam de ser úteis para nós. Eles se tornam meros objetos, algo disponível e dado materialmente [*dinglich Vorhandenen und Gegebenen*] que, contudo, não se deixa mais ser entendido e compreendido [*fassen und umfassen*] pelo eu. Sob a multiplicidade e sob seu peso continuamente crescente, o eu se vê oprimido.”¹⁸

Dito de outra forma, a cultura e a técnica são percebidas e experienciadas como realidades independentes e completamente alheias ao sujeito, que é a um só tempo seu autor e seu destinatário. O próprio processo de individuação deixa de ser percebido como necessariamente mediado pelo outro – e pelo conjunto de obras dos outros – para ser tomado como uma relação entre instâncias estáticas, com limites previamente traçados e cristalizados, nos termos de Cassirer¹⁹. É nesse sentido que devemos compreender a advertência de Simmel em seu *O conceito e a tragédia da cultura*: “O indivíduo não mais extrai da cultura a consciência de seu poder; extrai somente a certeza de sua impotência espiritual”.²⁰

Além de externalizada e reificada, a cultura também experimenta uma forte fragmentação por conta da atividade técnica. Cassirer diagnostica o tempo que vai desde fins do século XIX até pelo menos o ano que antecede sua morte em 1945, como uma época de crise na cultura. Ele usa a figura mítica do leito de Procusto para designar essa época: trata-se da existência de uma série de teorias com pretensões

¹⁸ LK, p. 464.

¹⁹ FT, p 153, em citação já destacada acima.

²⁰ LK, p. 464.

explicativas a respeito do homem²¹, mas que, quando justapostas, não são compatíveis. “Teólogos, cientistas, políticos, sociólogos, biólogos, psicólogos, etnólogos, economistas, todos abordaram o problema de seus respectivos pontos de vista”²², diz o filósofo.

“Nietzsche proclama a vontade de poder, Freud sinaliza o instinto sexual, Marx entroniza o instinto econômico. Cada teoria se torna um leito procustiano sobre o qual os fatos empíricos são esticados para se ajustar a um padrão preconcebido.”

Falta à cultura um centro organizador intelectual capaz de dar conta da totalidade das manifestações do homem, cujo efeito é uma “completa anarquia de pensamento”²³, cujos efeitos se estendem para além do campo teórico: “esse grande antagonismo de ideias não é meramente um grave problema teórico, mas uma ameaça iminente à toda a extensão de nossa vida ética e cultural”²⁴.

A técnica também tem sua cota de responsabilidade pela fragmentação da cultura. Para além da falta de um centro teórico unívoco, há a fragmentação na esfera da vida, tal como descrita no ensaio *Forma e técnica*, que é fruto da utilização de instrumentos, pois ela é o primeiro elemento de perda de unidade.

“O êxito do trabalho no campo depende [...] não em menor medida de determinadas execuções técnicas exteriores do que do cumprimento correto de suas canções e danças culturais: é um e o mesmo movimento rítmico que compreende ambas as formas de ação e que as reúne ainda na unidade de um mesmo e ininterrupto sentimento de vida. Essa unidade parece ser colocada em risco e ameaçada tão logo o agir se transpõe para a forma da mediaticidade; tão logo o instrumento se interpõe entre o homem e sua obra.”²⁵

²¹ Trata-se, conjecturamos, da questão antropológica *Was ist der Mensch?*, tal como colocada por Kant. Daí que o livro publicado em 1944 como um resumo atualizado da *Filosofia das formas simbólicas* receba o nome de *Ensaio sobre o homem*.

²² EM, p. 26.

²³ Idem, ibidem.

²⁴ Idem, p. 26-7.

²⁵ FT, p. 171.

Uma vez introduzido na ação, o instrumento paulatinamente impõe seu ritmo ao trabalho e se autonomiza em relação ao indivíduo. Não apenas no sentido que dissemos anteriormente, qual seja, o de que o instrumento supera os limites da vida de um indivíduo em particular, mas também no sentido de que progressivamente o protagonismo do sujeito passa para o instrumento: não mais é o instrumento que auxilia o sujeito, mas o indivíduo que precisa aprender a manusear o instrumento.

“Quanto mais a técnica avança e quanto mais a lei da ‘emancipação dos limites orgânicos’ repercute sobre ela, tanto mais se afrouxa essa unidade primordial, até que ela finalmente se rompe por completo. A relação entre trabalho e obra deixa de ser uma relação de algum modo vivencial. Pois o fim do trabalho, seu *telos* peculiar é deixado a critério da máquina, enquanto o homem, no todo do processo de trabalho, torna-se um dependente [*Unselbständig*] por excelência – uma parte que se converte mais e mais em mero fragmento.”²⁶

Quando o filósofo diz que é criada uma relação de solidariedade para com o instrumento, no sentido de que o sujeito se identifica com o produto de seu trabalho, isso também deixa entrever que se estabelece entre o sujeito e seus instrumentos de trabalho uma relação de identificação, que se dirige igualmente para o seu trabalho (no sentido da ação executada) e para os indivíduos que desempenham a mesma função.

Se tomarmos isso a partir de suas implicações perceptivas, podemos dizer que aquelas delimitações espaciais de círculos de efetuação presentes ainda no âmbito do pensamento mítico-mágico – que estão no ponto de surgimento e desenvolvimento da consciência-de-si como distinção em relação à totalidade ininterrupta e fluida da vida – implicam distinções não apenas da ordem da categorização teórica, ou seja, da percepção-de-coisa, mas que têm consequências também no campo emocional, ou da percepção-de-expressão. Dito de outro modo, o avanço da técnica coloca em marcha distinções perceptivas capazes de possibilitar a compreensão de uma realidade puramente objetiva, alcançada pela compreensão de uma causalidade não mais de tipo simpático, mas isso traz a reboque distinções nas relações intersubjetivas,

²⁶ FT, p. 171-2.

estas que se tornam ao mesmo tempo mais complexas e mediatas, donde se segue que não seja temerário falar de graus de reconhecimento e de solidariedade, já que o eixo pelo qual a solidariedade se dá não é mais devido à interpenetração simpática do fluir da vida, mas sim pelo trabalho desempenhado pelos indivíduos. Ainda em sociedades primitivas e totêmicas há rudimentos dessas distinções de reconhecimento quando se consideram as diferenças próprias a cada totem, ou ainda quando se considera a relação consanguínea com os deuses da tribo ou da família. Numa esfera secularizada (mesmo ainda primitiva), não há porque supor que tais diferenças seriam simplesmente superadas.

Se o desenvolvimento da forma da religião é o que transforma o *homo divinans* em profeta e transforma o mito em *ÉjðoV* e a causalidade simpática em dever ético-religioso (como já mencionamos acima), do lado da técnica a divisão do trabalho supera a compreensão geral de humanidade em direção a especializações que no limite tendem à sua completa fragmentação²⁷. Pois as divisões do trabalho não se dão sem conjuntamente estabelecer significações a essas divisões: a divisão entre trabalhos intelectual e braçal é desde a antiguidade uma distinção que tem profundas consequências sociais. No limite, ela é uma distinção que legitima ações de desumanização, no sentido de instituírem distinções qualitativas incompatíveis com um significado geral de humanidade, como é o caso da escravidão. Essas ações de desumanização, contudo, não se concretizam sem serem acompanhadas de uma ruptura insuperável da relação sentimental que se estabeleceria com os destinatários de tais ações²⁸: não há empatia para com escravos, súditos, membros de outras religiões (nos casos fundamentalistas) etc. Desse modo, à advertência de Simmel sobre como a cultura caminha

²⁷ Também já dissemos acima que a técnica, num sentido não distinto da arte, é responsável pela determinação plástica da espécie humana e mencionamos o papel dos dramas e das epopeias na determinação do que seja propriamente humano. Mas nos parece que esse estágio geral de determinação do que seja possível caracterizar como puramente humano seja apenas um estágio do desenvolvimento da técnica e de nenhum modo seu fim. As especializações e fragmentações dessa determinação geral se seguiriam, conjecturamos, logo após esse momento mais geral da compreensão do humano.

²⁸ Exemplos históricos disso são vários: a escravidão dos negros é acompanhada de sentimentos de repulsa; o antissemitismo no período nazista foi elevado a um nível inédito de desumanização, segundo Cassirer, proposital e tecnicamente potencializado. Vale dizer ainda que no caso nazista, a desumanização foi ainda alçada à condição científica, com não poucos estudos desenvolvidos no campo da fisionomia.

em direção à tragédia por conta da alienação e da objetificação que oprime em vez de libertar, poderíamos assumir, analogamente, que o desenvolvimento da técnica nos leva a fraturas perceptivas que têm como fim inegável a impossibilidade de empatia?

Se essa consequência limite é passível de questionamento, o mesmo não se dá com o fato de que o estado atual de desenvolvimento da técnica é tal que fez do próprio sujeito seu objeto. Esse é o sentido fundamental da noção de técnica dos mitos políticos apresentada por Cassirer n' *O mito do Estado*: mitos construídos com objetivos bem determinados, capazes de mover as massas não pelo uso de força física, mas pela força das emoções. Isso que foi executado pela primeira vez no programa de poder nazista, conjecturamos, não foi simplesmente abandonado com a derrota e o colapso do regime ao final da Segunda Guerra, mas progrediu e se instalou em formas mais brandas (e igualmente eficientes) de manipulação emocional, tal como encontramos em campanhas de marketing, livros de autoajuda, palestras motivacionais e afins. Tornou-se, de fato, um ramo ao qual se dedicam estudiosos: a "gestão da percepção"²⁹, que, a exemplo da "gestão do conhecimento"³⁰, é dedicada a seccionar seu objeto de estudo em partes isoladas para poder exercer maior controle sobre a totalidade do fenômeno perceptivo e moldá-lo de acordo com fins privados.

CULTURA, HARMONIA E SOLIDARIEDADE

A solução para o impasse a que chegamos também pode ser compreendida em analogia à de Cassirer em sua análise da forma técnica. Há dois pontos centrais aqui a ressaltar: o primeiro deles trata da distinção entre o que pertence de fato à essência da forma da técnica e o que deve ser tomado como provocado por circunstâncias históricas. O segundo diz respeito aos postulados da concepção de cultura em Cassirer.

No primeiro caso, o filósofo procura isentar a técnica da culpa pelos problemas de fragmentação e pela "anarquia do pensamento"

²⁹ Trata-se de uma disciplina nascente do ramo de marketing e publicidade.

³⁰ Essa é mais uma disciplina do ramo administrativo que tem por fim segmentar o conhecimento de modo a ampliar o controle sobre a cadeia produtiva. De fato, seu nome ecoa aquilo que desde longo tempo a Sociologia chamou de divisão racional do trabalho; a gestão do conhecimento é apenas uma forma mais evoluída de fordismo.

que caracteriza a cultura no início do século XX. A defesa que Cassirer faz da técnica deve ser lida no contexto de sua crítica à *Lebensphilosophie*, na qual se inclui sua crítica ao seu ex-professor, Georg Simmel³¹. Para Cassirer não é uma possibilidade, considerados os problemas destacados por Simmel (bem como outros problemas semelhantes levantados por Bergson ou Dilthey, por exemplo) simplesmente retornar à imediaticidade da vida em detrimento da atividade do espírito, que o autor da *Filosofia das formas simbólicas* entende como criadora de símbolos – entenda-se, criadora de mediações – por excelência. Eventualmente essa atividade simbólica cria fragmentações e problemas que aparecem para o indivíduo como indesejáveis, mas simplesmente as tolher seria negar a própria espontaneidade que caracteriza a humanidade. Em todo caso, o fato é que não se deve imputar à técnica um problema que foi gerado por uma “tragédia” da cultura.

“Em nenhum outro lugar se destaca esse impacto trágico de todo desenvolvimento da cultura com tal implacável nitidez como no desenvolvimento que a técnica moderna tomou. Mas aqueles que viram as costas a ela por conta desse estado de coisas costumam esquecer que no juízo de condenação que eles lançam sobre a técnica deveriam incluir por coerência o todo da cultura espiritual. A técnica não criou esse estado de coisas, mas sim ela coloca urgentemente em frente a nós apenas um exemplo especialmente marcante; ela é, na medida em que se fala em sofrimento e doença, não a causa do sofrimento, mas apenas uma manifestação, um sintoma dele.”³²

Pouco após essa declaração encontramos sua relação para com a crítica à *Lebensphilosophie*:

“A técnica tem pelo menos a permissão de reivindicar que se faça a reclamação contra ela não num tribunal inadequado. A métrica com a qual ela pode ser medida não pode ser nenhuma outra além da métrica do espírito, não a da mera vida orgânica: a lei que se emprega a ela deve ser tomada do todo do mundo espiritual de formas, não meramente da esfera vital. [...] Aqui não se trata de prazer ou desprazer, de felicidade ou sofrimento, mas

³¹ É extensa a relação de Cassirer com a *Lebensphilosophie*. Para mais sobre isso, ver MÖCKEL, C. *Das Urphänomen des Lebens*.

³² FT, p. 172.

sim de liberdade ou sujeição. Se se pensa que o crescimento do poder técnico e dos bens técnicos encerra necessária e essencialmente uma dimensão cada vez mais forte de obrigação, que ele em vez de ser um veículo para sua autolibertação, mais e mais enreda a humanidade em opressão e escravidão: então ela está condenada. Se se evidencia o oposto, que nela vem a si a própria ideia de liberdade, que ela indica a direção e é propensa no fim à ruptura [*Durchbruch*] [com a escravidão e opressão], então o significado desse objetivo não pode ser menosprezado por conta de se olhar para o sofrimento e o esforço do caminho.”³³

Isentar a técnica da responsabilidade pelo estado de coisas da crise do início do século XX aponta diretamente para o problema da dinâmica da cultura. Como uma parte constituinte da cultura, a técnica deve contribuir no processo de progressiva autolibertação. Mas é preciso que se lance luz para o princípio sistemático dessa concepção de cultura.

Ao lado de descrevê-la como um processo de autolibertação, Cassirer toma a cultura como uma harmonia de contrários, em sentido heraclítico³⁴. Trata-se do dissonante em harmonia consigo mesmo, pois que na cultura as oposições não se anulam, mas sim seu confronto evidencia sua interdependência. Consequência dessa interdependência é que não se resolvem os problemas de uma determinada forma simbólica simplesmente considerando-a isoladamente. Ora, o isolamento de uma dada forma simbólica só é possível por abstração; em ato na cultura as formas simbólicas não estão justapostas lado a lado. Muito menos a relação entre elas deve ser entendida como isenta de conflitos. Ao invés disso, deve-se ter em mente que o surgimento de cada uma das formas simbólicas a partir da forma fundamental do mito é “um choque entre poderes espirituais conflitantes”³⁵ em que se evidencia a tendência de cada uma das formas simbólicas à hegemonia.

“O conflito surge como mais profundo e ameaçador quando ele avança para o campo das próprias formas culturais. O verdadeiro campo de batalha se mostra primeiramente lá onde não mais apenas a mediaticidade do espírito disputa com a imediatez da vida, mas sim onde em lugar disso as próprias tare-

³³ FT, p. 172-3.

³⁴ EM, p. 244.

³⁵ EM, p. 13.

fas espirituais, na medida em que elas se diferenciam cada vez mais acuradamente, ao mesmo tempo se alienam mutuamente. Pois agora não é apenas a unidade orgânica do ser somente, mas sim a unidade da “ideia”, a unidade do objetivo e do propósito que é ameaçada por essa alienação. Também a técnica se coloca em seu desenvolvimento não simplesmente ao lado das outras direções fundamentais do espírito, nem se organiza pacífica e harmoniosamente com elas. Na medida em que ela se diferencia [*unterscheidet*] delas, ela se aparta [*ab-scheidet*] delas e se contrapõe [*entgegenstellt*] a elas. Ela persevera não somente em sua própria legalidade, mas sim ela ameaça colocar essa legalidade absolutamente e impô-la aos outros domínios. Aqui emerge com isso, no círculo do agir espiritual e em certa medida em seu colo, um novo conflito.”³⁶

A harmonia da cultura não é estática, mas dinâmica e tênue. Assim ela está sujeita a desequilíbrios que quando ocorrem tendem a repercutir em todos os seus domínios. Mas isso também significa que para reestabelecer a harmonia é necessário atentar não apenas a uma de suas formas, mas à dinâmica entre elas igualmente. O problema da técnica somente se resolverá quando esta voltar a se integrar na dinâmica da cultura e quando as demais formas constituintes dela conseguirem contrabalançar sua influência com suas próprias demandas.

Recuperar a capacidade de solidariedade é recuperar a dimensão emocional humana que foi obliterada em função do avanço de uma forma de percepção que se pretende puramente objetiva e especializada; é preciso que se perceba na cultura a marca do espírito humano por sob a objetividade plasmada. Trata-se não mais do que de recuperar o sentido maior do mito de Prometeu, de compreender que a existência humana tem uma inelutável dimensão coletiva que é condição de sua subsistência. Não basta apenas a compreensão teórica dessa dimensão coletiva; é preciso que se resgate essa dimensão no nível do sentimento. É preciso conciliar o imperativo categórico com a empatia de Rousseau.

³⁶ FT, p. 173.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, E. *Form und Technik*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 17. Hamburg: Felix Meiner, 1998. pp. 139-83.

_____. *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 18. Hamburg: Felix Meiner, 1998. pp. 111-26.

_____. *Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 24. Hamburg: Felix Meiner, 1998. pp. 357-490.

_____. *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 24. Hamburg: Felix Meiner, 1998. pp. 115-34.

_____. *Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 23. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

MÖCKEL, C. *Das Urphänomen des Lebens*. Hamburg, Felix Meiner, 2005.

Uma análise crítica do organicismo merelógico

Tiago de Carvalho Ponti

UFRJ

INTRODUÇÃO

Existem três posições quanto à composição dos objetos: i) podemos dizer que qualquer soma de objetos gera um novo objeto e então temos o *universalismo* (por exemplo, uma árvore é um objeto, um navio é um objeto, mas também é um objeto tão genuíno quanto a soma mereológica árvore+navio); ii) podemos negar a existência de objetos compostos e então temos o *nihilismo* (para seus defensores, só existem objetos atômicos) e iii) podemos assumir uma posição intermediária que afirma que algumas somas de objetos formam novos objetos e outras não e então temos a *composição restrita* (que parece ser a visão do senso comum).

O problema inicial de assumir o universalismo ou o nihilismo está no fato destas duas teses implicarem uma revisão de nossas intuições acerca dos objetos ordinários. A primeira tese nos leva a um aumento de entidades na nossa ontologia, enquanto que a segunda gera uma redução. Já os defensores da composição restrita enfrentam o problema de encontrar um critério para dizer o que é um objeto e o que não é.

No livro “Material beings” de 1995, Peter van Inwagen propõe um critério refinado para a composição. Para ele, a soma de alguns

objetos formam um novo objeto apenas quando a atividade daqueles objetos constituem uma vida. É o chamado organicismo mereológico.

A dificuldade deste tipo de argumentação é determinar em que momento começa ou termina uma vida, o que faz van Inwagen aceitar que em alguns casos a existência é vaga (ou ainda, aceitar que pode ser indeterminado em alguns casos se há ou não um objeto composto). Este é o problema da vagueza da composição e está na base do argumento de Sider (2002) a favor do universalismo.

Meu objetivo é: i) apresentar a tese do organicismo mereológico de van Inwagen; ii) mostrar a crítica de Sider à tese da composição restrita e iii) propor uma defesa do universalismo, tendo como referência o problema da persistência dos objetos.

Mas antes, vamos olhar mais de perto como van Inwagen entende o problema da composição.

1) A QUESTÃO ESPECIAL DA COMPOSIÇÃO

Peter van Inwagen identifica dois tipos de problemas relacionados à composição. É o que ele chama de *questão geral da composição* e *questão especial da composição*. A questão geral pergunta sobre a relação que se dá entre o todo e os objetos (partes) que o compõe (dita de outro modo é uma pergunta sobre: em que consiste a composição?). A questão especial da composição pode ser entendida como: em que circunstâncias uma coisa é uma parte (própria)¹ de alguma outra coisa? O autor se concentra nesta última.

Para van Inwagen (1995, p.21), esta é uma maneira enganosa de formular a questão, na medida em que sugere que existe um par de objetos que satisfaz o predicado “ x é uma parte própria de y ”. Para ele, quando falamos que “uma tábua é uma parte própria de um navio”, os objetos relacionados aqui (uma tábua e um navio) são de natureza bastante distinta. Haveria um grande valor heurístico em começarmos pelos objetos mais simples (tábuas), deixando de lado os mais complexos (navios).

¹ Em mereologia costuma-se fazer uma distinção entre as relações “ser parte própria de” e “ser parte imprópria de”. A primeira, diz respeito ao nosso uso cotidiano do termo “ser parte de” (por exemplo, um mastro é uma parte própria de um navio), enquanto que a segunda inclui também a identidade (dizemos que o navio é ele próprio uma parte imprópria do navio).

Uma melhor formulação para a questão especial da composição seria: em que circunstâncias x compõe y ? (por exemplo: em que circunstâncias uma tábua compõe um navio?). Quando perguntamos desta maneira, perguntamos sobre uma relação mútua que se dá entre objetos do mesmo tipo (entre átomos, entre tábuas, etc.). Deveríamos nos perguntar sobre quais condições uma pluralidade (um agregado, um grupo, uma multiplicidade, etc.) de objetos deve satisfazer para compor alguma coisa.

Mas van Inwagen ainda não está satisfeito com esta formulação. O problema está no uso de substantivos como “agregado”. Se tomarmos tais termos como substantivos, temos a tentação de nos perguntar sobre quais propriedades possuem estes agregados ou quais são as suas condições de identidade. Também não podemos, diz ele, utilizar o termo “conjunto” no lugar destes substantivos de coletividade, na medida em que um conjunto é uma coisa abstrata e sua existência não depende das relações entre os seus membros. Na verdade, o conjunto por si só não compartilha uma relação com seus membros.

Para van Inwagen (1995. p.23), o que precisamos são apenas de expressões de referência plural ligadas a variáveis poliádicas ou predicados poliádicos indefinidos. Podemos simplesmente dizer: “as tábuas no porto compõem um navio”.

Uma expressão de referência é uma frase cuja função é identificar um determinado objeto (coisa, ser, evento, etc.). Uma expressão de referência plural é uma expressão de referência que tem como referente mais de um objeto. Alguns exemplos são: “os membros da faculdade”, “meus amigos próximos”, “Tom, Dick e Harry”, etc. Já as variáveis poliádicas ou predicados poliádicos indefinidos são coisas como: “estão em minoria”, “estão carregando uma tábua”, etc. Segundo van Inwagen, quando juntamos estas duas coisas (por exemplo: “Tom, Dick e Harry estão carregando uma tábua”) temos tudo o que precisamos para falar de composição.

A grande vantagem desta abordagem é que alguns predicados poliádicos variáveis expressam um estado ou atividade que pode ser desempenhada por apenas um objeto (um homem observando três homens carregando uma tábua pode dizer “eu posso carregá-la sozinho”). Além disso, embora as expressões de referência plural normalmente

carreguem uma implicatura conversacional de que tais expressões referem-se a mais de uma coisa, a proposição expressa por uma sentença que contém uma expressão de referência plural pode ser verdadeira ainda que tal expressão refira-se a apenas uma coisa. Como afirma van Inwagen: “uma expressão de referência plural refere-se a objetos que satisfazem certa condição e às vezes esta será uma condição que pode ser satisfeita por um único objeto” (van Inwagen, 1995, p.24).

Um exemplo apresentado por ele pode deixar isto mais claro. Vamos considerar a seguinte frase: “os meus aliados estão em minoria”. Supondo que eu tenha um aliado e seis adversários, a frase deve ser considerada verdadeira, ainda que a expressão “os meus aliados” tenha apenas um referente. As sentenças que envolvem os termos “ser parte de” ou “compõe x ” devem receber o mesmo tratamento. A expressão “as tábuas no porto” na frase “as tábuas no porto compõem um navio” deve ser entendida como uma expressão de referência plural (e não como um agregado ou um conjunto de objetos).

O ponto de van Inwagen é que, ao juntarmos expressões de referência plural a predicados poliádicos indefinidos, nós encontramos uma forma de falar de maneira geral sobre objetos sem nos comprometer com a coletividade deles. Assim, o autor defende que uma formulação mais precisa da questão especial da composição é a seguinte: quando é verdade que “*existe um y tal que os x s compõem y* ”? Ou de maneira menos formal: em que circunstâncias coisas compõem alguma coisa?

Para van Inwagen (1995, p.30), é instrutivo entender a questão especial da composição como se fosse prática, ao invés de teórica. Suponhamos que alguém tenha certos objetos (os x s) a sua disposição: o que ele teria que fazer (o que ele poderia fazer) para ter os x s compondo y ?” A questão especial da composição entendida nesta forma prática tem a vantagem de concentrar nossas atenções nos x s e em suas relações para formar um todo. Quando perguntamos “em virtude de que estas n tábuas compõem este navio?”, temos uma pergunta sobre $n + 1$ objetos. Quando perguntamos “o que precisamos fazer para ter estas n tábuas compondo algo?”, temos uma pergunta sobre n objetos similares.

² O “ y ” significa o objeto composto, enquanto que os “ x s” representam expressões de referência plural.

2) ORGANICISMO MEREOLÓGICO

Tendo em vista a questão especial da composição as teses universalistas e nihilistas devem ser reinterpretadas. O universalismo pode ser entendido como: “é impossível para alguém produzir algo que é tal que os x s o compõem, porque necessariamente (se os x s são disjuntos), algo é tal que os x s o compõem (van Inwagen, 1995, p.74)”. Já o nihilismo: “é impossível alguém produzir algo que é tal que os x s o compõem, porque necessariamente (se os x s são dois ou mais), nada é tal que os x s o compõem (van Inwagen, 1995, p.72)”.

Mas qual é então a resposta para a questão especial da composição proposta por van Inwagen?

Se estivermos falando de artefatos, a resposta correta é a nihilista. Neste viés, coisas como navios, computadores, carros, etc. não existem em um sentido estrito. Aquilo que aparentemente formam os nossos objetos do cotidiano são, na verdade, vários objetos atômicos independentes. Se estivermos comprometido com a física atual, diríamos que estes objetos são coisas como: quarks, léptons, bósons. Se não quisermos nos comprometer com tais categorias físicas, diríamos que só existem átomos mereológicos. De maneira mais precisa, se estivermos apenas falando de artefatos, a resposta à questão especial da composição é: “(existe um y tal que os x s compõem y) se e somente se existe apenas um dos x s” (van Inwagen, 1995, p.73).

No entanto, se estivermos falando de organismos a história muda. Peter van inwagen sugere a seguinte resposta à questão especial: “(existe um y tal que os x s compõem y) se e somente se a atividade dos x s constituem uma vida (ou existe apenas um dos x s)”³ (van Inwagen, 1995, p.82). Para ele, a vida é um evento distinto de qualquer outro tipo de evento. Algo que ele busca mostrar por meio das seguintes analogias:

Caso 1: um clube formado por homens

Imaginemos, diz van Inwagen (1995, p.84), um clube. Neste clube, os membros são todos capturados. Quando é necessário um novo membro, uma equipe é enviada para encontrar um candidato. A cerimônia de iniciação é tão impressionante que seus membros logo tor-

³ A parte da resposta “(ou existe apenas um dos x s)” nos diz que caso não haja composição, existem apenas átomos mereológicos.

nam-se leais ao clube. Quando um membro está exausto pelos seus esforços ele é excluído. O clube está em constante fluxo.

Algo que é estável no clube é sua constituição. Por exemplo, quando alguém deixa ser membro do clube, a equipe vai atrás de outro membro para substituí-lo (alguém que seja mais ou menos parecido com ele). Como consequência disso, o clube parece sempre ser o mesmo, apesar de sua constante mudança de membros.

Um ponto importante é que este aspecto estável do clube se dá por uma causa interna. Não é como uma prisão, cuja constituição é independente da vontade de seus membros.

Caso 2: um clube formado por máquinas

Mas vamos modificar um pouco nossa história. Substituímos, diz van Inwagen (1995, p.85), nossos membros por máquinas sem consciência (sem intenções). Suponhamos que estas máquinas reproduzem o comportamento humano, possuem o que Daniel Dennett chama de “postura intencional”.

A princípio, o funcionamento deste clube é muito parecido com aquele do caso 1. Seus membros (que agora são máquinas ao invés de homens) apresentam um comportamento de lealdade. Existem máquinas que não são membros do clube, mas que podem ser recrutadas.

Mas algumas coisas são um pouco diferentes do caso anterior. Por exemplo, parte de nossa equipe agora não recruta mais novos membros, mas vai à caça de peças para estas máquinas.

Quando uma dessas máquinas é recrutada, ela não precisa mais ser induzida. Ela é posta junta a outros componentes e é construída uma nova máquina (que já se encaixa perfeitamente ao clube).

O que van Inwagen está traçando aqui é obviamente uma analogia que compara um evento que é um organismo a um evento que não é. Podemos destacar alguns pontos.

Primeiramente, todo tipo de vida é um evento que se auto-mantém. Embora existam eventos que não são vidas, mas que se auto-mantêm (por exemplo, uma tempestade), não há um evento que seja vida e que não se auto-mantenha.

Além disso, toda vida é um evento bem individualizado. É frequentemente claro, afirma ele, responder se uma determinada vida em

um determinado tempo é a mesma vida em outro tempo. Isto porque a vida é um evento auto-orientado. Ou seja, a direção que este tipo evento deve tomar depende exclusivamente das relações internas de seus membros. Do mesmo modo que a auto-manutenção, ser bem individualizado não é uma exclusividade dos organismos. Uma onda é um evento bem individualizado. No entanto, não podem existir organismos que não sejam bem individualizados.

Mas há uma característica dos eventos que são vida que não é compartilhada por qualquer outro tipo de evento. Os seres vivos não podem compartilhar sua composição. Duas ondas podem ser formadas pelas mesmas moléculas de água (por exemplo: duas ondas em direções opostas no momento em que se encontram). Mas parece inapropriado dizer que os *xs* (se possuem uma atividade que constitui uma vida) compõem mais do que um organismo. A vida é ciumenta, diz van Inwagen (1995, p.89). Portanto, van Inwagen defende que os seres vivos possuem características especiais que garantem uma identidade composicional.

3) O PROBLEMA DA VAGUEZA PARA A COMPOSIÇÃO

Recapitulando o que foi discutido até aqui. Peter van Inwagen defende o nihilismo para artefatos, mas devido as características peculiares dos seres vivos ele parece fazer uma concessão para estes tipos de objetos compostos. Mas quais são os critérios de identidade para estes objetos? Quando sabemos que estamos diante de um?

A pergunta sobre o início da vida é de difícil resposta o que faz van Inwagen (1995) admitir que em alguns casos é vago se estamos diante de um objeto composto ou se estamos diante de um agregado de átomos mereológicos. A partir de agora, discutirei o argumento de Sider (2002) contra a ideia de uma composição vaga. Vamos começar explicitando tal argumento.

(A1) Se não é o caso que toda classe tem uma fusão (universalismo), então deve haver um par de casos conectados por uma série contínua tal que em um, a composição ocorre, mas em outro, a composição não ocorre.

(A2) Em nenhuma série contínua há um corte preciso de quando a composição ocorre.

(A3) Em qualquer caso de composição, ou a composição definitivamente ocorre ou definitivamente não ocorre.

(A4) Portanto, toda classe tem uma fusão (universalismo).

A primeira premissa pode ser entendida do seguinte modo: imaginemos um caso C1 em que a composição definitivamente ocorre (por exemplo, um navio). Agora pegamos um caso C2 em que o navio foi destruído e as tábuas que o formavam estão agora sendo utilizadas como lenha. Alguns diriam que em C2 não há definitivamente composição. Mas é possível imaginar uma série finita de casos conectando C1 e C2 em que cada caso na série é extremamente similar ao seu imediato. Temos uma série contínua que conecta os casos C1 e C2. É plausível imaginar que se há algum critério para a composição, então tem de haver, numa série contínua deste tipo, um par de casos tal que em um caso a composição ocorre e em outro não ocorre.

A segunda premissa fala de um corte preciso (*sharp cut-off*) em uma série contínua. Para Sider (2002, p.123), um corte preciso em uma série contínua é um par de casos adjacentes nesta série tal que em um a composição definitivamente ocorre, mas em outro a composição definitivamente não ocorre. Para ele, tal coisa não existe, pois ao incluir mais e mais membros em uma série contínua, os membros adjacentes podem se tornar muito similares uns dos outros. Neste sentido, aceitar um corte preciso envolveria dizer, por exemplo, que embora certas partículas definitivamente compõem um objeto, se uma destas partículas estivesse 0,0000001 nanômetros deslocada, então aquelas partículas falhariam em compor um objeto. Isto seria admitir que o reino do macroscópico é em algum sentido autônomo do microscópico. Parece haver alguma coisa metafisicamente arbitrária em um corte preciso em uma série contínua de casos de composição.

Como afirma Sider (2002, p.124), uma possível objeção à segunda premissa poderia ser elaborada com base em uma restrição topológica precisa sobre as regiões do espaço que podem ser ocupadas por um objeto composto (regiões as quais qualquer dois pontos estão conectados por algum caminho contínuo confinado a região). Mas isto ex-

cluiria muitos objetos: galaxias, sistema solar, etc. E mais importante, todos os objetos macroscópicos são descontínuos na concepção de matéria da física clássica.

A última premissa parece ser a mais controversa. Ela afirma que em qualquer caso de composição, ou a composição definitivamente ocorre ou definitivamente não ocorre. Lewis (1986), que foi o primeiro desenvolver o argumento sobre a vagueza da composição, sustenta A3 com base em uma teoria linguística da vagueza. Segundo ele, não há vagueza no mundo. Toda vagueza é uma indecisão semântica. Por exemplo, ser careca é um predicado vago, porque ninguém definiu quais são as interpretações para tal termo (algo do tipo: não ter mais do que n fios de cabelo).

Para Sider, o problema é que também poderíamos ter múltiplas interpretações para termos como “ser parte de”. Felizmente, A3 pode ser defendida sem fazer qualquer menção a relação “ser parte de”, pois se é vago se uma certa classe tem uma fusão, então é vago quantos objetos concretos existem. A assunção de Lewis sobre vagueza pode então ser substituída por algo mais fraco que considera apenas o vocabulário lógico.

Sider (2002, p.127) começa por definir o termo “concreto” como um termo semanticamente determinado que significa “não-abstrato”, em que um objeto abstrato é definido de maneira estipulativa por uma lista de predicados semanticamente determinados (conjuntos de classes, números, etc.)

O argumento a favor de A3 é desenvolvido do seguinte modo: suponhamos por *reductio* que pode ser vago se uma dada classe tem uma fusão. Agora vamos imaginar uma contagem dos objetos concretos do mundo. Poderíamos incluir todos os objetos da classe em questão, mas seria indeterminado se incluiríamos a fusão da classe. Se A3 pode ser violada, então pode ser violada em um mundo finito. Isto significaria que uma sentença numérica (algo do tipo: “existe exatamente n objetos concretos, para um n finito”) é indeterminada. Mas sentenças numéricas contêm apenas termos lógicos e, portanto, não podem ser indeterminadas.

Uma boa ilustração desta defesa de Sider para a terceira premissa é apresentada por Noonan (2010, p.670). Vamos imaginar um mun-

do que contenha apenas dois objetos concretos simples (a e b) relacionados de um modo que seja indeterminado se há uma fusão. Podemos descrever este mundo pelas seguintes sentenças:

É verdadeiro de maneira determinada que a não é idêntico a b .

É verdadeiro de maneira determinada que a é concreto.

É verdadeiro de maneira determinada que b é concreto.

É verdadeiro de maneira determinada que existem no máximo três coisas concretas.

É verdadeiro de maneira determinada que se a fusão de a e b existe, ela não é idêntica a a .

É verdadeiro de maneira determinada que se a fusão de a e b existe, ela não é idêntica a b .

É verdadeiro de maneira determinada que se a fusão de a e b existe, ela é uma coisa concreta.

É indeterminado se a fusão de a e b existe.

Disso segue-se que é indeterminado se exatamente três objetos concretos existem (o que significaria que uma sentença numérica é indeterminada). Em suma, Sider alega que se a composição é vaga então envolve a existência de sentenças numéricas vagas, mas isto nos levaria a aceitar que sentenças numéricas podem ter múltiplas interpretações admissíveis, o que não parece aceitável. Assim, se conseguimos sustentar as premissas A1, A2 e A3, somos obrigados a aceitar a conclusão A4, que diz que “toda classe tem uma fusão” e com isso, rejeitar não só o organicismo mereológico de van Inwagen, mas qualquer outro critério de composição.

4) EM DEFESA DO UNIVERSALISMO

No tópico anterior, vimos como Sider argumenta contra a tese da composição restrita e a favor do universalismo. Mas se olharmos com mais cuidado, vemos que tal argumento não conta toda a história, na medida em que ele exclui a explicação nihilista para o problema. Nós não precisamos fazer isto de saída. Neste sentido, a premissa A1 poderia ser reescrita como: “se não é o caso que toda classe tem uma

fusão (universalismo) ou que nenhuma classe tem uma fusão (nihilismo), então deve haver um par de casos conectados por uma série contínua tal que em um, a composição ocorre, mas em outro, a composição não ocorre". A conclusão A4, por sua vez, poderia ser entendida como: "toda classe tem uma fusão (universalismo) ou nenhuma classe tem uma fusão (nihilismo)". Assim, ainda que van Inwagen aceitasse as críticas de Sider sobre a vagueza, ele poderia ter como estratégia negar o universalismo e radicalizar o seu nihilismo.

Meu objetivo neste último tópico é discutir a crítica de van Inwagen (1995) ao universalismo e apresentar um contra-argumento, tendo como referência o problema da persistência dos objetos ao longo do tempo. Segundo van Inwagen, a verdade das seguintes proposições tem como consequência a falsidade do universalismo:

Eu existo em $t1$ e eu existia em $t0$.

Eu sou um organismo (no sentido biológico) e sempre fui um organismo.

Todo organismo é composto por (alguns) átomos (ou outros) em cada momento de sua existência.

Considerando qualquer organismo que existiu em $t0$; todos os átomos que o compunham em $t0$ ainda existem.

Considerando qualquer organismo que existe em $t1$ e existiu em $t0$; nenhum dos átomos que compõem o organismo em $t1$ está entre aqueles que o compunham em $t0$.

Se o Universalismo é verdadeiro, então os xs não podem nunca compor dois objetos. Isto é, os xs não podem compor dois objetos seja simultaneamente ou sucessivamente. Mais formalmente: se o universalismo é verdadeiro, então não é possível que $\exists y \exists z \exists w \exists v$ (tal que os xs compõem y em um momento w e os xs compõem z em um momento v e y não seja idêntico a z) (van Inwagen, 1995, p.75).

Vamos entendê-las melhor. Como afirma van Inwagen (1995, p.75), as proposições C, D e E são fatos empíricos (desde que nós concordemos com A e B). A e B, no entanto, são questionáveis. Os nihilistas defendem que o objeto "eu" estritamente falando não existe. Pode-se também negar que objetos persistam ao longo do tempo e que pessoas, entendidas como objetos, persistam ao longo do tempo. Alguns ainda afirmam que o pronome pessoal "eu" não se refere a

coisas materiais e rejeitam B (aqueles que defendem que o “eu” se refere a coisas como alma).

Mas supondo que A e B são verdadeiras, vamos nos concentrar em F. Alguns filósofos podem negar F (por exemplo, aqueles que defendem o contato como critério de composição). No entanto, para os universalistas o arranjo é irrelevante para a identidade e neste sentido, um objeto composto que existia em t_0 continua existindo em t_1 (independentemente da posição espacial que suas partes próprias ocupam em t_1).

Aceitando a verdade das proposições acima o argumento se desenvolve do seguinte modo: a partir de (A) temos que eu existia em t_0 e a partir de (B) temos que eu era um organismo em t_0 . A proposição (C) afirma que eu era composto por certos átomos em t_0 (chamamos estes átomos de T). Por (D) temos que todo o T ainda existe em t_1 . Assumindo o universalismo temos que T em t_1 compõe algo (chamamos isto de +T). Do universalismo e de (F) temos que +T era composto por T em t_0 . Mas por definição eu era composto por T em t_0 . Portanto, por (F), eu era +T em t_0 . E assim, eu sou +T em t_1 . Mas eu não sou +T em t_1 (não sou composto pelos mesmos átomos que era em t_0). O universalismo nos levou a uma falsidade.

Se van Inwagen estiver certo e o universalismo nos levar a uma falsidade e, além disso, o argumento de Sider sobre a vagueza da composição for consistente, então temos de assumir algum tipo de nihi-lismo (mesmo para organismos). Minha estratégia para a defesa do universalismo se apoia no problema da persistência ou da identidade dos objetos ao longo do tempo.

O problema da persistência ao longo do tempo pode ser entendido como uma incompatibilidade em aceitar as seguintes teses: i) os objetos sofrem alterações em suas propriedades (ou partes) ao longo do tempo; ii) a lei de Leibniz é verdadeira (que de maneira informal pode ser entendida como a ideia de que se dois objetos possuem as mesmas propriedades (ou partes), então são necessariamente idênticos). Queremos defender que um objeto O em um tempo t_0 é o mesmo objeto em um tempo t_1 , ainda que ele tenha sofrido alterações (por exemplo, “ O em t_0 está furado” e “ O em t_1 não está furado”), mas segundo a lei de Leibniz “se O em t_0 é idêntico a O em t_1 , então O em t_0 é F se somente se O em t_1 é F”. Temos o resultado contraditório: “ O em t_0 está furado e não está furado”.

As teses acerca da identidade através do tempo são divididas em *tridimensionalismo* e *tetradimensionalismo*. Para o tridimensionalismo, os objetos persistem através do tempo por estarem completamente presentes em cada período de sua existência. Expressões como “o Navio de Teseu antes da batalha” e “o Navio de Teseu depois da batalha” apontam para um mesmo particular concreto e, como afirma Loux (2006), a reivindicação de que o referente de uma expressão é a mesma coisa que o referente da outra é uma afirmação de identidade literal.

De forma oposta, aqueles que defendem o tetradimensionalismo assumem que os objetos persistem no tempo em virtude de possuírem partes temporais sucessivas. Neste caso, as expressões “o Navio de Teseu antes da batalha” e “o Navio de Teseu depois da batalha” apontam para partes temporais de um mesmo particular concreto: o Navio de Teseu. Assim, para o tetradimensionalismo, um particular concreto é uma espécie de agregado de suas partes temporais. Vamos nos concentrar no tetradimensionalismo.

O que mais podemos dizer sobre tal ontologia? Para Sider, “a teoria das partes temporais é a afirmação de que o tempo é como o espaço em um ponto particular, nomeadamente, a respeito das partes” (Sider, p.242, 2008). Para o tetradimensionalismo, da mesma forma que os objetos extensos no espaço possuem partes espaciais (para um navio: a proa, o mastro, o leme, a vela, etc.), os objetos extensos no tempo possuem partes temporais. As partes temporais são menores que o objeto como um todo em suas dimensões temporais, assim como são menores as partes espaciais em relação ao objeto como um todo, em suas dimensões espaciais.

A parte temporal de uma pessoa, afirma Sider (2008), é exatamente a mesma espacialmente que a pessoa naquele tempo, mas existe apenas por um momento. Assim, quando olhamos para a vida de uma pessoa estamos na verdade olhando para suas partes temporais. Isto é análogo ao que acontece com as dimensões espaciais. É como se estivéssemos olhando a cada hora para uma parte do objeto (primeiro a proa, depois o mastro e assim por diante). Outra consideração feita por Sider é de que do mesmo modo que as partes temporais possuem partes espaciais, as partes espaciais também podem possuir partes temporais. Por exemplo, podemos imaginar a vela de um navio ao longo do tempo.

De fato, ao sugerirem uma ontologia em que os objetos são agregados de suas partes temporais, os defensores do tetradimensionalismo propõem uma revisão de nossas intuições acerca dos objetos. Segundo Loux (2006), eles defendem uma ontologia ainda mais generosa. Neste sentido, coisas como “o Navio de Teseu antes da batalha” e “o Navio de Teseu depois da batalha” compõem o Navio de Teseu, no entanto podem estar na constituição de outras coisas para além do navio. Tipicamente os tetradimensionalistas são universalistas quanto a composição.

Vamos voltar para o problema da composição e a crítica de van Inwagen ao universalismo. Como o problema da persistência dos objetos pode nos ajudar? Minha sugestão é que se formos tetradimensionalistas, o argumento de van Inwagen não tem sucesso. Vejamos como.

A proposição (A) de seu argumento diz “eu existo em $t1$ e eu existia em $t0$ ”. Para van Inwagen (1995), um nihilista pode recusar tal proposição, pois para eles não existem objetos compostos. Mas penso que um tetradimensionalista também pode negá-la. A rigor, para um tetradimensionalista eu não existo em $t1$ ou em $t0$. O que existe em $t1$ é uma parte temporal minha. Se quisermos ser mais precisos, nós somos o que Heller (1990) chama de: conteúdo material de uma região do espaço-tempo.

Neste sentido, em nenhum momento existiu uma identidade entre mim e T (o conjunto de átomos que supostamente me compunham em $t0$). T é uma parte temporal de um objeto tetradimensional maior, que sou eu. O objeto +T (o conjunto de átomos dispersos em $t1$ que supostamente me compunham em $t0$) é de fato idêntico a T. Mas o fato deste conjunto de átomos compor algo distinto de mim em $t1$ não é problemático. Como T e +T são partes temporais de objetos, isto é análogo (do ponto de vista espacial) a uma vela que pertence a um navio e agora pertence a outro. Em nenhum momento podemos estabelecer uma identidade entre qualquer um dos navios e a vela.

A meu ver, a contradição encontrada por van Inwagen (1995) que diz que “eu sou +T em $t1$ e não sou +T em $t0$ ” só é gerada devido ao fato dele aceitar por definição que “eu era composto por T em $t0$ ”. Para um defensor da doutrina das partes temporais, nós somos um objeto tetradimensional e, portanto, eu era composto apenas parcialmen-

te por T. Na verdade, eu sou uma soma mereológica de minhas partes espaciais e partes temporais (o que inclui T como uma delas). Assim, defendo que se formos tetradimensionalistas não podemos rejeitar o universalismo com base nos argumentos de van Inwagen.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos três teses que tentam dar conta do problema da composição, a saber: o universalismo, o nihilismo e a composição restrita. Em seu livro “Material Beings”, Peter van Inwagen defende o nihilismo para artefatos, a composição restrita para organismos e apresenta uma crítica ao universalismo.

O que eu tentei mostrar é que, por um lado, se aceitarmos o argumento de Sider contra à tese da composição restrita, somos obrigados a rejeitar o organicismo mereológico, por outro lado, se adotarmos uma postura tetradimensionalista para a persistência dos objetos, a crítica de van Inwagen ao universalismo não procede. Assim, a disputa entre universalismo e nihilismo permanece em aberto.

BIBLIOGRAFIA

- HELLER, M. “temporal parts of four dimensional objects”. in Kim & Sosa, 1995.
- KIM & SOSA. *Metaphysics: an anthology*. Oxford: Blackwell, 1995.
- LEWIS, D. *On the plurality of worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.
- LOUX, Michael J. *Metaphysics: a contemporary introduction*. New York: Routledge, 2006.
- NOONAN, H. “A flaw in Sider’s vagueness argument for unrestricted mereological composition”. In: *Analysis*, vol. 70, nº 4, p.669-672. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SIDER, T. *Four-dimensionalism: an ontology of persistence and time*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- SIDER, T. & JOHN, H. & ZIMMERMAN, D.W. *Contemporary debates in metaphysics*. Blackwell publishing, 2008.
- SIDER, T. “Temporal parts”. in Sider, 2008.
- VAN INWAGEN, P. *Material Beings*. New York: Cornell University Press, 1995.

A crítica de winnicott à Freud.

A ruptura com a Metapsicologia Freudiana e a possibilidade de uma linguagem Pós-Metafísica na Psicanálise Winnicottiana

Soraya de Lima Cabral Conturbia
Universidade Estadual de Campinas

INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA

Minha tarefa é o estudo da natureza humana. No momento em que começo a escrever este livro, percebo-me mais do que consciente da vastidão do empreendimento. A natureza humana é quase tudo que possuímos.
WINNICOTT

Winnicott foi inovador no âmbito da psicanálise, mais precisamente, na área de saúde mental no qual recebeu grande prestígio no meio psicanalítico devido ao grande número de atendimentos realizados, cerca de (60.000 bebês e suas famílias). Antes da psicanálise, Winnicott teve experiência com a pediatria o que o levou a ter um enorme conhecimento acerca do crescimento humano. A complexidade da linguagem Winnicottiana dá-se a partir de sua ancoragem no âmbito subjetivo, na tentativa de uma análise acerca do problema da natureza humana desde o recém-nascido até sua fase adulta (LOPARIC, 1996).

Nascido em 1906, na cidade de Plymouth, na Grã Bretanha, estudou medicina, se especializou em pediatria e mais tarde veio a se interessar pelos estudos de psicanálise, a partir dos quais veio a romper com a herança metapsicológica Freudiana; acreditando na possibilidade da existência de uma psicanálise diferente e mais aberta ao entendimento

do Ser humano, que acabou por ocupar uma posição ímpar em suas pesquisas. Nessa via, o autor, se torna então um clínico de crianças desenvolvendo nessa área grande parte de seu trabalho psicanalítico.

O resultado do trabalho de Winnicott com os bebês desembocou na proposição de novas teorias cujo objetivo era atender a necessidade mãe-bebê, num processo de conhecimento acerca do desenvolvimento do bebê, bem como, de uma “mãe boa suficiente” (Winnicott, 1985, p: 215) para atender a demanda dessa criança podendo assim se desenvolver num ambiente saudável e tranquilizador.

O trabalho psicanalítico de Winnicott foi marcado por sua contribuição tanto para a psicanálise como para psiquiatria dinâmica. Essas contribuições desembocaram em nada mais nada menos que em várias obras publicadas sobre temas do desenvolvimento emocional das crianças, bem como, teorias e técnicas psicanalíticas¹, área pela qual o psicanalista dedicou toda a sua vida. Sua ruptura com a psicanálise tradicional² foi outro ponto bastante importante na sua vida intelectual, dentre várias, a que mais se sobressalta, foi o reposicionamento sistemático da relação do desenvolvimento dual *mãe e bebê* em torno do paradigma³ da sua nova psicanálise que desapontava no horizonte de sua época. Então, a partir desse momento de ruptura com Freud, Winnicott colocou como problema central e fonte primária em sua psicanálise a relação *mother and baby*.

Dessa relação, Winnicott chegou à conclusão que a dependência absoluta dos bebês para com um ambiente facilitador- a mãe, logo nos primeiros meses de vida é fundamental para seu amadurecer no que se refere à *continuidade de ser* do baby, por isso, “o ponto crucial da psicanálise de Winnicott era a vulnerabilidade inicial do bebê dependente” (LOPARIC, 2001, p: 11).

Isso se lançou através de seus estudos sobre a ‘dependência’ na teoria do desenvolvimento da personalidade, assim, “a psicologia do ego só faz sentido se firmemente apoiada no fato da dependência, tanto no estudo da infância como dos mecanismos mentais primitivos e do processo psíquico” (WINNICOTT, 1983/ 2007, p: 15). Dessa forma,

¹ Winnicott tornou-se pediatra e ao ler um trabalho de Freud decidiu analisar-se e estudar psicanálise.

² Sigmund Freud e seus seguidores (Melaine Klein, Anna Freud, Lacan).

³ Cf: Esboço do paradigma Winnicottiano. Loparic. Universidade Estadual de Campinas. 2001.

a dependência total dos cuidados maternos do qual o lactante precisa para o surgimento do ego (*self*) vai depender exclusivamente dos cuidados de uma,

Figura materna e da redução gradativa e cuidadosa da mesma visando à adaptação. Isso faz parte do que eu denomino *maternidade suficientemente boa*; neste sentido o ambiente figura entre outros aspectos essenciais da dependência, no meio do qual o lactante está se desenvolvendo, utilizando mecanismos mentais primitivos (WINICOTT, 1987, p: 15).

Para compreendermos melhor como se consolidou a psicanálise de Winnicott e seu distanciamento da ortodoxa psicanálise Freudiana, vamos recorrer a metodologia usada por Freud em sua psicanálise.

Assim, transformar a psicanálise em moldes científicos tradicionais foi o maior sonho de Freud. Para isso, considerava a psicanálise uma ciência natural, uma psicologia empírica e um método de tratamento cujas teorias estão postas para solução de problemas empíricos específicos (FREUD, 1913, p. 165; 1916 p. 15; 1923 p. 235).

Nesse sentido, Freud propôs algumas teorias baseadas na ciência com relação ao psíquico do homem, reduzindo-o a um estudo meramente especulativo (metapsicologia) com fundo determinante e científico. Sua metapsicologia, porém, é o conjunto dos conceitos especulativos sem conteúdo empírico determinado, como a “Pulsão”, a “energia libidinal”, ou libido, e as tópicas (representações topológicas) do aparelho psíquico, em outras palavras:

Noutro sentido, temos conceitos que são construções teóricas auxiliares, de valor apenas heurístico, dos quais não podemos encontrar um referente adequado na realidade fenomênica, tais como os de pulsão, libido e de aparelho psíquico. Freud caracterizou-os como parte da superestrutura especulativa da psicanálise, constituindo um conjunto teórico que creio ser correto caracterizar como a teoria metapsicológica, em um sentido mais estrito da expressão Freud. 2009 [1925], p. 80.

A origem do projeto freudiano de fazer Psicanálise de modo científico está certamente ligada aos seus estudos primevos de fisiologia e medicina, e às suas próprias atividades na clínica como neurologista.

Freud sempre se deteve em procurar métodos de tratamento inéditos e inovadores para os distúrbios psicopatológicos dentre os quais não havia soluções a contento em sua época. Estas inovações clínico psicanalíticas, entretanto, sempre foram constituídas buscando fundamentação epistemológica através do método científico. Acerca de sua relação para com as ciências médicas e a universalidade do método, (FREUD, 2009).

Sou de opinião de que o médico tem deveres não somente em relação ao paciente, mas também em relação à Ciência. Com relação à Ciência quer dizer, no fundo, com relação a muitos outros doentes que sofrem ou sofrerão do mesmo mal. (p. 8) e mais ainda, em suas palavras “sem especular nem teorizar – por pouco eu iria dizer fantasiar – metapsicologicamente, não se avança aqui um passo sequer”. (p. 26).

Freud formula ideias topológicas do aparelho psíquico e da energia libidinal neste e, sobretudo o duplo pilar conceitual que é assoalho, topo e fundamento da psicanálise: o Inconsciente e a Pulsão. Primeiramente as pulsões são concebidas como forças da natureza psíquica, sendo constitutivas da metapsicologia. Do conceito de pulsão decorrem as demais ficções teóricas de Freud, a saber: a estrutura lógica na qual a alma é concebida como um aparelho que pode ser representado espacialmente⁴. Por este psiquismo concebido como aparelho perpassam energias neuropsíquicas de natureza sexual, cunhadas como libido, outra parte das investigações metapsicológica da ciência empírica que a tradicional psicanálise pretendeu ser.

O objetivo de Freud era manter de pé seu projeto com a psicanálise baseada em moldes científicos, pois, sabemos que seu maior sonho era fazer da psicanálise uma ciência e para isso, como já visto, ele percorreu todo um caminho pautado pela ciência clássica para que isso fosse possível de alguma maneira. Desse modo, se utilizou de sua metapsicologia e sua especulação metafísica para fazer desse laborioso trabalho psicanalítico uma ciência⁵. Para isso, ele escreveu o aparelho

⁴ As chamadas tópicas Freudianas.

⁵ A teoria Freudiana enquadra-se no dizer de Loparic: “(...) na teoria kantiana da objetividade e da construção das ciências da natureza”. Loparic, Z. “O conceito de Trieb (pulsão) na psicanálise e na filosofia” in: Machado, J. (org) Filosofia e Psicanálise: um diálogo. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1999, p. 116.

psíquico como estruturante e determinante segundo “relações dinâmicas, tópicas e econômicas”, como aponta Freud⁶ (1933):

É assim que o caminho da Ciência é, de fato, lento, tateante, laborioso. Isto não pode ser negado nem mudado. O progresso no trabalho científico se efetua certamente como numa análise. Avança-se por suposições, fazem-se construções auxiliares que são abandonadas se elas não se confirmam; tem-se necessidade de muita paciência, de disponibilidade para todas as possibilidades, renuncia-se a convicções primeiras e todo este esforço é, enfim, recompensado; as descobertas esparsas ajustam-se num conjunto, chega-se a ver claramente toda uma parte do advir anímico, liquida-se a tarefa e fica-se, então, livre para a seguinte (p. 174).

Toda a relação do psiquismo Freudiano e da sua metapsicologia se encontra na base de sua tese defendida pelo determinismo psíquico, eventos como conceito de pulsão, repressão transferência, bem como outras categorias pertencentes a sua psicanálise, se deve ao fato de pertencerem a herança da metafísica da natureza herdada por Galilei, este, segundo Heidegger, concebe a natureza como “o encadeamento de movimentos de pontos de massa espaço- temporais” (Heidegger, 1987, p: 198).

Podemos observar também que após Freud essa teorização da sua metapsicologia tomou outros rumos. Em outros dizeres, diversos psicanalistas tomaram para si e a abraçaram de forma diferenciada, o que nos vale frisar que Winnicott se manteve indiferente a ela, o que é o foco desse trabalho apresentado. Segundo Fulgêncio (2013):

[...] Após Freud, esse tipo de teorização teve diversos destinos. Assoun (2000, 2006), ao analisar os destinos da teorização metapsicológica após Freud, afirma que: 1) autores como Abraham, Ferenczi e Klein, Ferdern e Anna Freud, a revisitaram, modificando, grosso modo, o quadro estabelecido por Freud; 2) autores como Fairbairn, Hartmann, Kohut, Kris, Löwenstein, Fenichel e Bowlby, a retificaram, introduzindo aspectos que não estavam presentes ou em destaque em Freud; 3) autores como Marty e Aulagnier a teriam usado como um tipo de caixa de ferramentas, que deve se adaptar aos quadros psicopatológicos em foco; 4) autores como Binswanger, Bion e Lacan a teriam reescritos, propondo outro

⁶ Cf Freud 1915, p. 181.

quadro Metapsicológico, com mudanças em seus fundamentos; 5)
e Winnicott teria se mantido indiferente a ela (p. 3).

Em seus trabalhos psicanalíticos⁷ Winnicott expressa imensa preocupação na estrutura psíquica do bebê para sua formação e o ambiente em que está sendo desenvolvida essa estrutura também. Nessa via da linguagem psicanalítica Winnicottiana, encontramos como suporte dela um componente ontológico arraigado em suas teorias. Dessa maneira, seus conceitos⁸ fizeram com que se questionasse a localização da nova psicanálise em relação a um pensamento pós-metafísico proposto por Heidegger⁹, abrindo assim, possibilidades para se erguer uma discussão voltada para uma ciência integralmente do homem.

Desse modo, a psicanálise de Winnicott é apresentada como uma ciência factual¹⁰, entrando em debate com a tradição metafísica psicanalítica, que tinha o complexo de Édipo como *clef de voute* a partir do qual se compreenderia todo o processo do inconsciente, mostrando dessa maneira a necessidade de se encontrar novos caminhos que levassem a compreensão da natureza do homem. Winnicott fez na psicanálise o que Thomas Khun chamou de 'Mudanças de paradigmas'¹¹. Compreendemos, portanto, que a preocupação de Winnicott era conceber o homem como primeira importância para o próprio existir no mundo e "que seu modo de conceber a história de vida e de colocar em questão sua universalidade em relação aos seres humanos, o distancia da historiografia e do naturalismo causal freudiano" (RIBEIRO, 2008).

WINNICOTT E HEIDEGGER- OBJETIVOS E PROBLEMATIZAÇÃO

O ser humano é uma amostra-no-tempo da natureza humana.
Winnicott

⁷ Obras como *Natureza Humana*, 1990; e *O Brincar e a Realidade*, 1975.

⁸ Os elementos com os quais Winnicott trabalhou sua psicanálise foram, a saber: os conceitos de ambiente de maturação do Bebê, 'a mãe suficientemente boa', o sentido do Ser do Bebê e sua natureza humana, Holding, o brincar dentre outras.

⁹ De maneira inequívoca Heidegger designa a psicanálise tradicional como fiel representante das ciências naturais.

¹⁰ "O ser humano é uma amostra-no-tempo da natureza humana". WINNICOTT, 1990, p. 29.

¹¹ Cf Thomas S. Kuhn em *A Estrutura das revoluções Científicas*, 1998.

Winnicott trouxe para o campo da psicanálise importantes mudanças. A grande contribuição ímpar ocorreu na linguagem da sua própria psicanálise e a investigação da natureza humana pela própria natureza do homem; em termo kuhiano, Winnicott, propôs uma mudança paradigmática de linguagem (termos ontológicos), rompendo definitivamente com a linguagem científico-naturalista da metapsicologia tradicional.

Desse modo, este trabalho traz a luz importante contribuição para a psicanálise, bem como para a Filosofia no que diz respeito à intenção dos dois autores de fazerem uma ciência do homem, visto que, Winnicott trouxe para o campo da psicanálise um novo paradigma e este se sustenta, em certa medida, pela teoria de Heidegger sobre o novo homem no mundo, uma ciência que Heidegger define por *daseinsanalítica*.

Segundo o Filósofo Loparic, a teoria Winnicottiana considera mudanças estruturais no que se refere aos novos modos de se fazer psicanálise coadunando assim com o desenvolvimento de uma *daseinsanalítica* Heideggeriana. Para ficar bem esclarecido, o psicanalista inglês substituiu então a tão famosa teoria da sexualidade de Freud – *o guia da psicanálise Freudiana* – por uma diferente e original: a teoria do amadurecimento emocional guiado por uma *mãe boa o suficiente* que leva o bebê da dependência absoluta para a independência, lançando este ser posteriormente integrado e saudável no mundo (sociedade, cultura).

Nesses termos, Winnicott propõe e acredita que a vida humana se mostra como uma história que possui um ciclo e este, por sua vez, experimenta sua solidão absoluta e finaliza quando este retorna ao mesmo tempo, nesse sentido, o psicanalista discerne o ser humano sob um ponto de vista diferentemente de Freud, quando propõe que o indivíduo pode fruir somente sob os cuidados de outro ser humano numa relação de confiabilidade, sustentação e cuidado. Já em Freud, o desenvolvimento do homem se dá pela via da causalidade, ou seja, o homem obedece às leis da natureza- física- causal, onde existe um aparelho psíquico que é rígido por forças mecânicas.

Portanto, a ciência ao modo Freudiano (Galileu, Newton), Winnicott abandona. Tais como conceito de mensurabilidade, calculabilidade, filogênese e o da produtibilidade dos fenômenos, é incompatível com o que Winnicott acredita do ser humano. Sua relação com os bebês

é uma relação não causal sendo em sua essência um modo de pensar mais verdadeiramente sobre a questão do sentido do ser do bebê e posteriormente mais tarde, um adulto saudável e real.

Tanto Winnicott como Heidegger erigiram uma ciência do homem¹² e em geral a conseqüente busca pelo sentido do Ser humano no mundo. Esses pressupostos analíticos tanto em Heidegger quanto em Winnicott nos faz perceber o quanto da importância de trazer a baila possíveis fios condutores entre a filosofia do *Dasein* e psicanálise de Winnicott, sendo de grande relevância para compreendermos o outro lado da moeda no que se refere a concepção ôntica e ontológica do ser humano.

Nesse sentido, com a possibilidade do homem não ser objeto de estudo empírico para a ciência, este sujeito, passa a dialogar com a noção de homem como abertura fundamental (*Erschlossenheit*) para o mundo. Isso significa dizer que para a filosofia de Heidegger o homem não tem a mesma importância que um objeto qualquer (mesa, cadeira, árvore), pelo contrário, para existir no mundo e viver enquanto ser real, com seu modo de habitar o mundo, o homem necessariamente é um ser-no-mundo na medida em que este mundo é aberto pelo *Dasein*. Nesse caso, essa abertura possibilita emocionalmente, compreensivamente e estruturalmente uma compreensão do ser. Este ser uma vez compreendido no mundo passa habitá-lo de uma forma diferente e isso vai se dar na psicanálise de Winnicott pelos cuidados suficientemente bons da mãe cuidadora desde a dependência absoluta até sua fase adulta.

A 'Natureza Humana', em Winnicott, é o que nos faz pensar a Ideia de Homem no mundo. Segundo Soares (2006):

Diferentemente da psicanálise tradicional referimo-nos principalmente a Freud e Klein, Winnicott recusa decididamente o naturalismo e o determinismo, isto é, recusa a objetificação do ser humano. Ele não concebe o ser humano como um mero fato, um efeito de causas, uma coisa em conexão causal com outras coisas da natureza. O ser humano, principalmente no que tange ao que é psíquico, não é constituído por um aparelho que é movido pela força de certas pulsões, mas é um acontecimento temporal que tende a desenvolver-se até a sua morte. (p: 22).

¹² "A ciência do homem para Heidegger é concebida como um tipo especial de conhecimento factual descritivo, hermenêutico e histórico do homem como ser no mundo" (2012 p: 49).

Tomamos outro exemplo para mostrar ainda mais a diferenciação da linguagem utilizada por Freud e contraposta por Winnicott. Sabe-se que Freud falava de doenças psíquicas, e elas são, segundo ele, distúrbios do funcionamento do ‘aparelho’ que, por psíquico que seja pertence ao mesmo âmbito que os objetos das ciências físicas, a saber: as forças e os mecanismos. ‘Quem’ adocece na teoria freudiana é a libido, e não o homem enquanto Ser. Todavia, em Winnicott, percebemos que ele trata tanto do somático quanto do psíquico e, ainda mais, a doença psíquica tem a ver com a natureza humana e com a capacidade de existir humano, assim, “o aspecto biológico não é desconsiderado, mas a sua participação depende essencialmente do processo de integração do si mesmo (*self*) como uma unidade na psique e no soma” (DIAS, 1998, p. 53).

Dessa maneira, Winnicott, constatou também que havia angústias do início do existir humano que causavam graves danos ao ‘Eu’ do homem e que não poderiam ser definidas, como fez Freud, em termos de relações pulsionais de objetos, “esta ciência, como nos propõe Loparic, ao invés de se dedicar ao conserto de ‘aparelhos’, deve pretender recuperar a chance de (...) se ocupar de seres humanos que têm dificuldades em crescer e exercer sua liberdade” (RIBEIRO *apud* LOPARIC 2008, p. 201).

Por fim, em Freud o problema central de sua psicanálise é uma relação a três compostas pela criança, a mãe e o pai, no famoso complexo Edípico. Já em Winnicott, essa relação é dual, entre a mãe e o bebê. Enquanto os pacientes de Freud sofrem por adoecimento do psiquismo, o bebê Winnicottiano adocece por interrupções constantes na continuidade de ser, originadas durante o processo do amadurecimento humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Winnicott está diretamente relacionado ao campo clínico, fato é que sua primeira formação foi em pediatria, antes mesmo de se tornar psicanalista. Anos depois, se especializou em aspectos psicológicos vendo que era possível fazer uma psicanálise voltada para crianças. Desse modo, obteve uma vasta experiência com bebês e suas mães durante anos de profissão.

Nesse processo, percebeu que a mãe era fundamental no desenvolvimento do bebê. Caso a mãe não atendesse as demandas do bebê, este poderia, inevitavelmente, não se desenvolver de forma plena o que poderia levá-lo a ter no futuro sérias patologias emocionais.

Esta preocupação por parte do psicanalista acerca da importância ativa da mãe no desenvolvimento do bebê se mostrava a partir de uma questão essencialmente básica para todo e qualquer ser humano digno da vida: é se a própria vida vale a pena ser vivida. Para Winnicott, sim, a vida não só vale a pena ser vivida como tem que ser digna de ser vivenciada, neste caso, só será bem vivida e digna se este bebê não tiver paralisias em sua continuidade de poder ser como bebê e posteriormente ser como adulto no mundo, na cultura e na sociedade.

Em contrapartida, Freud não julgava a combinação entre a mãe e o ambiente importante para o crescimento do bebê, mas sim, a mãe é colocada como objeto libidinal/ traumático primordial para a vida do bebê até o fim da sua vida. Além disso, o entendimento de que o sujeito só pode se constituir a partir da presença da “mãe suficientemente boa” em um ambiente fez com que Winnicott observasse que o Eu é uma parte a ser desenvolvida e construída desde seu nascimento, diferentemente de Freud, que já colocava a presença de um sujeito determinante na criança desde pequena. Segundo Winnicott:

A criança não será vista como já tendo estabelecido uma relação triangular, mas sim como estando no estágio em que é capaz de formar um relacionamento com apenas outro a (mãe). O desenvolvimento da capacidade para o *concern* é, portanto um assunto complexo, e depende da continuidade do relacionamento pessoal entre o bebê e uma figura materna (1990, p. 64).

Nesse processo do amadurecer do bebê proporcionado pela mãe, inclui-se também o pai como núcleo familiar e seu posicionamento frente às demandas tanto do bebê quanto da mãe. Aqui, na fase de dependência absoluta o apoio paterno vem a se tornar de extrema importância junto à mãe, pois “modula o espírito da mãe, o sentimento de estar protegida e amparada, depende em grande parte, do que o pai é capaz de fornecer” (ROSA, 2012, p: 26). Nesse ambiente de amadurecimento e estruturação do EU do bebê, o pai e mãe juntos compõem o am-

biente total saudável para que o amadurecimento possa vir a ocorrer com tranquilidade. Um dos papéis do *pai suficientemente bom* é ajudar a mãe ser boa o suficiente “oferecendo seu colo e dividindo com a mãe parte das tarefas inerentes aos primeiros anos de vida, e o de dar sustentação a mãe, protegendo-a das interferências externas, de modo que ela possa dedicar-se integralmente ao seu bebê” (ROSA, 2012, p: 27). Nesse primeiro momento, que é designada por dependência absoluta do bebê pelo qual passa a família, a maternagem, segundo Winnicott:

Inclui os pais, mas eles devem me permitir o uso da palavra maternal para descrever a atitude global em relação aos bebês e o cuidado a eles dispensados. O termo paternal tem, necessariamente, de chegar um pouco depois do termo maternal. Geralmente, o pai torna-se um fator significativo enquanto homem. Depois vem a família, cuja a base é a união de pais e mães, compartilhando a responsabilidade por aquilo que fizeram juntos, aquilo que chamamos de um novo ser humano- o bebê (1969^a/1999, p:149).

Dessa forma, Winnicott fez uma vasta revisão reformulando uma nova teoria para a psicanálise que trata da ideia do homem enquanto ser. Mas para que isso fosse possível, ao abordar a Natureza Humana, a partir do amadurecimento pessoal do homem e da mãe satisfatória para o bebê, “o psicanalista viu-se não só obrigado a mudar toda a linguagem que descreve esses estágios iniciais, como teve também que alterar as bases ontológicas sobre as quais suas ideias se assentam, sendo esse um dos elementos que permite destacar a sua mudança paradigmática” (SANTOS, 2006, p.23).

Como já visto sua concepção de Ser (being) e de continuar-a-Ser (*continue- to-be*) toca o tema essencial da teoria de Heidegger, *Ser e Tempo*, o qual permite esclarecer que o ser humano em seu fundamento é um ser finito num acontecer temporal. Esse caráter do existir humano presente nas teorias de Winnicott, nos leva a concluir que a fenomenologia existencial pode lançar alguma luz na compreensão de componentes ontológicos dessa psicanálise proposta por Winnicott. Tanto Heidegger quanto Winnicott propuseram teorias que escaparam ao cientificismo naturalista.

Em suma, o que pretendemos mostrar aqui, é que as duas teorias se coadunam, mas cada uma ao seu ponto de vista e em sua particula-

ridade de pensamento tanto a psicanálise Winnicottiana quanto a Filosofia Heideggeriana. E que a partir destas, seja possível a abertura de um horizonte de compreensão na descoberta de um novo homem para existir no mundo possibilitado pela via dos cuidados suficientemente bons da mãe Winnicottiana.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

DIAS, E. O. *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Católica de São Paulo. PUC-SP, 1998.

FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

FULGENCIO, Leopoldo. *Pode haver uma ciência psicanalítica sem uma metapsicologia especulativa?* *Scientiae Studia*, [S.l.], v. 11, n. 3, p. 491-510.

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Ed. Medard Boss; São Paulo: Educ. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Ed. Unicamp. Campinas, SP. 2012.

JOÃO PAULO BARRETTA. *Loparic e a psicanálise: pesquisas em Filosofia da Psicanálise*. In: *Relendo a psicanálise com Loparic*. São Paulo, 2012.

LOPARIC, Z. *Winnicott e o pensamento Pós-Metafísico*. In: *D.W. Winnicott na Universidade de São Paulo*. Pág: 21 a 45. 1996.

_____. *Winnicott e o pensamento pós-metafísico*. *Revista Psicologia USP*, v. 6, n. 2, São Paulo, 1995.

_____. *Relendo a psicanálise com Loparic/ Elsa Oliveira Dias*. (org). DWW. Editorial, 2012.

_____. *Esboço do paradigma Winnicottiano*. *Cadernos de história e filosofia da ciência*. Campinas – CLE – Unicamp, série 3, v. 11, n. 2, 2001.

RIBEIRO, C. V. *A crítica de Heidegger à herança metafísica da psicanálise freudiana e a possibilidade de uma psicanálise não-metafísica*. Tese (doutorado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Unicamp, 2008

SANTOS, E. S. *D. W. Winnicott e Heidegger: a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecimento humano*. Tese (doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Unicamp, 2006.

_____. Loparic, leitor de Heidegger e Winnicott. In: *Relendo a psicanálise com Loparic*. São Paulo, 2012.

WINNICOTT, D. W. "Objetivos do tratamento psicanalítico" (1965) In: *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. 1996.

_____. *Natureza Humana*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1990.

_____. *O Gesto Espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

_____. Desenvolvimento emocional primitivo. In: *Textos Seleccionados: Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

_____. (1956): Preocupação materna primária. In: *Textos Seleccionados: Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1978.